ق
۱۲۱

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب طهارت - عربی پس از آن چند رساله و شرح ضمیمه است
مؤلف آقا شیخ مرتضی انصاری
چاپی سنگی نسخ طبع طهران
سال طبع ۱۲۹۸ عدد اوراق
جزء کتب فقه شماره ۱۲۱
شماره عمومی ۵۳۷۹ شماره قبض ۱۰۶۹
واقف شاهزاده رکن الدوله تاریخ وقف ۱۲۹۹
طول ۳۶ عرض ۲۱ قطع

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

باسمه تعالی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۵۳۷۹
رده‌بندی دیویی: ۱۲۹۸ ط ۸۸۵ الف ۲۹۷/۳۴۲ مرجع
سرشناسه: انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق.
عنوان قراردادی:
عنوان: طهارت
شرح پدیدآور:
کاتب: محمدرضا بن احمد طباطبائی اردستانی تاریخ کتابت: ۱۲۹۸ ق.
محل نشر: [تهران] ناشر: کارخانه استاد مام تلیف تاریخ نشر: ۱۲۹۸ ق.
صفحه شمار: فاقد صفحه شمار مصور درسی گراور یا افست.
زبان: عربی ابعاد: ۳۵x۲۱ نوع خط: نسخ
روش تهیه: وقفی ✓ اهدایی خریداری ارسالی
واقف: شاهزاده رکن الدوله تاریخ ثبت: ۱۲۹۹ هـ.ش.
یادداشتها: مندرجات: ۱. طهارت. ۲. تقیه. ۳. عدالت. ۴. فی قضاء عن المیت. ۵. المواسعة المضایقة. ۶. فی قاعدة من ملک شیئا ملک الاقرار به. ۷. فی نفی الضرر والاضرار. ۸. خمس. ۹. زکوة. ۱۰. صوم.
موضوع(ها): ۱. فقه جعفری - قرن ۱۳ ق.
شناسه(های) افزوده: الف. طباطبائی اردستانی، محمدرضا بن احمد، کاتب. ب. شاهزاده رکن الدوله، واقف. ج. عنوان.
فهرستنگار: محمدرضا مقدم تاریخ فهرستگاری: آذر ۸۶

۵۴
۷ شوال

هو

الواقف على الضمائر

مخفی و مستور نماناد که این یک جلد کتاب مسمی بطهارت

مرحوم شیخ مرتضی اعلی الله مقامه با انضمام چهار جلد

از جواهر الکلام مرحوم شیخ محمد حسن اعلی الله مقامه بشرح ذیل

طهارت جواهر | صلوة جواهر | نکاح جواهر | و کتاب صید و ذبح جواهر

[illegible]

که از مال موقوفه کتابخانه مبارکه رضویه علیه السلام در خدمت جناب

مستطاب شریعتمدار آقای رئیس الطلاب دامت برکاته امانت بود

و بدون تقصیر و تفریط در نزد ایشان تلف شده بود در سنة هذه

پیچی ئیل ۱۳ از مال خود ابتیاع نموده و بتصرف کتابخانه

داده‌اند و صیغه وقف بر نهج مسطوره واقع و جاری شد

و بتصرف وقف داده شد فی شهر شوال سنه فوق

از طرف کمیسیون اصلاحات تقدیسیه عرض دیده شد
بتاریخ ۱۰ شهر رجب ۱۳۴۲
نمره مسلسل کتاب ۲۱۸۵

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازدید شد

بسم الله الرحمن الرحيم

الركن الاول في الماء المطلق

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين
وهو من اوضح المفاهيم العرفية الآن تعريفه للعلامة قدس سره كغيره بانه ما يستحق اطلاق اسم الماء عليه من غير اضافة لاجل الاشارة الى اعتبار
امرادة من افراد غيره عند الاشتباه وان الماء ثم يكون حقيقيا بالاطلاق الاسم المجرد عليه بمعنى بطلان سلبه عنه فتقييده احيانا لبيان الفرد
لا لقبح الاطلاق ثم لو شك في تحقق الضابط المذكور وللشك في الصدق او المصداق عمل بالاصول كله طاهر مزيل للحدث والخبث مع اجتماع
شروط مفصلة في محالها ولو شك في شيء منها عمل على اصالة العدم بناء على عدم ثبوت عموم يرجع اليه عند الاطلاق وقوله عن رواية السكوني الماء
يطهر ولا يطهر ولا عموم له من حيث حذف المتعلق او وروده في مقام الاهمال في مقابل السلب الكلي المستفاد من قوله ولا يطهر كما في قولك زيد يحكم ولا
يحكم عليه ويعطي ولا يأخذ ولا من حيث كيفية التطهير بالماء لعدم سوقه لبيان ذلك نعم لو ثبت الامر الاول امكن دعوى كون كيفية التطهير بالماء مبينة عند
العرف وخصوصا عندهم بغلبة الماء على المحل القذر بحيث يزيل عين القذارة عن المحل القذر واما طهارة المايعات النجسة بالاستهلاك ففي
عده تطهيرا في العرف تامل هذا كله حكم الماء بحسب اصل الخلقة واما حكمه باعتبار وقوع النجاسة فيه فيظهر بعد ان ينقسم الى ثلثة اقسام جار
ومحقون وماء بئر وتثليث الاقسام بماء البئر عند القدماء واضح واما عند غيرهم فباعتبار بعض الاحكام المختصة به بعد وقوع النجاسة فيه
اما الجاري وهو السائل عن مادة لا النابع مطلقا ولا السائل كذلك خلافا في الاول لصريح شيخنا الشهيد الثاني وقد وظاهر جماعة من جعل النابع
مطلقا محكوما عليه بحكم الجاري مع حصر الماء في الاقسام الثلثة فيكون وصفه بالجريان للغلبة او لجريان الاصطلاح عليه وفيه ان الغلبة لا توجب
مخالفة العرف واللغة خصوصا في مقام حصر الاقسام واما جريان الاصطلاح فغير معلوم لان عبارات اكثر من تقدم على المحقق الثاني كالمقنعة والمبسوط و
السرائر والغنية والوسيلة والكافي وشرح الجمل والمعتبر واكثر كتب العلامة والدروس ظاهرة بملاحظة عنوانهم واستدلالهم على دفع النجاسة
ودفعها عن الجاري في اعتبار السيلان فلاحظ واما ما ذكر من ان النابع غير البئر عندهم بحكم الجاري فلم يعلم ذلك من اكثرهم فيحتمل ان يكون عندهم في
حكم البئر وهو ظاهر المحقق حيث حكم بعدم تطهير القليل بالنبع من تحته معللا بان النابع ينجس بالملاقاة وجعل كاشف اللثام اوضح الاحتمالين في
[...]نه كما في باب انفعال القليل من تعدين النابع وتطهيره بالنزح وعدم انفعال الكثير منه بل في مفتاح الكرامة عن الحج البهبهاني ان النابع الراكد
[...]حكم البئر لكن الانصاف ان دخول هذا القسم في الجاري اشبه بكلماتهم من دخوله في البئر وابعد منهما كونه قسما ثالثا لكنه غير مجد بعد اختصاص
[...] والغير بالسائل نعم لو ثبت حكم لذي المادة عموما تعين جريانه فيه كما انه لو قلنا بدلالة صحيحة ابن بزيع الاتية في حكم ماء البئر
[...] بما عدا التغير او على ارتفاع النجاسة الحاصلة من التغير عنه بمجرد زواله مطلقا او باختلاطه بما يخرج من مادته وكذا
[...]ن الحاق هذا الفرد به بالاجماع المركب وان لم يكن بئرا اما لطهارته على تقدير النجاسة بالنزح فلم يثبت لا الحاقه به
[...] اعتدال [...] لكنه مستند في ذلك الى عموم التعليل بالمادة في صحيح ابن بزيع لا الى عدم التفصيل بينه وبين البئر
[...] مادة فهو المحكي عن بعض متأخري المتأخرين مستندا الى صدق الجاري على المياه الجارية عن ذوبان الثلج خصوصا

اذا

لا يكون الا لاعتبار الامتزاج اذ لو كفى الاتصال كان التطهير بمجرد زوال التغير كما في اللمعة والجعفرية ولذا جعل المحقق الثاني في مع صدق تعبير القواعد
بالعبارة المذكورة مبنيا على اعتبار الامتزاج ومما ذكرنا ظهر ان ما في شرح الروضة من انه لم يعرف القول بالامتزاج ممن قبل المحقق في المعتبر لا
يخ عن نظر هذا ولكن يمكن دعوى استقرار فتوى الاكثر على خلاف ذلك لان ظاهر الشيخ في ط والمحقق في يع وصريح العلامة في ير والشهيد في اللمعة الرجوع
عما في كتبهم السابقة والاكتفاء بمجرد الاتصال كصريح المحقق والشهيد الثانيين واكثر من تأخر عنهم واما من عبر بتطهير الجاري بالتدافع والتكاثر فيمكن
حمله على ما هو الغالب من زوال تغير الجاري بذلك ومن المعلوم ان زوال تغير الجاري بالتدافع اغلب واسهل واسرع فذكره لذلك لا لاعتباره في
التطهير ولذا عبر به من صرح بعدم اعتبار الممازجة كما في الموجز بل صرح به جماعة ممن يرى طهارة الماء بالاتمام كرا فان لازمه كما ذكره الفاضلان طهارة
الكثير المتغير جاريا او راكدا من دون اعتبار اتصاله بما يعتصم به فضلا عن امتزاجه به وكيف كان فالاقوى هو اعتبار الامتزاج لاصالة النجاسة وعدم
الدليل على الطهارة الا بالممازجة لضعف ما تمسك به على الطهارة بدونه اما الطهارة مع الامتزاج فيدل عليه وجوه الاول الاجماع كما ادعي الثاني
ان الكر اذا فرض عدم قبوله للانفعال بالملاقاة وامتزج مع المتنجس فان طهره فهو المطلوب والا فان تنجس به لزم خلاف الفرض وان اختص بالطهارة
لزم تعدد حكم المائين الممتزج احدهما بالاخر بل يلزم عدم جواز استعمال الكر فيما يشترط فيه الطهارة لاشتماله كل جزء منه على جزء من المتنجس فهذا
حقيقة في معنى انفعاله اذ لا يجوز شربه ولا التوضي عنه ولا تطهير الثوب به نعم لو فرضنا ان جنبا ارتمس في الحوض المذكور وفقد توابو ارتفاع
حدثه وان صادفته متنجسا الا ان يقال ان هذا مانع عن الانتفاع بالكر في الشرب والوضوء والتطهير فلا ينافي اعتصامه في ذاته نظير ما اذا وقع
فيه اجزاء لطيفة من نجس العين ولم تستهلك الثالث ما تقدم عن [...] من نحو ما دل على طهارة نجس العين بالاستهلاك مثل ما دل على انه لا باس
بما يقع من البول في الكر اذا لم يبلغ في الكثرة حد التغير الرابع اذ وقوع النجاسة العينية في الكر يستلزم تغيرها اكثرها من اجزاء الماء فينجس وقد
حكم الشارع بنفي الباس عن ذلك وليس الا لامتزاجه بتلك الاجزاء الكر فيدل على حصول الطهارة بالامتزاج وكيف كان فلا اشكال في الحكم المذكور
لكن الاشكال في انه هل يعتبر استهلاك المتنجس في الطاهر على الوجه المعتبر في تطهير المضاف او يكفي مطلق الامتزاج بحيث لو فرض للنجس لون مغاير للماء الطاهر
ولو ضعيفا الزال فيطهر كرا واحدا كرارا متعددة اذا امتزج ولو استهلك فيها وعلى الاول فلا يطهرها الا اذا استهلكها جزء الجزء او جهاهما من الاصل
والمتيقن الطهارة بالاستهلاك لظهور كلمات من تقدم من القائلين بالامتزاج في الاستهلاك واختصاص الادلة المتقدمة بهذه الصورة ومن ان
ملاحظة كلمات القائلين بالامتزاج في مقام اخر يقتضي بعدم اعتبار الاستهلاك بالمعنى المتقدم لانهم ذكروا في الجاري المتنجس انه يطهر بتكاثر الماء من
المادة عليه حتى يزول تغيره ومن المعلوم ان زوال اخر مراتب التغير يحصل بقليل من الماء الجاري مستهلك في جنب الماء النجس ولم ينقل عنهم باعتبار ما
زاد على زوال التغير فاذا ما اكتفي في المتغير بمجرد الامتزاج للزوال المتغير اكتفي به في غيره لاتحاد الدليل الذي استدلوا به للطهارة في المقامين فان الفاضل
ره عبر في المتغير ايضا بالاستهلاك فيعلم ارادتهم منه مجرد الامتزاج وفي التذكرة وفي طهارة الكثير المتغير بوقوع كر في احد جوانبه بحيث علم عدم
شياعه فيه تردد انتهى فان مفهومه عدم التامل في الطهارة مع العلم بالشياع والمفروض في كلامه كون الكر اقل بمراتب من الكثير المتغير واما الفحوى
التي تمسك بها الشيخ ره في في فهي وان لم تستقم الا بارادة الغلبة الا ان حكمه في عنوان المسألة بطهارة الكثير المتغير بالكر اذا زال به التغير ظاهر
بل صريح في كفاية كر لتطهير كر متغير اذا ازال تغيره ومن المعلوم ان احد المتساويين في المقدار لا يستهلك الاخر فلا بد من توجيه دليله بان المراد
من الاستهلاك هو الامتزاج الموجب لعدم تمايز اجزاء كل منهما وهذا المعنى مطهر لعين النجاسة وللماء المتنجس ومما يشهد على ارادة هذا المعنى انه
استدل في المنتهى على طهارة المضاف بالقاء الكر عليه بما حاصله ان الكر لا ينفعل مع استهلاك النجاسة له ولا يمكن الاشارة الى عين نجسة فوجب
الجزم بطهارة الجميع فعبر عن مناط الطهارة بعدم تمايز الاجزاء واما الشهيد فظاهره وان كان اعتبار الكثرة الفعلية الا ان هذا الكلام منه معارض
بما هو كالصريح في عدم اعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة فانه قال ره بعد ذلك لو غمس الكوز بمائه النجس في الكثير الطاهر طهر مع الامتزاج ولا يكفي
المماسة ولا اعتبار بسعة الرأس وضيقه ولا يشترط اكثرية الطاهر نعم يشترط المكث ليتحقق الامتزاج انتهى وقال ايضا قبل ذلك فيما لو تغير بعض الكثير
الراكد انه يطهر بتموجه ان بقي كر فصاعدا غير متغير والا فبالقاء كر متصل فكر حتى يزول التغير ثم قال ولو فقد بقاء الكر الطاهر متميزا او زال التغير
بتموجه بالناقص عن الكر اجزاء انتهى فان ظاهر هذه الفقرة الاخيرة كفاية مقدار قليل من الماء يزيل التغير المتغير وان كان كثيرا مع اعتصام ذلك القليل
بالكر الباقي غير متغير ولو كان هذا القليل ملقى من الخارج والحاصل انه لم يعلم فتوى احد من الاصحاب باعتبار الاستهلاك بمعنى الغلبة ومن هنا
صح للمحقق الثاني عند الاستدلال على كفاية مطلق الاتصال دعوى الاجماع على انه لا يعتبر في المطهر وراء الامتزاج شيء وللفاضل المقداد والشهيد
الثاني في شرح دعوى الاجماع على طهارة الماء المتنجس بالمطر مع انه لا يستهلكه غالبا وللشارح دعوى الاجماع في غير موضع من كلامه على ان الكر
الواحد يطهر اكرارا كثيرة ومن ذلك يظهر ما في [...] صاحب [...] في كلامه من ارادة القائلين بالامتزاج الاستهلاك حيث قال في موضع ان مما يعلم به

عدم الامتزاج ببقاء ماء الكوز النجس على وصفه السابق ان كان كذلك كعذوبته مع ملوحة المطهر وحرارته مع برودة المطهر او بالعكس فيها انتهى ولا يخفى ان مجرد بقاء الصفة قد يجتمع مع استهلاك المضاف النجس في المطلق مع ما عرفت ان احدا من اهل الامتزاج لم يظهر منه اعتبار الامتزاج المعتبر في تطهير المضاف فضلا عن المطلق ومما يدل على ذلك ما ذكرنا في الوجه الرابع من ادلة الامتزاج فان زوال تغير الاجزاء المكتنفة بالنجاسة الواقعة في الكثير يحصل باختلاطه بقليل مما يتحرك اليه من اطرافه هذا مضافا الى قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فان الرؤية كناية عن الملاقاة فملاقاة ماء المطر لاجزاء الماء النجس موجبة لطهارتها ولا يعتبر استهلاكها لها الغلبة عليها بل تمسكا استدلال بعضهم بهذه المرسلة على كفاية ملاقاة المطر وما يجري مجراه من الكثير والجاري لجزء من الماء النجس لكن سيأتي ضعفه ويؤيده ايضا رواية ابن ميسر في السائلين احدهما بول والاخر ماء المطر فان البول المستهلك في ماء المطر بغيره او لا يزول تغيره بجزء آخر من ماء المطر لا يستهلكه فتحصل من جميع ما ذكرنا انه يكفي في المطهر مطلق الامتزاج وان لم يحصل الغلبة واما ضعف ما تمسكوا به على كفاية الاتصال وعدم اعتبار الممازجة فلانهم ذكروا لذلك وجوها يظهر ضعفها بعد ذكرها احدها الاصل ذكره بعض الافاضل وفيه انه يقتضي النجاسة الثاني عموم ما دل على مطهرية الماء بقوله مطلقا وخصوص المعتصم منه كماء المطر وماء النهر منها قوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر وفيه بعد تسليم السند انه مجمل من حيث المتعلق لكونها قضية مهملة في مقابل قوله لا يطهر اي لا يطهر بغيره كما في قولك زيد يعطي ولا يعطى ومن حيث كيفية التطهير بل الظاهر المركوز في الاذهان ان الماء يطهر بالاستيلاء على مجموع القذر لا بملاقاته في جزء منه ومنها قوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وفيه مع ضعف سنده جدا ان الظاهر منه ارادة حفظ الطهارة لا احداثها بعد ان لم يكن كما ذكرنا ذلك في موضعه في مسئلة انفعال القليل هذا مع ما ذكرنا آخرا في الرواية السابقة ومنها قوله في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر فانه يصدق على ماء المطر الواقع على سطح الحوض انه راى الحوض فطهر وفيه ان الرؤية كناية عن الملاقاة ورؤية كل جزء توجب طهارته لا طهارة ما عداه ودعوى صدق ملاقاة المجموع بملاقاة جزء منه فيطهر المجموع بعد تسليم كونه على وجه الحقيقة دون المسامحة معارضة بانه يصدق على الجزء الاخر انه لم يره المطر فلم يطهر ظ الرواية اناطة الطهارة وجودا وعدما بالرؤية فان المبتدأ متضمن لمعنى الشرط لا يرد ان هذا من باب مفهوم الصفة ومنها قول ابي جعفر فيما ارسله في اول المختلف عن بعض العلماء عن ابي جعفر مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره وتقريبه لا ننده وردها كما في المرسلة ومنها قوله في صحيحة ابن بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ما غير طعمه او ريحه فينزح حتى يذهب الريح ويطيب الطعم لان له مادة بناء على ان التعليل خاص بالفقرة الاخيرة اعني قوله فينزح او الجميع ما قبله فيشمل الاخيرة وعلى كل تقدير فيدل على كفاية زوال التغير في طهارة ما يتنجس بالتغير وله مادة من غير اعتبار امتزاجه بشيء من الماء او بماء معتصم اخر فاذا اكتفي بالاتصال في المتغير ذي المادة اكتفي في غيره من المياه النجسة بغير التغير باتصالها بماء معتصم وفيه ما مر في تطهير الجاري من اجمال الرواية واحتمال رجوع العلة الى ذهاب الوصف بالنزح الثالث فحوى الاتصال الاتحاد والماء الواحد لا يختلف حكمه وفيه انه ان اريد بالاتحاد اتحاد السطح فالكبرى ممنوعة وان اريد الاتحاد في الاشارة اليهما فالصغرى ممنوعة الرابع ان الاتصال يوجب اختلاط بعض اجزاء الكر ببعض اجزاء المتنجس فاما ان يرتفع النجاسة من النجس او يتنجس جزء الكر والثاني مخالف لادلة عدم انفعال الكر فتعين الاول فاذا طهر الجزء طهر الجميع لعين ما ذكر وفيه منع الملازمة الاخيرة فان طهارة الجزء المختلط بالاختلاط المنفي في الباقي لا يوجب طهارته وان اريد بالاختلاط مطلق الاتصال كان الاكتفاء به عين النزاع وما الفرق بينه وبين ما لو تغير بعض الكثير دون بعضه الباقي على الكثرة هذا خلاصة ما ذكروا في الكفاية الاتصال وقد ذكر شارح الروضة وجوها لابطال اعتبار الامتزاج التعين بذلك كفاية الاتصال والاصل في ذلك قول المنتهى فيما تقدم من كلامه في الغديرين المتواصلين ان في بقاء النجس منهما على نجاسته نظرا للاتفاق على طهارة النجس بالقاء كر والتخلل ممتنع والاتصال موجود هنا انتهى وعمدة تلك الوجوه ما اخذه بعض الافاضل من كلامه احدها انه لو اعتبرت الممازجة فاما ان يراد امتزاج الكل بالكل او البعض بالبعض اما الاول ففيه اولا انه غير ممكن وثانيا انه غير ممكن الاطلاع عليه فالاصل بقاء النجاسة وثالثا ان جماعة من معتبري الامتزاج كالعلامة والشهيد وغيرهم حكموا بطهارة حياض الصغار المتصلة باستيلاء الماء من المادة عليها وبنجس كوز الماء النجس في الكثير ولو بعد مضي زمان وطهارة القليل بماء المطر بل ادعى السيوري والشهيد الثاني الاجماع على الثالث مع ان الامتزاج الكلي لا يحصل في شيء ورابعا ان الامتزاج ليس كاشفا عن الطهارة حين الملاقاة قطعا بل يتوقف عليه والمفروض ان الماء المعتصم يخرج عن كونه كرا او جاريا او غيثا قبل تمام الامتزاج الكلي وخامسا انه اذا القي النجس الكثير في المطهر القليل بحيث يستهلك فيه فاما ان يحكم بالنجاسة وهو خلاف الاصل والاجماع او بالطهارة وهو المطلوب وكذلك عكسه اذا استولى المطهر من مجاري متعددة بل دفعة وغاية ما يمكن ان يقال انه يطهر اجزاء المخالطة ثم وهكذا بالتدريج وفيه مع استلزامه المنع عن استعماله للاجزاء بلا دليل واختلاف الماء الواحد في السطح الواحد انه انما يتم اذا اجتمع الاجزاء المختلطة بحيث لا يتوسط بين الكر منها النجس وعلى ذلك فالمعلوم مع الاستهلاك خلافه واما الثاني فان اريد بالبعض مسماه فهو المطلوب او القدر المعين فلا بد من ان يبين او الاكثر بالاكثر تقريبا فلا دليل عليه مع ان الفرق بين الابعاض غير معقول مضافا الى عسر وكثير مما ذكر في الاول هنا والجواب انا نختار امتزاج

الكل

الكل من النجس بالبعض من الطاهر بحيث لو فرض للمتنجس لون زال بالماء الطاهر على ما ذكرناه في الاستدلال بمثل لانه النص والاجماع على طهارة المتغير من الجاري اذا زال تغيره بممازجة بعضه الاخر والتغير قد يكون خفيفا بل يكون دائما كذلك في اخر ازمنة وجوده المشرف على الزوال ومن المعلوم ان هذا التغير يحصل بامتزاج شيء قليل من الماء المعتصم فيكفي لتطهير الاكرار المتنجسة ما يكون نسبته اليها كنسبة الجزء للمعتصم الطاهر الى المتغير في المثال المذكور ولو فرض عدم العلم بهذا فلا مانع عن التزام بقاء النجاسة ومما ذكرنا يظهر ان طهارة الكوز من الماء النجس بالغمس او طهارة ما في الحياض باستيلاء الماء من المادة عليها وحصول التطهير بماء الغيث لا يرد نقضا على القائل بالامتزاج واما خروج الماء المعتصم عن عنوانه عن الكرية والجريان قبل الامتزاج التام فغير مسلم للاجماع على عدم انفعاله ما لم ينقطع عن الكر بالمرة وقد حكموا بطهارة الجبوب المتنجسة اذا انقعت في الكر مع ان اجزاء الكر المتخللة بين اجزاء الحبوب بسبب ما اشتد اتصالا بالكر من الاجزاء المتخللة من الكر في الماء المتنجس مع ان انفعال المطهر بالتطهير لا يمنع عن التطهير كما في الماء القليل الذي يقع على موضع في الثوب النجس ثم ينتقل منه الى موضع اخر منه فان المعتبر الطهارة قبل التطهير مع ان الماء سريع النفوذ في الماء فيطهر الجزء النجس الملاقي له قبل التخلل بين اجزاء الكل واما اختلاف الماء في السطح الواحد فلم نجد دليلا شرعيا على امتناعه والثابت من النص والاجماع امتناع اختلاف المائين مع شيوع احدهما في الاخر وقد ذكر في شرح الروضة وجوها اخر لرد القول بالامتزاج لا يخفى ضعفها على ما ذكرناه في الجواب عن الوجه المذكور بقي هنا امور **الاول** ان من لم يقل بالامتزاج بين معتبر لصدق الاتحاد العرفي على مجموع الطاهر والنجس كما هو ظ الروضة وبين مكتف بمجرد الملاقاة كظاهر المغتفر ولازمه طهارة الكوز من الماء النجس بسبب مسه شيء في الكر فضلا عن غمسه فيه وليس بابعد من التزام طهارة النجس الكثير بقطرة او قطرات من المطر وقد يذكر هنا تفصيل بين الجاري وماء الحمام وبين غيرهما فيشترط الامتزاج في الاخير ونسب الى ظ المنتهى والنهاية والتحرير والموجز وشرحه حيث حكموا بالطهارة بتواصل الغديرين دون عدم في الجاري بانه يطهر بالتدافع والتكاثر واعتبروا في طهارة ماء الحمام استيلاء الماء من المادة عليه اما مطلقا كما في كتب العلامة او مع عدم تساوي السطح الطاهر والنجس كما في الاخير وفيه ان الظاهر انه لا قائل بكون حكم ماء الحمام اغلظ من غيره واما الجاري فليس له عند العلامة عنوان مستقل بل الاعتبار عنده بالكرية وقد صرح في المنتهى بان تطهير الجاري باكثار الماء الواقع حتى يزول التغير ويطهر الكثير المتغير بالقاء كر عليه فعمه من المطلق بحيث يزول تغيره واستدل في المسئلة بان الطاري لا يقبل النجاسة والتغير مستهلك واما الموجز وشرحه فصرحا بعدم الفرق بين ماء الحمام وغيره من الحياض الصغار وقد يعكس بعض المعاصرين هذا التفصيل فيخص الامتزاج بغير الجاري وماء الحمام ولم يعتبره فيه لاجل صحيحة ابن بزيع المتقدمة الواردة في ماء البئر ومرسلة الكاهلي كل ماء يراه ماء المطر وقوله ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وهو ضعيف ايضا لما عرفت من عدم تمامية هذه الوجوه **الثاني** قد يقال ان اشتراط الامتزاج عند القائلين به مختص بما اذا لم يلق الكر دفعة والا فالقاء الكر دفعة مغن عن الامتزاج لدعوى الاجماع او الاتفاق كما في المنتهى وعن المختلف على حصول التطهير بالقاء الكر دفعة ويؤيده دعوى الاجماع على كفاية كر لا اكرار متعددة بناء على ان الغالب عدم تحقق الامتزاج وفيه ان هذا تخرص اذ لا دليل على ذلك بعد ظهور كلامهم في ان الامتزاج شرط اخر غير الدفعة ومقتضى استدلالهم عليه باستهلاك النجس كما عرفت ظ في عدم الاستغناء عنه بالدفعة وما ذكر من الاجماعات على شرط الطهارة بالقاء الكر دفعة وارد اما في القليل النجس واما في الكثير المتغير ولا ريب انهم اعتبروا في الثاني زوال التغير بالالقاء ولا يكون ذلك الا بالامتزاج واما الاول فلا ينفك عن الامتزاج ايضا ويؤيده ما تقدم من تردد العلامة قدس سره في كرية الكر الواقع في احد جوانب الكثير النجس مع عدم شياعه فيه مع ان الظ ان اعتبار الدفعة اما لاجل عدم اختلاف سطوح الكر الملقى كما يشهد به بعض من تقدم كلامه وظهر من كثير من كلمات القائلين بها واما لاجل حصول الامتزاج بها واما لاجل النص وفتوى الاصحاب وعدم اغنائها عن الامتزاج ظ على الاولين واما الاخير فقد عرفت ان الدعوى غير مسموعة نعم يمكن بل يجب ان يقال بالعكس وهو ان الامتزاج بالماء المعتصم مغن عن الدفعة على القول باشتراطها لاجل حصول الامتزاج **الثالث** انك قد عرفت ان المعتبر امتزاج جميع النجس مع المسمى الكثير الطاهر ولو اقل قليل منه لان دليل الطهارة جار فيه ويظهر من كاشف اللثام في مسئلة تطهير الجاري انه لا بد على القول بالامتزاج من امتزاج النجس بتمام الكر وفيه نظر لان مناط الطهارة امتزاج النجس بماء معتصم سواء كان كرا ام جزء كر واعلم ان الماء القليل لا يطهر بالتتمة كرا على الاشهر بين المتأخرين بل المشهور لاصالة بقاء النجاسة السالمة عما يرد عليه عدا ما يتخيل من ان الاصل المذكور معارض باستصحاب طهارة المتمم بالكسر المستلزمة لطهارة النجس للاجماع على اتحاد حكم المائين فيرجح عليه لاعتضاده بقاعدة الطهارة او يرجع اليها بعد تساقطهما وما اشتهر حتى ادعي الاجماع عليه من قوله اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وما ذكره علم الهدى من الاجماع على ان الماء المعلوم وقوع النجاسة فيه المشكوك في سبقها على الكرية ولحوقها محكوم بالطهارة فلولا طهارة النجس بالتتميم كرا لم يكن لذلك وجه وفي الكل نظر اما استصحاب الطهارة للمتمم ففيه اولا انه ان اريد الاجماع على عدم تبعض الماء المتصل من حيث الطهارة و

النجاسة فقد عرفت منعه في مسئلة اعتبار الامتزاج وان اريد الاجماع على عدم امتزاج المائين ففيه ان الامتزاج فيما نحن فيه غير موثر في
التطهير والتنجيس باتفاق الكل وان اريد عدم تبعض حكم المائين القليلين المتصلين ففيه ان نظيره موجود في الماء القليل الوارد على الماء
النجس اذا لم يجعله كرا فان الوارد على النجاسة لا ينفعل عند السيد والحلي مع انه لا يوجب طهارة ما ورد عليه باعترافهما وما اعتذر به
بعضهم عن ذلك بانهم يعتبرون في بقاء الوارد على الطهارة عدم استقراره قد عرفت ما فيه سابقا وكذا الماء الملاقي للماء النجس ولم يكن واردا
بناء على مذهب العماني ومن تبعه فان الظ انهم لا يقولون بتطهير النجس بمجرد ذلك وان اريد الاجماع على عدم تبعض في نفس هذه المسئلة لان
العلماء بين قولين ففيه انه لم يثبت الاجماع على بطلان القول الثالث فلا مانع منه اذا اقتضاه القواعد والاصول كما بين في الاصول واما ثانيا فلانه
لو سلم الاجماع على الاتحاد كان المسلم منه ذلك مع الامتزاج اذ مع فرض التمايز فقد عرفت في تطهير القليل انه لا مانع من تعدد حكم المائين المتواصلين
والمفروض ان الامتزاج هنا ملغى وغير موثر في التطهير والتنجيس اجماعا والمدعى تاثير مجرد تواصلهما في التطهير واما ثالثا فلانه لا مسرح للاصل
مع مفهوم قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فانه صادق على الماء المتمم انه قليل لاقى نجسا ودعوى ان ملاقات القليل لهذا الماء وان كانت منجسة
بحكم المفهوم الا انها علة لعدم الانفعال لحصول الكرية بمجرد الملاقات فلا مرجح لاحد معلولي الملاقات اعني الانفعال على الاخر وهو عدمه مدفوعة
بان الملاقات ليست علة لعدم الانفعال بل علة للكرية المانعة من الانفعال واذا كان الشيء علة تامة للشيء استحال ان يكون علة لمانعه
اذ بمجرد وجودها يحصل المعلول فلا مسرح لوجود المانع فلا بد من رفع اليد عن ما نعية الكر في هذا المقام وتخصيص ما نعيتها بما اذا لم يحصل
بالملاقات بل كانت قبلها وان شئت قلت ان ظاهر الروايات سبق الكرية على الملاقات ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لمنع كون القليل ملاقيا للنجس
اذ بمجرد الملاقات يزول النجاسة فان الملاقات بنفسها لا يزيل النجاسة بل باعتبار حدوث الكرية والمفروض ان الملاقات علة تامة لها فلم
لتنجس الماء الطاهر فيصير المجموع نجسا واما الحديث ففيه اولا ضعف السند ودعوى الحلي اجماع المؤالف والمخالف عليه موهونة بما ذكره
المحقق قده من انه لم يذكره من الخاصة الا جماعة مرسلين له ولم يعمل به من المخالفين الا ابن حي وفي كره ان هذا الخبر لم يثبت عندنا وفي الذكرى انه
عامي ولم يعمل به غير ابن حي واما الاجماع الذي ادعاه الحلي فهو ايضا قاصر عن جبر سند الخبر لان هذا القول لم يعرف من قبل السيد ولا من بعده
الا جماعة نعم عمل المتكرر من الاخبار الاحاد به يوجب جبرا له لكنه لا يبلغ حدا يطرح مع عموم ما انفعال الماء القليل وثانيا ضعف دلالته على المدعى
فان الظ من قوله لم يحمل خبثا بمقتضى كونها جملة فعلية تجدد الحمل وحدوثه فكانه قال لم يحدث فيه حمل الخبث لانه ينفي عنه صفة الحاملية
ولو كانت موجودة سابقا فيتحد معنا مع الروايات الصحيحة المشهورة اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء ولذا فسر الشيخ في موضع من التهذيب والاستبصار
قوله اذا كان الماء اكثر من راوية لم ينجسه شيء بقوله لم يحمل خبثا وذكر ايضا في مسئلة ان الجاري لم ينفعل بعد الاستدلال عليه بما دل على جواز
البول فيه لانه لا يحمل خبثا وثالثا بمعارضته مع ما دل على تنجس القليل بملاقات النجاسة الشامل للقليل المتمم فان تخصيصه بما اذا لم يمكن ملاقاته سببا
لبلوغ الكرية ليس باولى من اطراح هذا الفرد من عموم الرواية اما بحمل قوله لم يحمل على عدم حدوث النجاسة فيه فلا يشمل عدم بقائه لو كان حادثا
من قبل او بتقييد الماء بالطاهر هذا بناء على اعتبار طهارة المتمم واما من لا يعتبرها فهو وان لم يرد عليه عموم انفعال القليل لكنه يرد عليه في
مقام المعارضة ما دل على نجاسة ما يجتمع في الحمام من غسالة اليهود والنصارى واولاد الزناء وهو شر منهم المعتضد بسيرة المسلمين على الاجتناب عن
ما اجتمع من المياه النجسة وعموم قوله في رواية السكوني الماء يطهر ولا يطهر خرج منه تطهيره بما معتصم يتصل به او يمتزج معه وقوله سبحان الله
كيف يطهر من غير ثم واما الثالث فقد اجاب عنه في المعتبر بان الماء المشار اليه يحكم بطهارته لا لان البلوغ كرا يرفع ما كان فيه من النجاسة بل لان
في الاصل طاهر والنجاسة المشاهدة كما يحتمل ان يكون منجسة لوقوعها قبل الكرية يحتمل ان لا يكون منجسة بان يقع بعد البلوغ فالنجاسة مشكوك فيها
والترجيح بجانب اليقين انتهى فان قلت هذا الماء البالغ كرا الذي يوجد فيه النجاسة لم يكن مسبوقا بالطهارة انما المسبوق بها الماء المردد بين هذا
الكر والاقل منه وقد ثبت من الادلة مثل قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه وقوله في الماء الذي يقع فيه النجاسة انه لا يتوضأ منه الا ان يكون
كثيرا قدر كر ان ملاقات الماء للنجاسة مقتضية لتنجسه والكرية مانعة مع ان الكرية شرطا كان للطهارة او مانعا عن النجاسة امر وجودي والاصل
القلة فكان الماء المشكوك في كريته اذا اصابته نجاسة حكم بنجاسته على ما اعترف به المحقق قده في المعتبر في الفرع التاسع من فروع مسئلة القليل
مستدلا بان الاصل القلة فكذلك فيما نحن فيه حيث ان الماء الملاقي للنجاسة مشكوك الكرية والقلة فالاصل قلته والاصل وارد على
اصالة طهارة الماء كما في الفرع المذكور قلت ان الملاقات التي هي سبب للنجاسة لم يحرز وقوعها قبل الكرية فالاصل عدمها قبلها و
الحاصل ان هنا حادثين مجهولي التاريخ فيرجع الى اصالة طهارة الماء وقاعدتها فان المقام حقيق به واجاب بعض المعاصرين بان
الالتزام بعدم طهارة للماء المذكور ليس منكرا فلا يحكم عليه بالطهارة ولا النجاسة فهو لا ينجس الطاهر ولا يطهر النجس كما في المشكوك

كرّيته اذا لاقته النجاسة على وجه قوي اذ كما ان الكرية شرط وقد شك فيها فكذلك الطهارة شرط وقد شك فيها مع امكان الفرق بان الشرط
عدم العلم بالنجاسة قبل البلوغ لا الطهارة انتهى وفيه ان السيد ادعى الاجماع على الحكم بطهارة الماء المذكور وقد اعترف بهذا الحكم من
خالف في المسئلة كالفاضلين والشهيد واما الماء المشكوك في كريته فلا معنى للتوقف فيه لان المرجع فيه اما اصالة عدم الكرية او اصالة بقاء
الطهارة وتساقطهما والرجوع الى قاعدة الطهارة واما قوله اذ كما ان الكرية شرط الخ فلم احصل معناه فان الكرية شرط مخالف للاصل فالاصل
عدمها عند الشك والطهارة اما شرط لدفع الكر النجاسة لكنه مطابق للاصل والاصل بقائها عند الشك ولا حاجة الى ما ذكره من الفرق
مع ان فيه ما فيه وما كان منه اي من الماء المحقون يبلغ من حيث الوزن والمساحة كرا فصاعدا لا ينجس الا ان يغير عين النجاسة ولو في ضمن المتنجس احد
اوصافه على التفصيل المتقدم في الجاري بلا خلاف نصا وفتوى الا ما توهمه عبارة المفيد وسلار على ما ياتي وظاهر النص والفتوى كون الكرية نعتا
مانعا عن نجاسة الماء اما النص فلان المستفاد من الصحيح المشهور اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه ان الكرية علة لعدم التنجيس ولا نعني بالمانع الا ما يلزم من وجوده
العدم واما قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه وقوله في صحيحة حريز كلما غلب الماء ريح الجيفة فتوضأ واشرب ونحو ذلك
فهي وان كانت ظاهرة في كون القلة شرطا في النجاسة بناء على ان القليل هو المخرج عن عمومه فلا بد من احرازها في الحكم فاذا شك في كون ما
خاص قليلا او كثيرا وجب الرجوع الى تلك العمومات الا انه لما دل لنا اخبار الكر كما تقدم على كون الكرية مانعة ونفس الملاقات سببا بل هذه
الاخبار بنفسها دالة على هذا المعنى حيث ان الخارج منها هي القلة وهي امر عدمي باعتبار فصلها يرجع الامر بالاخرة الى مانعية الكثرة التي هي مفاد
اخبار الكثير فكان اللازم تقييد الماء في هذه الاخبار بالكثير وجعل الكثرة جزءا داخلا في موضوع الماء المحكوم بعدم الانفعال فتلك
العمومات ليست من قبيل ما كان من عنوان العام مقتضيا للحكم وعنوان المخصص مانعا هذا كله مضافا الى ما دل بعمومه على انفعال الماء
خرج منه الكر مثل قوله في الماء الذي يدخله الدجاجة الواطية للعذرة انه لا يجوز التوضي منه الا ان يكون كثيرا قدر كر من الماء وقوله
فيما يشرب منه الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه فان ظاهرهما كون الملاقات للنجاسة سببا لمنع الاستعمال والكرية عاصمة ومن هنا
يظهر انه لا بد من الرجوع الى اصالة الانفعال عند الشك في الكرية شطرا او شرطا وسببا ضعف ما يحتمله بعضهم في هذا المقام سواء شك في
مصداق الكر كما اذا شك في كرية ماء مشكوك المقدار غير مسبوق بالكرية ام في مفهومه كما اذا اختلف في مقدار الكر او في اعتبار اجتماعه او
استواء سطوح اجزائه ولم يكن هناك اطلاق في لفظ الكر ونحوه يرجع اليه ووجه الرجوع الى العموم في الاخيرين واضح لان الشك في التخصيص
وكذا الوجه في الرجوع اليه مع الشك في المصداق اذا كان الماء مسبوقا بالقلة لاستصحاب عدم الكرية ومثل هذا الاستصحاب وان كان محلا
عند التدقيق لعدم احراز الموضوع فيه الا ان الظ عرفا من ادلة الاستصحاب شموله له واما اذا لم يكن مسبوقا بالكرية اما لفرض وجوده دفعة واما للجهل
بحالته السابقة لتراقب حالتي الكرية والقلة عليه فقد يتامل في الرجوع فيه الى العمومات بناء على ان الشك في تحقق ما علم خروجه كما في قوله اكرم العلماء
الا زيدا اذا شك في كون عالم زيدا او عمروا ولا يلزم من الحكم بخروجه مجاز او مخالفة ظاهر مع وجه القرينة الا ان الاقوى فيه الرجوع الى العموم اما
لان اصالة عدم الكرية وان لم يكن جارية لعدم تحققها سابقا الا ان اصالة عدم وجود الكر في هذا المكان يكفي لاثبات عدم كرية هذا الموجود بناء على
القول بالاصول المثبتة واما لان الشك في تحقق مصداق المخصص يوجب الشك في ثبوت حكم الخاص له والاصل عدم ثبوته فاذا انتفى حكم الخاص
ولو بالاصل ثبت حكم العام اذ يكفي في ثبوت حكم العام عدم العلم بثبوت حكم الخاص دون العكس فتامل والفرق بين المثال وما نحن فيه ان في المثال
بين المتباينين وفيما نحن فيه بين الاقل والاكثر والمتيقن خروج المعلوم واما لان عنوان المخصص في المقام من قبيل المانع عن الحكم الذي اقتضاه عنوان
العام فلا يجوز رفع اليد عن المقتضي الا اذا علم بالمانع ومع الشك فالاصل عدم المانع وان كان ذات المانع كالكرية فيما نحن فيه غير مسبوق بالعدم و
الفرق بين ما نحن فيه وبين المثال ان عنوان المخصص في المثال ليس من قبيل المانع بل هو قسيم فكان العام منه مع قطع التكلم منقسم الى قسمين كل منهما يقتضي حكما
مغايرا لما يقتضيه الاخر ولاجل بعض ما ذكرنا افتى جماعة كالفاضلين والشهيد بنجاسة الماء المشكوك في كريته نظرا الى اصالة عدم الكرية
الحاكمة على استصحاب طهارة الماء ويمكن حمل كلامهم على الغالب وهو البلوغ تدريجا فلا يشمل ما لم يكن مسبوقا بالقلة نعم احتمل في موضع من المنتهى
الرجوع الى استصحاب الطهارة مستدلا عليه بقاعدة اليقين والشك ولعله لا يقتضاه بقاعدة ولا قاعدة اليقين جارية في الكرية غالبا بل
دائما كما عرفت ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض انه اذا شك في شمول اطلاقات الكر او اطلاقات القليل لبعض الافراد فالاصل يقتضي بالطهارة
وعدم تنجسه بالملاقات نعم لا يرفع الخبث به بان يوضع فيه كما يوضع في الكر والجاري وان كان لا يحكم عليه بالنجاسة بمثل ذلك بل يحكم بالطهارة فيؤخذ
منه ما ويرفع به الخبث على نحو القليل ولا مانع من رفع الحدث به لكونه ماء طاهرا والسر في ذلك ان احتمال الكرية كاف في حفظ طهارته و
عدم تنجسه ولكن لا يكفي ذلك في الاحكام المتعلقة بالكر كالتطهير به من الاخباث بوضع المتنجس في وسطه ونحو ذلك ثم جواز التطهير به على هذا النحو

انتهى وظ كلامه بقرينة ذكره في ذيل اعتبار تساوي السطوح في الكر ان مراده الشك في شرط اعتصام الكر وانفعال القليل وهو الوجه الثاني
من وجوه الشك الثلثة التي ذكرناها وقد عرفت انه لا اشكال في وجوب الرجوع فيه الى عموم الانفعال وكانه تخيل تبعا لصاحب المدارك ان كلا من
القلة والكثرة امران وجوديان لابد من الرجوع عند تردد الماء بينهما الى ما يقتضيه الاصل في احكام القليل والكثير الا ان صاحب المدارك رجع الى
الاحتياط لكونه الاصل عنده فيما لا نص فيه وانت خبير بان القليل مع انه امر عدمي باعتبار فصله العدمي لم يترتب في الادلة حكم عليه وانما رتب على
ما ليس بكر كما يستفاد من قوله ع الا ان يكون كثيرا قدر كر وقوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء الدال على كون السبب في عدم الانفعال الكرية فمع
الشك فيه يحكم بعدم المسبب لاصالة عدم السبب ونظير ذلك ما زعمه بعضهم في التذكية والموت من وجوب الرجوع الى الاصول في الاحكام اذا شك
فيهما وبالجملة فلا ينبغي الاشكال في الحكم بالنجاسة مع الشك في الكرية مطلقا نعم هذا الحكم في الصورة الاخيرة لا يخ عن اشكال وان ذكرنا الوجه فيها
بقي الكلام في مسئلة عنونها متاخروا المتاخرين واطالوا فيها الكلام وهي انه هل يشترط في موضوع الكر او حكمه تساوي سطوحه ام لا والاصل
في ذلك على ما في كلام العلامة قده في كره حيث قال لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا ان اعتدل الماء والا ففي حق السافل فلو نقص الاعلى عن كر
نجس بالملاقاة ولو كان احدهما نجسا فالاقرب بقائه على حكمه مع الاتصال وانتقاله الى الطهارة مع الامتزاج انتهى وظاهره ان السافل
لا يقوي العالي ولا يعصمه نعم يتقوى ويعتصم به سواء كان العالي كرا ام متمما له ومراده بالاتحاد في حق السافل وعدمه في العالي الاتحاد من حيث
الحكم والا فلا يتصور حصول موضوع الاتحاد من احد الطرفين بل لابد اما من الالتزام عدم الاتحاد العرفي مع عدم الاعتدال مطلقا خرج
ذلك السافل واما من الالتزام الاتحاد مطلقا خرج العالي وتبعه على ذلك الكركي في الدروس حيث قال لو كان الجاري لا عن مادة ولاقته النجاسة
لم ينجس ما فوقها مطلقا ولا ما تحتها اذا كان جميعه كرا فصاعدا الا مع التغير انتهى فحكم بتقوي السافل بالعالي القليل المتمم له ثم ذكر بعد ذلك
اتحاد الواقف مع الجاري المساوي او العالي لو كالفوارة دون السافل فالمجتمع من العبارتين ما تقدم عن التذكرة فتم ومثلها ط كشف الالتباس
في الغديرين المتواصلين بل الموجز لكنهم قدس الله اسرارهم خالفوا ذلك في مادة الحمام فاشترطوا فيها الكرية معللا ذلك بانفعالها
بنجاسة السافل لو لم يكن كرا ويستفاد هذا القول ايضا من اعتبار الدفعة في القاء المطهر بناء على ما في شرح الروضة من ان الوجه في
ذلك انه لا يختلف سطوح الماء فينفعل السافل ويظهر ايضا من جامع المقاصد عند منافشته في قول الذكرى ويطهر بالقاء كر فكر الخ قال في
عدم الحمام كالجاري انما كانت له مادة هي كر فصاعدا انتهى فان ظاهره عدم تقوم السافل بالعالي القليل في الحمام الذي هو ابين الامر من
غيره وقال في كري و الاظهر اشتراط الكرية في المادة حملا للمطلق على المقيد ثم قال وعلى القول باشتراط الكرية بتساوي الحمام وغيره في حصول
الكرية الدافعة للنجاسة وعلى العدم فالاقرب اختصاص الحكم بالحمام لعموم البلوى وانفراده بالنص انتهى وتبعهما في ذلك مع سد جيب قال في
شرح العبارة المتقدمة اشتراط الكرية في المادة انما هو مع عدم استواء السطوح بان يكون للمادة علو واسفل مع اشتراط القاهرية
بفوران ونحوه في هذا القسم اما مع استواء السطوح فيكفي بلوغ المجموع كرا كالغديرين اذا وصل بينهما بساقية فتحصل للعلامة والشهيد
قولان اختارتا بينهما مع صد ولهما قول ثالث يظهر من كلماتهما كبعض كلمات المعتبر والمنتهى قال في المعتبر الغديران الطاهران اذا وصل
بساقية صارا كالماء الواحد فلو وقع في احدهما نجاسة لم ينجس ولو نقص كل منهما عن الكر اذا كان مجموعهما مع الساقية كرا فصاعدا انتهى
وفي المنتهى لو وصل بين الغديرين بساقية اتحدا واعتبر الكرية فيهما مع الساقية جميعا وقال في القواعد لو اتصل الواقف بالجاري
لم ينجس بالملاقاة انتهى نعم فيه وفي صك بعد علو القليل واما الشهيد قده فقد اكتفى في اللمعة في تطهير القليل النجس بملاقاته
كرا من غير تقييد بعدم علو النجس فاذا كان السافل دافعا للنجاسة عن العالي فهو اولى بدفعها عنه نعم لا يظهر من هذا الكلام حكم ما لو كان
المجموع كرا ويمكن استفادة هذا المذهب من عبارة الدروس المتقدمة التي ذكرنا انها موافقة للتذكرة فان الحكم بعدم انفعال الجاري
لا عن مادة اذا لاقى جزءه المتوسط بين ما فوقه وما تحته اذا كان المجموع كرا لا يكون الا مع تقوم الجزء الاوسط الملاقي بما هو اسفل منه
الا ان يفرض العلو على وجه قيام بعض اجزائه على بعض كالعمود او شبهه فان هذا ليس من مختلف السطوح وذكر في الموجز وشرحه ان الجاري لا عن مادة
الملاقي للنجاسة ان كان قليلا انفعل سافله فقط وان كان كثيرا لم ينفعل عاليه ولا سافله لكن ذكر في مادة الحمام انها لو لم يكن كرا انفعلت
بنجاسته وهذا مناف بظاهره للاول وممن صرح باطلاق الفتوى من الطرفين شيخنا الشهيد الثاني قده في الروض فقال بعد كلام له في هذا الباب
وتحرير هذا المقام ان النصوص الدالة على اعتبار الكثرة مثل قوله ع اذا كان الماء قدر كر وكلام اكثر الاصحاب ليس فيه تقييد الكر المجتمع بكون
سطوحه مستوية بل هو اعم منه ومن المختلفة كيف اتفق انتهى وذكر بعد ذلك ايضا ما هو اصرح من ذلك في التعميم لتساوي السطوح ومختلفها
وتبعه في ذلك سبطه السيد في المدارك نعم خالفه في ذلك والده المحقق قده في المعالم فلم يستبعد اعتبار المساواة قال لان ظاهر اكثر الاخبار المتضمنة

لاشتراط الكر والكثرة اعتبار الاجتماع في الماء وصدق الواحد والكثير عليه وفي تحقق ذلك مع عدم المساواة في كثير من الصور نظر والتمسك في عدم
اعتبارها بعموم ما دل على عدم انفعال مقدار الكر باطلاقات مدخول لانه من باب المفرد المحلى وعمومه ليس بالوضع بل باعتبار منافاة عدم
ارادته للحكمة وهي انما يتصور مع عدم احتمال العهد وتقدم السؤال عن بعض افراد المهية عهدا فان ظاهر النص السؤال عن الماء المجتمع
نعم يثبت العموم في ذلك المعهود باول ما يندفع به محذور منافاة الحكمة وربما يتوهم ان هذا من تخصيص العام بسبب خاص وقد عرفت انه لا عموم
فيه على وجه يتطرق اليه التخصيص انتهى **اقول** ولا اشكال في ان المناط في عدم انفعال الماء ليس الا مجرد كون الماء المتصل الواحد كرا واما احتمال
مدخلية هيئة خاصة من الاجتماع او غيره فلا يصغى اليه ومنع العموم في الاخبار خصوصا ما لم يكن منها مسبوقا بسؤال يمكن دعوى تخصيص الكلام
لو تخصصه به لا وجه له وتبادر بعض الهيئات مثل الاجتماع في محل واحد مع تساوي السطوح او غير ذلك عن قبيل تبادر ما حضر في الذهن من
افراد المطلق لانسه به بسبب من الاسباب كخصوص الماء الصافي في الذهن من لفظ الماء او ما كل بلدة في ذهن اهلها ولا اعتبار بهذا اصلا ولا
يكاد يسلم عنه مطلق فالواجب تشخيص موارد الوحدة واناطة الحكم بها لا بتساوي السطوح واختلافها فرب ما مختلف السطوح يعد ماء
واحدا فان الجاري لا عن مادة على ارض منحدرة لا يعد كل جزء منه ماء مستقلا لعدم مساواة سطحه لسطح الجزء الاخر ومن هنا الزم في لك القائل
بعدم تقوي الاعلى بالاسفل بلزوم نجاسة نهر عظيم يجري لا عن مادة على ارض منحدرة وربما الزم بعضهم على ما حكي كون اجزاء هذا الماء لعدم
استواء سطوحها بمنزلة مياه منفصلة وبانه ينفعل جميع اجزائه عند وصول الماء النجس اليها لا للاتصال لانه مع اختلاف السطوح في حكم
الانفصال وبنى ذلك على اختصاص ادلة انفعال القليل بالماء المجتمع لا مطلق المنفصل والا ينجس الاعلى بملاقاة الاسفل اذا لم يبلغا كرا وفيه
ما فيه وبالجملة فالاتحاد الحقيقي العرفي مع اختلاف السطح في بعض الصور مما لا يقبل الانكار اذا عرفت ما ذكرنا من ان المناط في اعتصام الماء
المتصل البالغ هي الوحدة العرفية فاعلم ان اجزاء الماء المتصل بعضها ببعض اما ان يتساوى السطوح واما ان يختلف وعلى الثاني اما ان يكون الماء
ساكنا بان يجلس الماء في اناء موضوع لا على الاستقامة واما ان يكون جاريا وعلى الثاني اما ان يكون الاختلاف على وجه التسنيم كالمنصب من ميزاب
او جدول قائم واما ان يكون على وجه الانحدار بان يجري على ارض منحدرة وعلى التقديرين اما ان يبلغ احد المختلفين كرا واما ان لا يبلغ الكر
الا المجتمع منها فهنا اقسام **الاول** متساوي السطوح والظ عدم الخلاف في تقوي بعضه ببعض عدا ما تقدم عن ظ صاحب لم من دعوى
انصراف اطلاق ادلة الكر الى الماء المجتمع المتقارب الاجزاء وظ مفهوم ما دل على اعتبار المادة المنصرفة الى الكر في اعتصام الحمام بدعوى
شموله لصورة تساوي المادة وذيها لكن دعوى الاختصاص في الاول كالشمول في الثاني ممنوعة جدا ولذلك قيد جامع المقاصد اطلاق القواعد
اعتبار الكرية في مادة الحمام بما اذا لم يتساو السطحان نعم لا يكفي بلوغ المجموع كرا كالغديرين المتواصلين بساقية وكيف كان فالاقوى التقوي لتحقق
وحدة الماء حتى لو كان الساقية بين الغديرين في غاية الدقة لان كل جزئين متصلين الى الماء يعد ان عرفا واحدا من الماء عرفا وكذا المتصل بهما اذا المتحد
المتحد عرفا متحد فجميع الماء وما يوهم اطلاق التعدد عليهما احيانا فوق انهما ماءان فهو جار في كل متصل واحد ككسر الحنطة فالتعدد باعتبار
لا يقبل الاتصال ولذا لا يطلق ذلك لو علم بكون احدهما سائلا من الاخر فليس اطلاق المتعدد عليها باعتبار قلة العرض في بعض سطحها والوحدة
باعتبار تساوي عرض جميع السطح ولذا لو فرض اناء من صفر او غيره مصنوع على هذه الهيئة كان اناء واحدا والماء المصبوب فيه ماء واحدا **الثاني**
ان يكون الاجزاء مختلفة السطوح مع سكون الماء كما لو حبس الماء في اناء مصنوع او موضوع على وجه يختلف سطوحه والظ هنا وحدة الماء لما
ذكرنا من اتحاد كل جزئين منه عرفا وكذا المتصل بهما ولذا لو فرض نقصان المجموع عن الكر حكم بنجاسة الاعلى بملاقاة الاسفل للنجاسة لان الثابت
عدم السراية الى الاعلى مع الجريان لا مع السكون **الثالث** مختلف السطحين على وجه التسنيم عدم كرية احدهما ففي عدم تقوي احدهما بالاخر
كما هو صريح جميع كلمات المحقق الكركي وظ بعض كلمات العلامة والشهيد او تقوي كل منهما بالاخر كما هو ظ بعض كلمات العلامة والمحقق على تقدير
شمول الغديرين المتواصلين لما نحن فيه وبعض عبائر الدروس والموجز وشرحه وصريح الشهيد الثاني في الروض وسبطه او تقوي الاسفل
بالاعلى دون العكس كما تقدم عن العلامة في كرة وبعض كلمات الشهيد في شرحه اقوال وربما يعترض على المفصل بانه ان ثبت اتحاد الماءين شرعا
وجب الحكم بتقوي كل منهما والا لم يحكم به اصلا ويمكن ان يبنى ذلك على كفاية احد الامرين في التقوي من الاتحاد كما في صورة التساوي
او القلبة والقهر كما في تقوي الاسفل بالاعلى القاهر عليه كما ذكر وانظر ذلك في رفع النجاسة حيثما اعتبر علو المطهر او مساواته وعلل ذلك
الالتباس بثبوت الاتحاد مع التساوي والقهر مع العلو فالدفع نظير الرفع ولعل منشأ ذلك لحوق التقوي بالمساوي فان العالي اولى منه بالتقوي كما
في صورة الرفع لكن يرد عليهم منافاة ذلك لاعتبارهم الكرية في مادة الحمام والاقوى في بادي النظر هو القول الاول لتحقق الاتحاد عرفا
بالتقريب المتقدم في اتحاد كل جزئين منفصلين وهكذا المتصل بهما مع ان اتحاد العالي مع عمود الماء النازل من الميزاب او الجدول القائم واضح

عرفا فيتحد حكما مع الماء المستقر في الاسفل بالاجماع خصوصا اذا كان اعلاه نازلا عن العالي فان دعوى الوحدة هنا اوضح ويؤيد الاتحاد قوله ع ماء الحمام
كماء النهر يطهر بعضه بعضا جعل مادة الماء بعضا من ماء الحمام مع نسبتها عليه وقوله ع في صحيحة داود بن سرحان هو بمنزلة الماء الجاري فان الظاهر رجوع
الضمير الى المجموع من المادة وما في الحياض وكذا قوله ع ماء الحمام لا ينجسه شيء واستدل المحقق الثاني على عدم التقوي بان الاعلى لا ينجس بنجاسة الاسفل اتفاقا
فلا يطهر بطهارته ويمكن التفصي عن ذلك بقيام الاجماع على عدم سراية النجاسة الى الاعلى في الابل ولا في غيره من المايعات ولو مع تحقق الوحدة كما هو
واضح عند العرف في الماء النازل شبه العمود من الميزاب فالاولى التمسك على عدم التقوي بما دل على اعتبار المادة في ماء الحمام للنص فاطلاقها بحكم الغلبة
الى الكر فان مفهومه عدم الاعتصام اذا كان المجموع كرا فاذا ثبت عدم اعتصام الاسفل بالاعلى في الحمام ثبت في غيره بالاجماع والاولوية فان الحمام اولى
بالتسهيل من غيره ولذا لم يعتبر المحقق الكركي في مادته بلوغها كرا لا في مجموعه مع انه يمكن عدم الحاجة الى الاجماع والاولوية بناء على ان المستفاد من القضية
الشرطية في قوله ع اذا كانت له مادة مع القول بمفهومها هنا اتفاقا علية المادة لاعتصام ماء الحمام فيتعدى بمقتضى العلة من منطوقها الى كل
قليل له مادة هي كر ومن مفهومها الى كل ما قليل لم يكن له مادة هي كر كما فيما نحن فيه واما التقوي المتقدم فهو ايضا ممنوع بان الاظهر في حكمة عدم انفعال
الكثير انتشار النجاسة في اجزائه وتوزيعها عليها فيستهلك فيه ولا يتقوى عليه وهذا مفقود مع علو بعضه بل الاولى على هذا تقوى
الاعلى لو لاقى نجسا بالاسفل لانتشار النجاسة منه الى المجموع دون تقوى الاسفل الملاقي وثانيا انها معارضة بما تقدم من دليل اعتبار
كرية العالي في تقوى الاسفل به هذا كله مع امكان حمل كلمات من حكم بتقوى الاسفل هنا على صورة العلو على وجه الانحدار ويكون الحكم في
المنسبح عندهم بمثل الميزاب شبيها بمادة الحمام التي هي كذلك غالبا وهذا ايضا جمع بين كلماتهم المتنافية ظاهرا كما عرفت فان ظاهرهم في
المعتبر والمنتهى عدم التسنيم **الرابع** هو القسم الثالث لكن مع كون العالي كرا وظاهر العبائر المتقدمة عن جماعة كالعلامة والشهيد في كتبه والمحقق الثاني
تقوى الاسفل به بل ربما ادعى بعض وحكي عن صاحب الدروس الاتفاق عليه لكنه مشكل لان العلامة في هي وكره مع اعتباره الكرية في مادة الحمام تردد
في الحاق غير الحمام به الا ان يراد الالحاق من حيث عدم اعتبار الدفعة في تطهيره ولان الشهيد في س وكري كما عن جامع المقاصد بعد حكمهما بتطهير
البئر بالامتزاج مع الكثير والجاري منعا تطهيرها لو تسنم الجاري والكثير عليه من فوق معللا بعدم الاتحاد في التسنيم ولان شارح ضه وجه حكم العلامة
فيه باعتبار الدفعة في الكثير الملقى على الماء النجس بانه لولاها لزم اختلاف سطوح الكثير عند القائه فينفعل ما نزل منه بملاقاة النجس وتقدم
عن صاحب المعالم ايضا ان اللازم على القول باعتبار تساوي السطوح في الكر اعتبار الدفعة في التطهير لئلا يختلف سطوح الماء الملقى ومن المعلوم
ان القول باعتبار الدفعة لا يختص بما اذا لم يرد المطهر على الكر ومقتضى ما تقدم من صاحب المعالم من دعوى انصراف الكر الى غير المجتمع المتفاوت على
الاعتصام هنا وكذا مقتضى استدلال المحقق على عدم تقوى العالي بالسافل بان العالي لا ينجس بنجاسته فلا يطهر بطهارته وشيء اد
كيف كان فلا يوجد في المقام دليل على الاعتصام ممن يعترف بعدم الوحدة في المسئلة السابقة لان كثرة العالي لا دخل لها في تحقق الوحدة ولا في
غلبته العالي على السافل في ذلك وما ورد من كفاية المادة في عدم انفعال الحمام مشكل لاحتمال اختصاص الحكم بالحمام ولذا قيل بعدم اعتبار الكرية فيها الا ان يقال
ان المستفاد منها كما تقدم عليه وجود المادة لعدم انفعال ماء الحمام فيتعدى الى كل ماء قليل له مادة متسنمة عليه هي كر فصاعدا والمادة لغة وعرفا
ما يستمد منه فيشمل الكر المتسنم ايضا هذا مضافا الى رواية ابن ابي يعفور ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا بناء على ان النهر هو الجاري ولو
عن نبع ومقتضى التشبيه ثبوت احكام كل من الطرفين للاخر فيثبت لماء النهر حكم ماء الحمام الا ما خرج بالدليل وضعف الرواية منجبر باشتهار مضمونها
مضافا الى ما عرفته من تقريب الوحدة في المسئلة السابقة بشهادة العرف ودلالة قوله ع يطهر بعضه بعضا على وحدة الماء وذيلها فيكفي عموم ما
دل على عدم انفعال الكر وتبقى الروايات مؤيدة **الخامس** اختلاف السطحين مع انحدار احدهما زائدا على ما يلحق عرفا بالمساوي مع كل منهما عن الكر وبطهر من
العبائر المتقدمة فيه ثلاثة اقوال التقوي من الطرفين وهو المستفاد من ظاهر عبائر جماعة تقدمت كالدروس والموجز وشرحه حيث حكموا بتقوي الاسفل
بالاعلى فيلزم العكس بالاجماع وهو صريح الروض والمدارك وربما ينسب الى اطلاق المعتبر والمنتهى في الغديرين المتواصلين بساقية وفيه تامل لامكان
دعوى ظهوره في التساوي وشبهه وعدمه مطلقا كما تقدم من ظاهر بعض كلمات العلامة والشهيد وجميع كلمات المحقق الثاني وتقوى السافل بالعالي
دون العكس كما تقدم ذكره وبعض عبائر س والموجز وشرحه بناء على عدم فرقهم بين الانحدار والتسنيم والاقوى هو القول الاول لان الظاهر
وحدة الماء عرفا فيشمله ادلة اعتصام الكر واما القول الثاني فالظاهر تفرد المحقق الثاني به على ما يقتضيه استدلاله بان عدم نجاسة العالي بالسافل
يقتضي عدم طهارته بطهارته واما العلامة والشهيد فكلامهما المتقدم في اعتبار كرية مادة الحمام الظاهر في عدم التقوي مطلقا مختص بما هو الغالب
في مادة الحمام من تسنمها بل لعل القول الثالث كذلك بناء على ظهور العالي والسافل في كلمات الاصحاب في التسنيم واعلم ان القليل المتغير لا يطهر
بزوال تغيره عن قبل نفسه اجماعا لان علة التنجيس فيه الملاقاة دون التغير وهي لم تزل واما الكر المتغير فالمشهور انه لا يطهر ايضا بزوال تغيره

من قبل نفسه ولا بتصفيق الرياح فيه ولا بوقوع اجسام طاهرة فيه تزيل تغيره من دون اتصاله بمعتصم او امتزاجه به لاستصحاب النجاسة خلافا لمن
المنكرين للاستصحاب بناء على تسميته ما نحن فيه عندهم بعموم الدليل وللامر بوجوب النزح في البئر المتغير حتى يزول تغيره بناء على انه حتى للانتهاء
دون التعليل خلافا للمحكي عن يحيى بن سعيد اما بناء على ما ذهب اليه في طهارة الماء باتمامه كرا كما بناه عليه بعض للمرسل المشهور اذا بلغ الماء كرا
لم يحمل خبثا بناء على ان الخارج من ذلك حال تغير الكر فيدخل ما بعده في العموم او فرض نصفي كر زال تغيرهما فاجتمعا وان ثبت هنا ثبت في غيره
بالاجماع ولذا ذكر صاحب ك وجماعة تبعا للمحقق في المعتبر ان هذا لازم القول بتطهير البلوغ او لقاعدة الطهارة بناء على عدم جريان استصحاب النجاسة
لان موضوع النجاسة هو المتلبس بالتغير او المردد بين ما حدث فيه التغير في زمان وما تلبس به وعلى التقديرين فلا يعلم بقاء الموضوع الذي هو شرط
في جريان الاستصحاب وللاخبار الظاهرة في اعتبار فعلية التغير في النجاسة مثل قوله كلما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضأ واشرب وقوله ع لا باس
اذا غلب لون الماء لون البول وقوله ع ان كان النتن الغالب على الماء فلا توضأ ولا تشرب ونحو ذلك ويكون كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع للتعليل
او للانتهاء مع استظهار دخولها على العلة الغائية مثل قوله تفكر في العبارة الى ان تفهمها ويرد الاول مضافا الى فساد المبنى كما تقدم ضعف
الابتناء فان الادلة التي اعتمدوها في ذلك القول لا دلالة لها على ما نحن فيه فان عمدة تلك الادلة الحديث المشهور اذا بلغ الماء كرا لم يحمل
خبثا وهو مخصوص نصا واجماعا بالخبث الذي لا يكون منغيرا للماء فاذا ثبت النجاسة بالتغير كانت مستصحبة ولو قيل ان الفرد الثابت من المختص
بالمتغير ما دام متغيرا واما ما بعد زوال التغير فهو داخل في العموم قلنا هذا بعينه وارد على التمسك بقوله ع في الصحيح اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء كما لا يخفى
كما حكاه في الحدائق عن بعض الافاضل وفيه ان المخرج في الخبر المتقدم ليس هو القذر المتغير اذ الخبث ليس اسما للعين وانما هو معنى قائم بالجسم النجس فالمعنى ان
الكر لا يتصف بالنجاسة ولا يحملها فخروج صورة التغير انما هو من عموم الاحوال فالمخرج حالة التغير وغيرها داخل تحت الاطلاق المفيد للعموم نعم لو فرض
المخرج هو الماء المتغير من بين افراد المياه حتى يكون هذا الحكم مختصا بالماء الغير المتغير وكان حكم الماء المتغير مسكوتا عنه في هذا الخبر او فرض
المخرج هو الخبث الحاصل من التغير وكان حكم الخبث بعد زوال التغير مسكوتا عنه امكن التمسك في محل السكوت بالاستصحاب لكن التخصيص باحد النحوين
غير ثابت فلا يلزم خروج ما لو اجتمع الكر من مياه نجسة زال تغيرها ومن هنا يعلم انه لو سلم عدم جريان العموم بالنسبة الى الكر الذي تغير ثم زال تغيره
لكن لا تامل في جريان العموم بالنسبة الى الكر المجتمع من المياه المذكورة فاذا ثبت الطهارة هنا ثبت في غيره بالاجماع واما ما ذكره من النقض بالصحيح
المشهور اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ففيه انها لبيان حكم الدفع فلا معنى للتمسك به عند الشك في الرفع فالاستصحاب سليم ويرد على الثاني
انه يكفي في جريان الاستصحاب حكم العرف بان هذا الماء كان نجسا وان كان مقتضى الدقة تردد المشار اليه بهذا بين الذات المشتركة بين
المتغير وما زال عنه فيمنع نجاسته لان المسلم نجاسته خصوص ما تلبس بالتغير وبين خصوص المتلبس وهذا الموجود الغير المتلبس لم يكن نجسا
لكن بناء الاستصحاب على المسامحات العرفية للقضايا المتيقنة سابقا وقد نبهنا على ان مقتضى الدقة الخدشة في استصحاب الكرية بل هو اولى
بعدم الجريان من الاستصحاب فيما نحن فيه ويرد الثالث بان الظاهر من الاخبار اناطة الحكم بغلبة الماء على اوصاف النجاسة وغلبتها عليه في اول
الامر فلا يشمل ما كان غالبا بعد ان كان مغلوبا واما كلمة حتى في صحيحة ابن بزيع فهي ظاهرة في غير التعليل ودخولها على الغاية المقصودة من النزح
غير معلوم على تسليمه فالغاية هو ذهاب الطعم والريح الحاصل بامتزاجه بالماء الطاهر المتجدد بالنزح لا مطلق ذهابهما والكر من الماء الذي عليه
المدار في عدم الانفعال وان ورد اناطة الحكم بغيره مما لا بد من ارجاعه اليه ولو بتكلف او طرحه لعدم المقاومة منه الف ومائتا رطل على
المشهور في العين الاجماع عليه وظاهر المنتهى والمعتبر وصريح غيرهما عدم الخلاف فيه ويدل عليه مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا وعليه الاصحاب
كما في الحدائق والظاهر كون التقدير فيها بالرطل العراقي الذي هو مائة وثلاثون درهما على المشهور ولكتابة الهمداني عن ابي الحسن ان الصاع ستة ارطال
بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي ووزنه الف ومائة وسبعون وزنة وعن البحر انه مائة وثمانية وعشرون واربعة اسباع ونسبه الى الغفلة ومستند
الحمل على العراقي صحيحة ابن مسلم ان الكر ستمائة رطل فان الظاهر الاتفاق على ان المراد به ليس العراقي ولا المدني فتعين الحمل على المكي وهو عند الاصحاب كما
في الحدائق ضعف العراقي فيكون مبينا للمرسلة مع كفايتها للاسناد واما احتمال حملها على المدني كما ذكره شيخنا البهائي فيكون تسعمائة بالعراقي
فيقرب من مساحة الشبرين فيرده رواية علي بن جعفر الواردة في انفعال الف رطل من الماء وقع فيها اوقية من دم وربما استظهر ارادة العراقي من
المرسلة لكون المرسل عراقيا ولارادة العراقي بدون نصب القرينة في بعض الاخبار كما في رواية الكلبي النسابة التي استشهد بها في الحدائق ويضعف
الاول بان المرسل غير المخاطب مع ان ملاحظة عرف السائل لها وجه اذا ذكر اللفظ في السؤال فاعاده الامام ع في الجواب لا ما اذا لم يذكر الا في كلام
الامام ع واما ارادة العراقي في بعض الاطلاقات فمع ان الراوي فيه عراقي معارض بالمثل بل الاقوى ففي صحيحة زرارة ان الوضوء مد والمد رطل
ونصف والصاع ستة ارطال مع ان زرارة لم يكن مدنيا واضعف مما ذكر التمسك بعد تسليم تكافؤ الاحتمال باصل الطهارة وعموم قوله

وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء فان الاصل مدفوع بما ثبت من علية الكرية لعدم الانفعال الدالة على ان الملاقات بنفسه مقتضية
الانفعال ولا يتخلف عنها الا لمانع والمانع مدفوع بالاصل واما العموم فبعد فرض تسليم الرواية والاغماض عن الطعن عليها بعدم ورودها في
اصول اصحابنا فهو لاجل الجمع بينه وبين قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء الدال على علية الكرية لعدم التنجيس مقيد بالكر وان كونه لا
ينجسه شيء انما هو باعتبار كريته فتكون الكرية قيدا للموضوع هو الماء الذي لا ينجسه شيء فكلما شك في كريته فلا يجوز الحكم عليه بعدم التنجيس بمقتضى
العموم لانه شك في موضوع العام لا فيما خرج منه فافهم وقد نبه على ما ذكرنا في رد الاصل شيخنا في تمهيد القواعد في مسئلة الشك في كرية الماء حيث
حكم بالنجاسة ورد اصالة الطهارة بان الملاقات سبب في التنجيس ثم ذكر ان هذا هو الشايع بين الفقهاء واعترض عليه في الحدائق بمنع كون الملاقاة
مقتضية للتنجيس بل هي مع القلة وهي غير متحققة وفيه ان القلة لم يذكر في الادلة عنوانا للانفعال وانما المذكور فيها ان الماء الذي يدخله الحمام
والدجاجة والواطية للعذرة لا يجوز استعماله الا ان يكون كرا من ماء وان الماء الذي لاقاه الكلب لا يستعمل الا ان يكون حوضا كبيرا وان الماء اذا
لم يكن كرا تنجس بالنجاسة ومعلوم ان مقتضى هذه العمومات النجاسة الى ان يثبت كون المشكوك فيه خارجا عنها والا اقتصر على المتيقن نعم قد
يتوهم ان مقتضى الثالث كون عدم الكرية شرطا في الانفعال لكن يمكن احرازه بالاصل فان الاصل عدم تحقق مناط الاعتصام فيما كان الماء مسبوقا
بالقلة وقد نبه على ما ذكرنا في رد العموم شيخنا في المعالم بان الاخبار الدالة على اعتبار الكرية اقتضت كونها شرطا لعدم الانفعال فما لم يثبت
دليل شرعي على حصول الشرط يجب الحكم بالانفعال ثم قال وبهذا يظهر ضعف احتجاجهم بالاصل على الوجه الذي قرروه ونظر فيه في الحدائق
بان شرطية الكرية لا يقتضي الحكم بالانفعال مع عدم العلم بالشرط لان المشروط عدم عند عدم الشرط في الواقع لا عند عدم العلم به مع انه
معارض بدلالة الاخبار المذكورة على ان القلة شرط في الانفعال فما لم يدل دليل على حصول الشرط يجب الحكم بعدم الانفعال انتهى ولا يخفى
ان مقصود صاحب المعالم عدم جواز التمسك بعمومات الطهارة وان اللازم التمسك بعموم النجاسة وان عدم الدليل على كون الاقل كرا يكفي
في الرجوع الى العموم او ما كان تكسيره من طوله وعمقه وعرضه ثلثة اشبار ونصف على المشهور وفي الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية الحسن بن صالح
الثوري عن ابي عبد الله ع اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة اشبار ونصف عرضها والظ
ان المراد بالعرض هو سطحه المشتمل على الطول والعرض كما سيأتي في الصحيحة المحددة للكر بالذراع والشبر مع ان الطول لو كان انقص من ثلثة
ونصف لم يتم الا بزيد عرضا فلا اقل من وجوب كونه مساويا له فالعرض هنا مثل قوله عرضها كعرض السماء والارض نعم يدخل على هذا السطح
المستدير البالغ ثلثة اشبار ونصفا مع انه ليس كرا اجماعا ويمكن اخراجه بان الظ من الرواية كون مجموع الثلثة ونصف من العمق ثابتا
في تمام سطح الكر الا في خط منه فيخرج الدائرة ويمكن اخراجها بالاجماع فهو من باب تقييد المطلق وهذا الايراد وارد في جميع الروايات ويمكن
الاستدلال عليه برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من الارض فذلك الكر و
يمكن تقريب دلالتها نظير ما تقدم في الرواية السابقة من ان معنى كون الماء ثلثة اشبار ونصف كون سطحه المشتمل على الطول والعرض بهذا المقدار
ويكون في عمقه ضعف ثلثة اشبار ونصف وهي يدل على مثله يعني اذا كان سطحه ثلثة اشبار ونصف في ثلثة اشبار ونصف ثابتة في عمقه و
يعضد ما ذكرنا سقوط مثله في بعض نسخ المنتهى والمحكي عن نسخة مقروة على المجلسي مصححة ودلالة الروايتين وان لم يخل عن تكلف الا انهما نصان في
زيادة النصف على الثلثة فترجحان على رواية اسمعيل بن جابر ان الكر ثلثة اشبار في ثلثة اشبار لاحتمال سقوط النصف فيها وعدم احتمال
زيادته في الروايتين واعتضادهما بالشهرة واجماع الغنية وان طعن عليه في المعتبر بوجود الخلاف لكن ابده في المنتهى بشذوذ قول القميين
وهما اولى بالترجيح بهما من اقربيته هذه المساحة بما ورد من التحديد بالقلتين واكثر من راوية وتقدير الكر بقوله ع نحو حبي هذا ومما تقدم
من المختار في وزن الكر وتأييده بما ارسله الصدوق من انه ما كان ثلثة اشبار طولا في ثلثة اشبار عرضا في ثلثة اشبار عمقا هذا كله مع مخالفة
رواية اسمعيل للرواية عن علي بن جعفر عن اخيه ع في جرة فيها الف رطل من ماء وقع فيه اوقية من دم هل يصلح شربه فان الف رطل على ما اعتبره بعضهم
شبر في الماء فوجده الف وثمانية وثلثة واربعين مثقالا اقرب من ثلثين شبرا فلا معنى للحكم بانفعاله واحتمال نقصانه عن سبعة وعشرين
شبرا لثقل الماء بعينه الخارجي في مورد الرواية ومع فرض التكافؤ فالمرجع الى عموم ادلة النجاسة كما تقدم خلافا لمن عرفت وهنا رواية صحيحة
اخرى مع دعوى انها اصح رواية عثر عليها في المقام وهي صحيحة اسمعيل بن جابر في الماء الذي لا ينجسه شيء قال ع ذراعان عمقه في ذراع وشبر سعته والذراع
قدمان كما يظهر من باب المواقيت والمراد بسعته سطحه المشتمل على الطول والعرض فيصير مكسره ستة وثلثين وعمل في المعتبر بها العلامة لكن ذكر في المنتهى
انه لم يقل احد بهذا المقدار واستوجه حمل الشيخ لها على ما اذا بلغ الحد بالارطال ويؤيده ما عن المحدث الاسترابادي من انا اعتبرنا الكر
بالوزن فوجدناه قريبا من هذا المقدار والمعروف من صاحب المدارك استشكاله في العمل بالصحيح اذا خالف عمل الاصحاب وهنا اقوال اخر ضعيفة احدها

قول

قول الاسكافي ما بلغ مكسره مائة شبر وهي ما ابعد ما بينه وبين قوله في الوزن بالارطال العراقية وما بلغ ثلثين في الثاني قول الراوندي وما بلغ ابعاده
الى عشرة ونصف من غير تكسير ولم نجد ما يمكن من الاستدلال لهذين وا ستدل له شارح الروضة برواية ابي بصير المتقدمة بجعل في بمعنى مع ولا يعتبر
الضرب وفيه ما لا يخفى ثم ان هذا القول اختلاف افراد الكر واقل فرد منها كما في الروضة ما كان طوله عشرة اشبار ونصف مع كون كل من عرضه وعمقه
شبرا وذكر بعضهم في تعليقه على الروضة ما كان عمقه تسعة اشبار وعرضه نصف شبر وطوله شبرا وما في الروضة اولى لان ظ المنقول عن الراوندي هو
اعتبار الشبر للكعب ولهذا لم يذكره مخالفا للمشهور في اصل التحديد ثلثة ونصف وانما ذكره في المنتهى في فروع هذا التحديد وان المشهور يعتبرون
في الابعاد الضرب وان انكسر ولا يعتبر وقطب الدين في ذلك والثالث المحكي عن ابن طاوس قده من التخيير بين هذه الروايات فان اراد الظاهري فله
وجه وان اراد الواقعي وحمل الزايد على الاستحباب فلا يعرف له وجه كما لم يعرف وجه لتقدير الكر على المشهور بالوزن والمساحة مع كونه بالوزن اقل
دائما فان تصحيح التحديد باحد الامرين من الاقل والاكثر مشكل جدا نعم لو تفاوت الحدان بحسب اختلاف المياه ثقلا وخفة كما قيل انه قد يقرب التفاوت
الى قريب العشر كان له وجه لكن يعارضه ان الشبر في السابق كان ازيد لطول ابدان السابقين واعضائهم وبالجملة فالعلم انه لا ينبغي الارتياب في كون
الكر بحسب المساحة ازيد وقد تقدم ان بعضا اعتبره فوجد الوزن قريبا من ستة وثلثين شبرا وانا اعتبرناه باشبار السابقين يصير اقل من ذلك ولم
اجد من دفع الاشكال نعم دفعه بعض بوجه اشكل منه وهو منع علم الامام ع بنقص الوزن دائما عن المساحة ولا غضاضة فيه لان علمهم ليس كعلم الخالق
فقد يكون قدروه باذهانهم الشريفة واجرى الله الحكم عليه انتهى وفيه ما لا يخفى فان هذه يرجع الى نسبة الغفلة في الاحكام الشرعية بل الجهل
المركب اليهم وتقرير الله سبحانه اياهم على هذا الخطأ تعالى الله وتعالوا عن ذلك علوا كبيرا ثم ان هذا التحديد كغيره من التحديدات الشرعية مبني على
التحقيق دون التقريب لانه مقتضى ظ اللفظ نعم قد يتسامح في اطلاق الفاظ المقادير على نقص او زاد اذا كان بحكم المعدوم بالنسبة الى الحكم المعلق
بذلك المقدار ويتفاوت في اصل المسامحة وفي مقدارها الاحكام وحيث كانت الاحكام الشرعية تابعة للحكم الخفية لم يعلم جواز المسامحة في متعلقاتها
فهي اضيق دائرة عن المقادير المتعلقة للاحكام الطبيعية واما القسم الثالث من الماء فهو ماء البئر وهو ما لا يصح سلب البئر عنه عرفا واوضحه في
غاية المراد بانه مجمع ماء نابع من الارض لا يتعداها غالبا ولا يخرج عن مسماها عرفا ولا يخ هذا التعريف عن خدشات فالاولى وكوله الى العرف
والظ عدم صدق ماء البئر على ما يجري في ايام العيون الجارية وان كان المجتمع يسمى بئرا مطلقا او مع تبع ما منه عن ما يجري ايام الهاوج فيحتمل وجوب
النزح منه وان اتصل بالجاري للاطلاقات والاقرب عدم الحاجة اليه لمنع شمول ادلة انفعال البئر الا لما شك دخوله وطبعه لا اذا اتصل بالجاري ثم
لو فرض الشك في صدق البئر على مجمع ماء كما في العيون الراكدة فان قلنا بنجاسة البئر مطلقا فالاقوى فيها الفرق بين الكر والقليل اذ لا دليل
على طهارة القليل منها لعدم ثبوت كونها من الجاري مع ما عرفت من التامل في اعتصام الجاري القليل لولا الشهرة والاجماعات المدعاة وشذوذ
المخالف في المسئلة واما رواية ابن بزيع المشتملة على التعليل بالمادة فهي اذا لم تعمل بها في موردها وهو البئر لفرض القول بنجاستها فكيف تعكس به
واما على القول بطهارة البئر مطلقا ففي الحكم بالطهارة هنا اشكال لما عرفت من ان التعليل فيها يحتمل الرجوع الى الجزء الاخير منها وهو ترتب
ذهاب التغير على النزح وعلى تقدير الظهور في الرجوع الى الفقرة الاولى والثانية او كليهما فيعارضها ما دل على انفعال القليل فلا بد من ارتكاب
التخصيص في تلك الاخبار او مخالفة الظ في الرواية لا بعنوان تخصيصها بالكر حتى يلغو التعليل بالمادة بل بصرفنا التعليل الى الجزء الاخير او لو بني
التخصيص في خصوص المقام ممنوع لقوة العمومات وضعف ظهور التعليل وعلى فرض التكافؤ فيمكن الرجوع الى المفهوم ما دل على اشتراط المادة
المشتملة على الكر في اعتصام ماء الحمام بناء على ما تقدم من ان ظ الجملة الشرطية علية المادة المشتملة على الكر للاعتصام فكما يتعدى من منطوقه
الى كل ماء قليل متصل بمادة تامة المشتملة على الكر كذلك يتعدى من مفهومه الى كل ماء قليل انتفت فيه تلك العلة وتوهم ان النسبة بينهما عموم من وجه
فيتعارضان في ما اذا كان للماء القليل مادة غير كر مدفوع بان مادة الاجماع غير قابلة للخروج عن المفهوم والا لغى اعتبار الكرية في المادة
وكانت العلة نفس المادة نعم يمكن ان يقال انه لو علم كون مادة العين الراكدة كرا او علم اتصالها بها حين الملاقات لم ينفعل لمنطوق العلة
في ماء الحمام فانه يتعدى الى غيره كما عرفت ادلة المخصصة لادلة انفعال الماء القليل ويبقى تعليل الصحيحة مؤيدا لعمومات الطهارة وفي تطهيرها بالنزح
المزيل لو انفعل بالتغير وجهان الرجوع التعليل في الصحيحة الى الفقرة الثانية فقط او مع الاولى واما لان المادة اذا فرضت كرا فاخرج منها بسبب
نزح بعض الماء مقدار مزيل للتغير فقد زال تغيره بماء معتصم فيطهر كما عرفت سابقا وكيف كان فانه ينجس ماء البئر كغيره بتغيره بالنجاسة اجماعا
نصا وفتوى وهل ينجس بالملاقات ولو كان كثيرا كما في اكثر القدماء كالصدوقين والمشايخ الثلثة واتباعهم والحلي وابن سعيد والمحقق والفاضل في
بعض كتبه والشهيد بل عن الامالي انه من دين الامامية وعن الانتصار والغنية وظ التهذيبين ومصريات المحقق الاجماع وفي السرائر
نفي الخلاف فيه وفي شرح الجمل الاجماع وعن كاشف الرموز ان عليه فتوى الفقهاء من زمن النبي ص وسلم الى يومنا هذا وفي الروضة كاد يكون

اجماعا او لا ينجس ولو كان قليلا كما عن العماني وابن الغضائري والشيخ في التهذيبين والعلامة في اكثر كتبه وشيخه مفيد الدين محمد بن محمد الجهم وولده وصاحب التنقيح والموجز وجامع المقاصد والمحقق الميسي والشهيد الثاني على ما حكي عن رسالته المصنفة في المسئلة وجمهور المتاخرين عنه او يفرق بين القليل والكثير كما عن البصروي وحكاه في المنتهى عن جماعة قيل وهو لازم للعلامة المفصل في الجاري بين القليل والكثير وفي الملازمة نظر لكن لا يبعد استظهاره منه في المنتهى ثم المحقق مع ما حكي عن مصرياته من الاجماع على الحكم بالنجاسة فيه هنا فيه تردد وان كان الاظهر التنجيس لما ذكر في المعتبر من النقل المستفيض عن الصحابة بايجاب النزح وانه كان معلوما منهم وان اختلفوا في مقدار النزح والاخبار المتواترة الدالة على وجوبه وربما استدل ايضا بالاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة العظيمة بل تواتر الاخبار والنقل بالنزح بعد تسليم دلالته على النجاسة حمل ذلك على الاستحباب المناسب من الامارات واما الاجماع والشهرة فموهون بما عرفت من الخلاف من كثير من العلماء وربما استدل لهم ايضا ببعض الاخبار الظاهرة في النجاسة مثل صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل اسئله ان يسئل ابا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيه قطرات من بول او دم او يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها ما الذي يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلوة فكتب عليه السلام في كتابي ينزح منها دلاء وفيه ان دلالتها ليست الا من باب التقرير بضميمة اصالة عدم الخوف في الردع بالكتابة وهو معارض بظهور قوله ينزح دلاء في كفاية نزح مطلق الدلاء للدم والبول والعذرة فيتعين حمل الجملة الخبرية على على الاستحباب فيكون نزح مقدار من الدلاء مستحبا لكل واحد وان كان الافضل ما ورد من المقدار المعين لكل واحد اذ لو حمل على الوجوب لم يجز حمله على ظاهره من التخيير بين الدلاء في النجاسات المذكورة اجماعا فلا بد اما من التزام اجمال الرواية وان المقصود بيان ايجاب اصل النزح بمقدار من الدلاء وان النزح طريق تطهير البئر وتفصيله موكول بيان ما يجب في كل واحد من النجاسات الى مقام اخر واما من التزام نصب القرينة لارادة العدد الخاص من لفظ الدلاء بالنسبة الى كل من النجاسات المسئول عنها وشيء من الامرين المخالفين لظاهر الرواية بل صريحها الا انه احد لاجل اتضاعه عند ربع الامام عليه السلام بل الظاهر ان السائل بعد ملاحظته لكلام الامام عليه السلام لم يشك في انه ردع عن هذا الكلام عن اعتقاده هذا مضافا الى ان ابن بزيع روى الرواية الاتية التي هي اظهر من هذه الرواية في عدم انفعال البئر وبصحيحة علي بن يقطين عن ابي الحسن عن البئر يقع فيها الحمامة او الدجاجة او الفارة او الكلب او الهرة فقال يجزيك ان ينزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى وهذه اظهر دلالة من الاولى لوقوع التطهير في كلام الامام عليه السلام الا ان الامر بنزح الدلاء اظهر هنا في الاستحباب من حيث كونه اظهر في مقام البيان فيبعد جدا حملها على بيان نوع التطهير واحالة تفصيل كل واحد من النجاسات المذكورة الى مقام اخر فالاولى حمل لفظ التطهير هنا على ارادة ازالة القذارة والنفرة الحاصلة من وقوع تلك الاشياء وبصحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام اذا اتيت البئر وانت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان الاستدلال لا يبتني على فرض بدن الجنب نجسا ولا شك ان وقوعه في البئر يخبث البئر لا يرفع الحدث بل يزيد الخبث ويحتاج بالاخرة الى التيمم فليس محذورا لوقوع في البئر راجعا الى ما يضر بالقوم كما هو ظاهر الرواية بل هو لغو صرف وزيادة في نجاسة بدنه فالتعليل بهذا اولى بل متعين حيث ان محذور رفع الماء ينفع بنزح دلاء منه فلا دلالة لذكر الرواية على المطلوب ويكون النهي عن افساد الماء لاجل استقذار القوم ذلك او لاثارة الوحل من البئر او لصيرورته مستعملا في الحدث الاكبر فالانصاف ان هذه الصحيحة اظهر في عدم الانفعال والعجب ممن حكي عنه في المنتهى مساواة ظهور هذه الصحيحة في الدلالة على الانفعال لصحيحة ابن بزيع الاتية الدالة على عدم الانفعال وموثقة عمار الواردة في وقوع الكلب والفارة والخنزير قال تنزف كلها فان غلب الماء تنزف يوما الى الليل ثم يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت وفيه ان نزح الكل لهذه الاشياء المذكورة لعله خلاف الاجماع ولذا حمله الشيخ على صورة التغير وبحسنة الفضلاء ابن هاشم قالوا قلنا له عليه السلام بئر يتوضا منها يجري البول قريبا منها ايجسها قال ان كان البئر في اعلى الوادي يجري فيه البول من تحتها وكان بينهما قدر ثلثة اذرع او اربعة اذرع لم ينجس شيء من ذلك وان كان اقل من ذلك نجسها وان كان البئر في اسفل الوادي ويمر الماء عليها وكان بين البئر تسعة اذرع لم ينجس وما كان اقل من ذلك فلا تتوضأ منه فقلت له فان كان مجرى البول يلصقها وكان لا يلبث على الارض فقال ما لم يكن له قرار فلا باس وان استقر منه قليل فانه لا يثقب الارض ولا قعر له حتى يبلغ البئر وليس على البئر منه باس فتوضا منه انما ذلك اذا استنقع كله والانصاف ان هذه الحسنة وان لم يحمل على ظاهرها من حيث علم انفعال البئر بمجرد قرب البالوعة منها الا انها ظاهرة في الانفعال عند العلم بوصول البول اليها ونحوها في الظهور قوله عليه السلام في رواية ابن مسكان عن ابي بصير كل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس لكنها كالروايات الاربع المتقدمة على تسليم ظهورها في الانفعال وجميع اخبار النزح مع الاغماض عن ظهورها في الاستحباب وتسليم دلالته على وجوب النزح للنجاسة معارضة بالصحاح المستفيضة وغيرها التي هي اقوى دلالة من تلك الاخبار ففي صحيحة محمد بن اسمعيل بن

بزيع ماء البئر واسع لا يفسده شيء الا ان يتغير فينزح حتى يذهب اللون ويطيب الطعم ودلالتها واضحة ولا يلتفت الى ما ذكرها في المعتبر وغيره من التاويل وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام عن ماء بئر وقع فيه زنبيل من عذرة يابسة او رطبة او زنبيل من سرقين ايصلح الوضوء منها قال لا باس وصحيحة معوية بن عمار لا يغسل الثوب ولا يعاد الصلوة مما يقع في البئر الا ان ينتن وصحيحته الاخرى في فارة تقع في البئر فيتوضأ منها ويصلي وهو لا يعلم ايعيد صلوته ويغسل ثوبه فقال لا يعيد صلوته ولا يغسل ثوبه وبمعناها موثقة ابان ورواية جعفر بن بشير عن ابي عيينة وصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في البئر يقع فيها الميتة فقال ان كان لها ريح نزح عشرون دلوا بناء على ان النزح لزوال الريح غالبا بالعشرين او للاستحباب ان لم يرجع القيد الى البئر وصحيحة زرارة عن الحبل من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر هل يتوضا من ذلك الماء قال لا باس بناء على ان البئر لا ينفك غالبا عن ملاقات الحبل وان امكن ان يقال ان ماء الدلو لا ينفك ايضا عن ملاقات ما يتقاطر من الحبل لكنه لا يقدح في المطلوب كما لا يخفى ونحوها او دونها في الظهور رواية زرارة في جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به الماء قال لا باس بناء على ان محل البيان وان كان هو نفي الباس عن استعمال جلد الخنزير واستعمال الماء النجس الذي يستقى به الا انه لو انفعل البئر كان ينبغي التنبيه على ذلك لئلا يستعمل البئر بعد ذلك قبل النزح ونحوها مرسلة علي بن حديد عن بعض اصحابنا قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام في طريق مكة فصرنا الى بئر فاستقى غلام ابي عبد الله عليه السلام دلوا فخرج فيه فارتان فقال ابو عبد الله عليه السلام ارقه واستقى آخر فخرج فيه فارة فقال عليه السلام ارقه فاستقى الثالث فلم يخرج فيه شيء فقال صبه في الاناء فصبه ورواية محمد بن القاسم عن ابي الحسن عليه السلام في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمس اذرع او اقل او اكثر يتوضا منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء ورواية الصدوق عن سعدة عن الصادق عليه السلام انه كان في المدينة بئر في وسط مزبلة فكانت الريح تهب فتلقي فيها العذرة وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتوضا منها وموثقة ابي بصير قلت لابي عبد الله عليه السلام بئر يستقى منها ويتوضا به وغسل به الثياب وعجن به ثم علم انه كان فيها ميت قال لا باس ولا يغسل منه الثوب ولا تعاد منه الصلوة وموثقة ابي اسامة قال اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة ينزح منها سبع دلاء قلنا فما تقول في ثيابنا وصلوتنا ووضوئنا وما اصاب ثيابنا قال لا باس وعن البئر يقع فيها زنبيل عذرة يابسة او رطبة قال لا باس اذا كان فيها ماء كثير فان الكثرة العرفية غير معتبرة في الماء اجماعا فهي للتحفظ عن التغير ولم يثبت الحقيقة الشرعية في لفظ الكثير حتى يكون الرواية دليلا للقول باعتبار الكرية في البئر فهذه اخبار اثنى عشر بين صحيح في المطلوب وظاهر فيه ولو فرضت معارضة ظواهرها لظواهر ما تقدم من اخبار النجاسة كان الواجب على المنصف ترجيح هذه عليها هذا كله مضافا الى مخالفة اخبارنا للعامة وموافقتها للعمومات طهارة الماء واستلزام العمل باخبارهم لطرح اخبار معتبرة كثيرة في مقام التعارض في مقدار النزح واما الشهرة ونقل الاجماع فموهون بالاطلاع على فساد المستند ومخالفة جماعة كثيرة من اهل التحقيق والتدقيق لهم ثم على فرض التكافؤ فالواجب الرجوع الى العمومات ومع التنزل فالى اصالة الطهارة هذا مضافا الى لزوم الحرج الشديد خصوصا في البلاد التي ينحصر ماؤهم في البئر ولذا قد كاشف الغطاء ما حاصله ان من لاحظ ذلك لم يحتج الى النظر في الاخبار عامها وخاصها واما القول باعتبار الكرية في البئر المنقول عن البصروي ويحتمل انه لازم قول العلامة قدس سره في الجاري فوجهه عموم ادلة انفعال القليل ولا يعارضها عموم ادلة طهارة البئر لانصراف الاطلاق فيها الى ما يبلغ الكر لانه الغالب في الابار ولذا امر عليه السلام احيانا بنزح مائة دلو وسبعين دلوا والكر من غير تقييد بكونه ماء كثيرا اعتمادا على الغالب ودعوى ان العمومات مخصصة بما دل على طهارة البئر عند التغير بنزحها حتى يزول التغير فلولا اعتصام الماء لانفعل ما يخرج منها بملاقات المتغير مدفوعة باحتمال كون النزح مطهرا تعبديا على خلاف القاعدة وخصوص رواية الحسن بن صالح الثوري المتقدمة في الكر من قوله عليه السلام اذا كان الماء في الركي كرا لم ينجسه شيء وقوله عليه السلام في موثقة عمار السابقة في ادلة المختار لا باس اذا كان الماء كثيرا بحمله على الكثير الشرعي لانه اقرب من حمله على ما اذا لم يتغير وقوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع المتقدمة ماء البئر واسع لا يفسده شيء بناء على ابقاء الوسعة معناها الحقيقي وهي الكثرة الفعلية وجعل القضية محمولة على الغالب كما يشعر به كونها توطئة وتمهيدا لعدم الافساد وارادة الوسعة من حيث الحكم او الوسعة من حيث الاستعداد لمكان المادة مرجوحة بالنسبة الى حمل القضية على الغالب وعن الفقه الرضوي وكل بئر عمقها ثلثة اشبار ونصف في مثلها فسبيلها سبيل الجاري الا ان يتغير لونها او طعمها او رائحتها ولولا اعراض الاصحاب عن هذا القول امكن المصير اليه ومن الجعفي اعتبار الذراعين في عدم انفعال الماء ولم نعثر له على وجه ثم المختار من طهارة البئر فالمشهور بينهم استحباب النزح وينسب الى الشيخ قدس سره في يب وجوب النزح تعبدا ونسبه العلامة قدس سره في المنتهى فان ارادوا به الوجوب الشرطي لما يشترط فيه الطهارة من الشرب والاستعمال في الماكول والطهارة به من الحدث والخبث يعني عدم جواز هذه الامور تحقق النجاسة ولزومها بنجاسة الملاقي فلا بد ان الثمرة تظهر في عدم نجس ملاقيه فتامل وان ارادوا الوجوب النفسي ففي غاية البعد عن ظاهر الروايات ثم ان في الروايات قرائن كثيرة على الاستحباب منها ما تقدم من الامر بنزح دلاء لنجاسات واحدة او لنجاسات فان ارادة الوجوب يوجب ارادة خلاف ظاهر اللفظ ومنها ورود اخبار متعارضة هنا فان الحمل على الوجوب يوجب طرح بعضها بخلاف الحمل على الاستحباب

[illegible]

وطريق تطهيره المتعارف المتفق عليه ان كان مشاركا مع غيره من المياه النجسة في المطهر كما ان غيره قد يشاركه في التطهير بالنزح اذا كان ذا
مادة ينبع بالنزح كما في ظاهر صحيحة ابن بزيع المتقدمة وافتى به الشيخان في الغدير النابع اما مشاركته مع غيره فهو
الاقوى على القول باعتبار الامتزاج مع المعتصم في التطهير قال في عد لو اتصلت بالجاري طهرت لتساوي قرارهما واختلفا في البيان ويطهر غيره
غيره وبالنزح لكن في المعتبر اذا اجرى اليها الماء المتصل بالجاري لم تطهر لان الحكم متعلق بالنزح ولم يحصل وظاهره المنع ولو مع تساوي
القرارين وفي س وكري طهارتها بالامتزاج بالجاري والكثير لو تسنما عليها من فوق فالاقوى انه لا يكفي لعدم الاتحاد في المسمى **اقول**
قد صرح الشهيد في س بان الواقف المتصل بالجاري مع علو الجاري متحد معه بل تقدم في مسئلة اشتراط تساوي السطوح في الكر دعوى الاتفاق
على الاتحاد مع علو المعتصم وح فلا وجه لمنع تطهير البئر بالامتزاج مع المعتصم المتحد معه ومن ذلك يظهر ضعف دفع المنافاة بينهما بان الكلام
هناك في الدفع وهنا في الرفع واضعف منه احتمال خصوصية في البئر مفقودة في غيره وجه الاضعفية تصريحهم برد المحقق حيث ادعى
خصوصية في البئر من حيث اختصاص تطهيرها بالنزح وكيف كان فالاقوى كون ماء البئر على القول بالانفعال كماء القليل فيما يطهر به فينبغي ارجاع
الخلاف هنا الى الخلاف هناك في كيفية التطهير وما يظهر من تعليل المعتبر من اختصاص تطهير البئر بالنزح لا مستند له الا الاخبار الظاهرة
في اختصاص المطهر في النزح مثل قوله ع في صحيحة ابن بزيع ينزح دلاء في جواب قول السائل ما الذي يطهرها الظاهر في الحصر ونحو ذلك فالظاهر حملها
على الغالب من تعذر التطهير بغير النزح او تعسره ثم اللازم في صورة اتصاله بالجاري وصدق الاتحاد الرافع للنجاسة بالامتزاج او بمجرد
الاتصال على الخلاف الالتزام باعتصام ماء البئر وعدم انفعاله بما يقع فيه ولا باس به اما لو تطهر بالقاء كر عليه فقد يقال ان اللازم من
القول بتطهيره بذلك الالتزام ايضا بصيرورة ماء البئر معتصما لا ينفعل بما يقع فيه لان دليل التطهير بالقاء الكر عدم قبول الكر للانفعال واتحاد
ماء البئر معه بالامتزاج او بمجرد الاتصال ولازم ذلك عدم قبوله للنجاسة الخارجية بعد ذلك فيكفي في اعتصام البئر ابدا القاء كر عليه ويمكن
ان يقال انه ان استهلك به الكر في البئر بعد وقوعه فيه دخل في حكم البئر فيشمله ادلة البئر ويخرج عن مورد ادلة الكر وحصول التطهير به انما هو
باول الوقوع والتطهير امتزاج البئر مع شيء منه معتصم ولا استهلاك ح والمستهلك هو الواقع المتلبس في الوقوع فلا منافاة بين كونه
رافعا وكونه غير دافع لاختلاف زمانهما وان استهلك البئر بالكر الملقى عليه لقلتها جدا كان لها حكم الكر لعدم صدق البئر عليها وان شك دافع
رجع الى اصالة عدم استهلاك البئر او الى اصالة عدم الانفعال على الخلاف والانظار في ذلك وكيف كان فيطهر بنزح جميعه عرفا وان بقي
منها شيء يسير هو بمنزلة ما يبقى بعد انفصال الغسالة من الثوب او الاناء وفي حكم النزح اخراج مائها باجزائه من سافيته وغوره على خلاف
فيه من حيث انفعال العايد بارض البئر وجوانبه التي لا دليل على طهارتهما بغير النزح وما في حكمه من اخراج الماء واما احتمال كون العايد هو الغير
فلا يقدح بعد احتمال عدم عوده واصالة عدم ملاقاة هذا العايد لان وقع فيها مسكر منجس له ولا يكون الامر كونه مايعا بالاصالة ولو
بنى على عموم كل مسكر خمر في النبوي المروي عن ابي جعفر ع ان الله لا يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر لم
يفرق بين الجامد والمايع ولو بنى على ظهور التنزيل في خصوص حرمة التناول لخرج ما عدا الخمر الا ان اختصاصها بالامر بنزح الكل بالخمر مثل قوله ع
في رواية الحصى ان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلينزح نعم لو قيل بنزح الجميع فيما لا نص فيه عم الحكم لغير الخمر من هذه الجهة بل لولا هذا لم يعم الحكم
في الخمر ايضا لاختلاف الاخبار فيها ايضا ففي رواية كردويه عن البئر يقع فيها قطرة دم او نبيذ او مسكر او بول او خمر قال ينزح ثلثون دلوا وفي خبر
زرارة بئر وقع فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميتة ولحم الخنزير كلها سواء ينزح منها عشرون فان غلب الريح ينزح حتى تطيب وحكي
في المعتبر عن المقنع الافتاء بمضمونه ثم احتمل العمل والتفصيل بين القطرة والكثير كما في الدم وكانه قده يحمل الثلثين على الاستحباب كما فهمه منه كاشف
اللثام ولو فرض عدم القول بالفرق او شذوذه كما عن المنتهى امكن العمل كما في المقنع وحكي عن الذخيرة لقوته وحمل الثلثين على الفضل ونزح
الجميع على الافضل كما يشهد به الجمع بينهما وبين ما يجب له نزح الجميع اتفاقا كصحيحة معوية بن عمار في البئر يبول فيها الصبي او يصب فيها البول
او الخمر قال ينزح الماء كله ورواية ابن سنان فان مات فيها ثور او صب فيها خمر فلينزح الا ان المشهور ما في المتن وعن السرائر عليه الاجماع وعن
الغنية الاتفاق فالعمل عليه مع كونه احوط او وقع فيه فقاع كما افتى به الشيخ ومن تاخر عنه على ما حكي ولا مستند له الا ما ورد من انه خمر وفيه
انصرافه الى التنزيل المخصوص بالحرمة او اليها والى النجاسة نعم لو قيل بالجميع فيما لا نص فيه كما استدل به في المعتبر تم الحكم بالجميع كما يتم الحاق
[illegible] او احد الدماء الثلثة في قول مشهور بل عن السرائر والغنية الاجماع على غير العصير مصرحا في الاول بعدم الفرق بين
كون الحي من ماكول اللحم وغيره وربما كان اطلاق بعض الاخبار في الدم للفرق بين قليله وكثيره منافيا لهذا الحكم ولذا تامل في المعتبر
بعد حكاية اطلاق المقنعة والمصباح بعدم الفرق ورد الفرق بينها وبين غيرها من الدم بمجرد العفو عن قليله دونها ان الاصل حكمها

حكم بقية الدماء عملا بالاحاديث المطلقة **اقول** دعوى الانصراف ممكن فيرجع الى ما لا نص فيه لكنها مشكلة او ممنوعة ولو مات فيها بعير فلا
خلاف في وجوب نزح الجميع وعن السرائر والغنية الاجماع عليه وتقدم صحيح الحلبي في الخمر وفي رواية ابن سنان وان مات فيها ثور او نحوه نزح كله اما ثور فعن بعضها
فالظاهر انه كذلك لظهور الاخبار في علية ملاقاة الميتة للحكم نعم ظاهر رواية زرارة المتقدمة في الخمر ان في الميتة لو وقعت عشرين ولم اجد عاملا بها
ولا بما ورد في مطلق الدابة وورد في الحمار والجمل كر من ماء وذكر جماعة كالحلي والمفيد والمحقق والشهيد الثاني وغيرهم ان البعير بمنزلة الانسان
يشمل الذكر والانثى وعن شرح الفاضل الهندي ان عليه اتفاق اهل اللغة قال لكن الازهري قال هذا كلام العرب لا يعرفه الا خواص اهل العلم باللغة
ثم حكى عن الشافعي في الوصية قوله بانه لو اوصى ببعير لم يكن لهم ان يعطوا ناقة فحمل البعير على الجمل لان الوصية مبنية على عرف الناس لا على محتملات
اللغة التي لا يعرفها الا الخواص ثم حكى عن الغزالي في البسيط ان المذهب انه لا تدخل فيه الناقة وخرج طوايف من اصحابنا قولا ان الناقة تندرج فيه
ومن كلام ائمة اللسان ان البعير كالانسان والناقة كالمرئة انتهى ما عن شرح الفاضل **اقول** مقتضى الجميع ان لفظ البعير موضوع للمطلق لكن
شاع استعماله في المقيد ولذا قال في الخلاف البعير الجمل فالاولى ادخال الناقة فيما لا نص فيه وكذا الحال في شموله للصغير حكاه الفاضل المتقدم
عن فقه الثعالبي لكن عن الصحاح والمحيط ومهذب اللغة انه يقال له ذلك اذا اجذع وعن القاموس انه الجمل البازل ثم المشهور كما في كلام جماعة
الحاق الثور بالبعير وهو الاقرب لصحيحة ابن سنان المتقدمة والظاهر اختصاصه كالبعير بالاهلي مع احتمال شموله للوحشي والحاقه بالاهلي لعطف نحوه
عليه في رواية ابن سنان ويحتمل دخول الثور في حكم البقرة الوارد فيها نزح الكر لكن الاقوى الاول لانصراف الثور وتبادر الحيوان عما ذكر في نزح الجميع
عرق الابل الجلالة وعرق الجنب من الحرام وبول ما يوكل لحمه وروثه عدا بول الرجل والصبي وخروج الكلب والخنزير حيين والفيل ولا يتم الحكم
في شيء منها الا بايجاب الجميع فيما لا نص فيه مع دخول بعضها في اطلاق بعض النصوص وكيف كان فان تعذر لغلبة وكثرة في نفسه او لتجدد
النبع لا لمانع اخر اقتصارا على مورد النص استيعاب مائها الجميع تراوح عليها اربعة رجال يريح اثنان منهم الاخرين وهما اما يشتغلان بالنزح
كما عن صريح السرائر واما يتخلل احدهما البئر فيملي الدلو بمجرد وصولها الى البئر لئلا يحتاج النازح الى تكرار اخاضة الدلو في الماء للامتلاء كما عن
الشهيد الثاني ولم يظهر من النص تعيين احد الوجهين ولذا احتاط المولى الورع التقي المجلسي قدس سره بدخول واحد في البئر ووقوف اثنين للنزح
خروجا عن الشبهة على كل تقدير فلا يجزي واحد واحدا وان فرض انه ينزح بذلك ما ينزح بالاثنين دفعة ويعتبر قيام الاخرين للنزح اول زمان التعب
والكل عن النزح في الاولين ليصدق الاراحة ولكن مدة الاشتغال بنفس النزح يوما الى الليل فيجب تهيئة المقدمات قبل اليوم حتى ارسال الدلو
في البئر على الاحوط والمستند في ذلك خبر عمار الوارد في بئر وقع فيها كلب او فارة او خنزير قال تنزف كلها فان غلب الماء فلتنزف يوما الى الليل ثم يقام
عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون يوما الى الليل وقد طهرت والخبر بناء على نسخة على صورة تغير الماء بما وقع فيه والا فنزح الجميع
للمذكورات خلاف الاجماع مع انه لو كان للاستحباب كفى في المطلوب لدلالته على بدلية التراوح عن نزح الجميع المطلوب وجوبا او استحبابا ثم ان
الرواية خالية في المعتبر عن لفظ ثم لكنها موجودة في غيره وظاهرها وجوب التراوح بعد النزف منه يوما كاملا وليس كذلك وقد ذكر في توجيهه وجوه
مثل قراءة ثم بفتح الثاء للاشارة او سقوط كلمة قال بعدها ويؤيده حكاية ذكره عن بعض النسخ او ان المراد بالنزف يوما نزف الجميع يوما ثم اذا لم
ينزف في يوم تراوح عليها اربعة والكل كما ترى لان هذه اللفظة لا تخل بالمراد بعد الاجماع على عدم وجوب ما عدا التراوح عند غلبة الماء وصراحة
الرواية في وجوب التراوح ويؤيدها المرسل عن الرضا ع فان تغير وجب ان ينزح الماء فان كان كثيرا وصعب نزحه فالواجب عليه ان يكتري اربعة رجال
يستقون منها على التراوح من الغدوة الى الليل ثم ان مقتضى وجوب الاقتصار في كيفية التطهير التوقيفية على المتيقن عدم الاجتزاء بالنساء
ولا الخناثى ولا الصبيان ولا بالملفق من نصفي يوم وليلة ولا الاكتفاء بالاثنين وان نزحا ما ينزح الاربعة ولا بثمانية رجال في نصف يوم
بدلوين او زبيل ولا فرق في عدم الاجتزاء بما ذكرنا في الفروع بين التمكن من العمل على ظاهر النص في تلك البئر او تعذره كما لو لم يكن الا النساء او الصبيان
او لم يكن الا الملفق او غير ذلك ثم ان مقتضى النص عدم جواز تركهم للنزح والاشتغال لهم اجمع لشيء ولو كان ضروريا كالاكل لامكان الاشتغال به في زمان
الراحة ومن ذلك الصلوة فليس لهم الاشتغال جميعا بالصلوة لكن ذكر جماعة تبعا للذكرى جواز الصلوة لهم جماعة ولعل وجهه عموم ادلة
استحبابها الشامل لهؤلاء وفيه ما لا يخفى فانها ما قطع عن العذر ولاجل ما ذكرنا اورد عليهم بانه مثل استثناء ساير المستحبات كتشييع الجنائز
وقضاء حاجة المؤمن ونحو ما يرد عليهم ان اللازم استثناء زمان مقدمات الجماعة اعني سعيهم الى المسجد وانصرافهم نعم يجوز لهم الجماعة على
التناوب بان يقف الامام ويقف معه واحد يصلي معه ركعة ثم ينفرد ويتم صلوته مخففا بمقدار ركعة من الامام فيقوم مقام احد النازحين و
يجيء هو ويلحق الامام وينفرد الاخر فيتم صلوته بمقدار الركعة الثالثة للامام فيقوم مقام النازح الاخر فيجيء هو ويلحق في الرابعة ولو حصل في
اثناء التراوح تغير في البئر بحيث يمكن نزح مائها اجمع فهل يكتفي بالتراوح او يعدل الى نزح الجميع ولو زاد عن يوم التراوح وجهان الاقوى و

الاحوط الثاني لان التراوح مطهر مع الغلبة فاذا انفق مع نجاسة البئر كان مقتضى الدليل طهرها بنزح الجميع ولو تبين في اثناء نزح الجميع غلبة الماء
ويتعذر نزحها او عرضت بعد عدمها فالاقوى في الصورة الاولى كون ما نزح محسوبا من التراوح اذا فرض اجتماعه الشرط في المقام فروع كثيرة
لكن لا تدنيها بعد للبنا على استحباب النزح بيتر والله العالم وينزح كر تقدم تحديده وزنا ومساحة ان مات فيها دابة والظ ان المراد بها هنا الخيل
كما عن بعض او حمار او بقرة اما الحمار فلا كلام فيه فتوى ورواية عمرو بن سعيد بن هلال سألت ابا جعفر ع عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة
كل ذلك يقول سبع دلاء وحتى بلغت الحمار فقال كر من ماء واقل ما يقع في البئر عصفور ينزح منها دلو واحد وفي المعتبر عطف البغل على الحمار وهي
زيادة معتبرة ويظهر من سوق الرواية عموم حكم الحمار لما ماثلهما في الجثة حيث جعل الحيوانات اصنافا بحسب الجثة فيشمل البقرة ولو كان في الرواية
لفظ الجمل احتمل ارادة ما بينهما في الجثة وفي صحيح ابن سنان اذا سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيه جنب نزح منها سبعة دلاء وان مات
فيها ثور او نحوه او صب فيها خمر نزح الماء كله وفي صحيح الفضلاء زرارة ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية عن ابي عبد الله ع وابي جعفر ع في البئر
يقع فيها الدابة او الفارة او الكلب او الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء والظ ان المراد من الدابة الصغيرة المماثلة للسنور والكلب دون
ما يدب على الارض كما فسرها به اولا في الصحاح ولا خصوص ما يركب كما فسرها به ثانيا لان الظ ان اراد ما يقرب من الشاة والكلب والسنور واشباهها
لكن العلامة قده استظهر منها بعد نفي الاول وجعل اللام اما للعموم واما للتعريف الماهية فيفيد العموم ق فاذا ثبت ذلك دخل فيها الحمار
والفرس والبغل والبقر والابل غير ان الابل والثور خرجا بما دل على نزح الجميع لهما ق فان قلت يلزم التسوية بين ما عدا الامام قلت خرج ما استثني
بدليل منفصل فيبقى الباقي لعدم المعارض وايضا التسوية حاصلة من حيث الحكم بوجوب نزح الدلاء وان افترقا بالقلة والكثرة وذلك شيء لم يعرض
له ان لقائل ان يقول ان ما ذكره بنوه لا يدل على بلوغ الكرية ويمكن التمحل بان يحمل الدلاء على ما يبلغ الكر جمعا بين المطلق والمقيد خصوصا مع الاتيان
بجمع الكثرة لانا نقول ان نحمل الجمع على الكثرة استحال ارادة القلة منه والا لزم الجمع بين ارادتي الحقيقة والمجاز وان حمل على القلة فكذلك لانا نقول لا
نسلم استحالة الثاني سلمناه ولكن انحمل على معنى المجازي وهو مطلق الجمع لم يلزم ما ذكرنا على ان لنا في كون الصيغ المذكورة حقايق في الكثرة او
مجازات نظرا او بعض المتاخرين استدل بهذه الرواية على وجوب النزح للحمار دون الفرس والبقرة والحقهما بما لم يرد فيه نص وقد روي مثل هذه الروايات
البقباق عن ابي عبد الله ع انتهى ولا يخ كلامه قده من مواقع للنظر ثم الظ ان مراده ببعض المتاخرين المحقق في المعتبر لكنه قده لم يستدل برواية
الفضلاء بل برواية ابن سعيد المتقدمة الناصة على حكم الحمار ثم اورد رواية الفضلاء ان هذه لم تتضمن قدر الدلاء التي تنزح ومن المحتمل ان يكون ما
يبلغ الكر فيكون العمل بالمبينة اولى ثم ذكر الفرس والبقرة ونسب الحاقهما بالحمار الى الثلثة وطالبهم بدليل الالحاق فان احتجوا برواية ابن سعيد قلنا
هي مقصورة على الحمار والبغل فان قالوا هي مثلها في العظم طالبناهم بدليل التخطي الى المماثل من اين عرفوه ولو ساغ البناء على المماثلة في العظم لكانت البقرة
كالثور ولكان الجاموس كالجمل وربما كانت الفرس في عظم الجمل ثم قال من المقلدة من لو طالبته بدليل المسألة لادعى الاجماع بوجوده في كتب
الثلثة وهو غلط وجهالة ان لم يكن تجاهلا فالاوجه ان يجعل الفرس والبقرة في قسم ما لم يتناوله نص على الخصوص انتهى كلامه رفع مقامه وهو في
غاية الجودة الا ان ما ذكرنا انه قد يفهم من الاخبار ان المراد بالحمار والبغل امثالهما كان في جثتهما ويخرج ما خرج بالدليل كالثور والجمل ولذا عمم جماعة الحكم
فذكر في السرائر الخيل والبغال والحمير اهلية كانت او غير اهلية والبقرة وحشية او غير وحشية او ما ماثلها في مقدار الجسم وادعى في الغنية الاجماع على الخيل
وشبهها وهو مراد المحقق ببعض المقلدة في عبارته المتقدمة وعن الوسيلة والانتصار الحمار والبقرة وما اشبههما وعن المهذب من الخيل والبغال والحمير
وما اشبهها في الجسم والظ ان الكل فهموا من رواية الحمار وغيرها ما ذكرنا من ارادة المثال وبالجملة اخبار منزوحات البئر لا يكاد يمكن الالتئام بينها الا ان ما
فهم الجماعة ليس ببعيد عن سياق الاخبار لكن نظر المحقق قده حيث انكر عليهم الى الصراحة او الظهور اللفظي في الاخبار وانكاره في غاية الجودة كما ان انكار
ظهور ما ذكرنا من سوق الاخبار في غير محله والله العالم وينزح سبعين دلوا بالدلو المعتاد على تلك البئر كما هو صريح بعض وظ ما سيذكره
ان مات فيها انسان اجماعا كما عن الغنية والمنتهى وظ غيرهما ومستنده رواية عمار الساباطي عن رجل ذبح طيرا فوقع بدمه في البئر ينزح منها دلاء هذا
اذا كان ذكيا فهو هكذا وما سوى ذلك مما يقع في البئر فيموت فاكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا واقله العصفور ينزح له دلو واحد وظ اللفظ
يشمل الصغير والانثى بلا خلاف وكذا الكافر على المش ونسب في الروض الى الاصحاب وخالف فيه الحلي ووافق الاسكافي فحكم بالجميع مستدلا بان الكافر
اذا وقع وخرج حيا وجب له نزح الجميع فكيف اذا مات فيها وفيه ما ذكره في المعتبر من منع وجوب الجميع للكافر الخ فان النص في موت الانسان نص
على الكافر بعمومه واذا لم يجب في مباشرته الا سبعون فاولى في حيوته انتهى وتوجيهه ان مقتضى هذه الاولوية عدم اجتماع الحكم بوجوب الجميع للكافر الخ
والسبعين له اذا مات في البئر فمقتضى القاعدة اخراج الكافر الخ عن حكم ما لا نص فيه لاطلاق الرواية بوجوب السبعين للكافر اذا مات فيها المستلزم
للملاقاة لها حيا فيخرج عن موضوع ما لا نص فيه فما صنعه من تقييد الرواية بحكم ما لا نص فيه يشبه طرح الادلة اللفظية بمقتضيات الاصول

الحكم فيما لا نص فيه ودعوى ان النزح انما وجب للموت فلا يدل على حكم الكافر من حيث كفره فالاطلاق غير مجد مدفوع بان ارادة ذلك تمنع عموم الانسان
في النص للكافر فاذا شاهد فيه ان اريد انه وان كان شاملا له الا انه اوجب نزح السبعين لاجل موته فهو مسلم لكنه لا يجب نزح للكفر ففيه ان الجهتين
في الكافر متلازمتان فلا معنى للسكوت عن احديهما فهو نظير ما اذا حكم الشارع بصحة الصلوة في ثوب عليه عذرة الكلب فانه لا يمكن ان يدعي
ان الحكم بالصحة من جهة نجاسة الثوب بالعذرة لا من جهة استصحابه فضلة ما لا يؤكل لحمه او العكس لان الجهتين متلازمتان يقبح السكوت عن احديهما
في مقام البيان نعم هذا ولكن الانصاف ظهور الرواية في حكم الحيوانات التي تحدث النجاسة فيها بالموت لا ما ينفعل الماء به قبل الموت فخرج الخلاف الى
دعوى الاطلاق في النص وعدمه فقول الحلي لا يخ عن وجه ثم ان مورد الرواية موت الانسان في البئر فلو وقع ميتا كان خارجا عن النصوص لكن ربما
ادعى القطع بكفاية السبعين لان الموت في البئر اما اشد حكما واما مساو وفيه نظر نعم لو استفيد من النص ان السبعين لاجل انفعال البئر بنجاسة موت
الانسان فلا فرق بين الموت في البئر او خارجه كان في محله وكذا سائر الموارد التي ورد فيها موت حيوان في البئر وهل يفرق بين ميت المسلم والكافر ان
قلنا بوجوب الجميع في موت الكافر وجهان مبنيان على ان المستفاد كون السبعين للنجاسة الحاصلة من الموت التي لا فرق فيها بين المسلم والكافر او للنجاسة الحاصلة
من موت المسلم والحاصلة من موت الكافر لعله اغلظ الا ترى ان موت الانسان اغلظ حكما من موت العصفور مع ان النجاسة في كليهما مستندة الى الموت
وهذا هو الاقوى خلافا للشهيد والمحقق الثاني فاختارا عدم الفرق معللا بعموم النص مع اختيارهما وجوب الجميع للكافر بعد وقوعه حيا و
اعترضهما بعض المعاصرين بما حاصله ان النص ظاهر في موت الانسان في البئر فان سلم شموله للكافر اكتفى بالسبعين مطلقا والا وجب نزح الجميع
مطلقا فالتفصيل بين موته فيه ووقوعه ميتا لا وجه له اقول نظر المفصل الى ما عرفت من ان المستفاد من النص ان السبعين لاجل نجاسة الموت
ولا فرق بين المسلم والكافر في النجاسة الحاصلة بالموت ولما اوجبا نزح الجميع لموت الكافر فليس للفرق بين موته وموت المسلم بل لخصوص نجاسته
الكفر في حال الحيوة ويطهر بنزح خمسين دلوا ان وقعت فيها عذرة رطبة او يابسة فذابت او تقطعت اجزاؤها الذائبة والمكتسبة من الماء هذا هو المش
كما عن غير واحد عن المعتبر عدم الوقوف على شاهد له ويمكن الاستشهاد برواية ابي بصير سألنا ابا عبد الله ع عن العذرة يقع في البئر قال ينزح
منها عشر دلاء فان ذابت فاربعون او خمسون بناء على ان الكلمة او ترديد من الراوي فيؤخذ بالاكثر الاحتمال لاستصحاب النجاسة ولكن الانصاف
ان ظ المروي ان لفظ اربعون او خمسون كليهما من الامام ع فيكون على التخيير ويحمل الزائد على افضل الفردين ويؤيده ما عن الصدوق من انه يطهر
باربعين الى خمسين ثم العذرة خرء الانسان كما عن جماعة من اهل اللغة ولكن ظ الشيخ في التهذيب في باب بيع العذرة اطلاقها على فضلة غير
الانسان وهو ظ الحلي حيث اضاف العذرة هنا الى ابن ادم وصريح المعتبر حيث قال والخرء مرادف فان يهمان فضلة كل حيوان ويشهد لهم خبر عبد الرحمن
عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب ورواية ابن بزيع المتقدمة في البئر يقع فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها والاستعمال
وان كان اعم من الحقيقة الا ان الاشتراك المعنوي اولى من المجاز ويمكن ان يجعل اللفظ مشتركا معنويا منصرفا الى عذرة الانسان وعلى كل تقدير
فيبقى فضلة غير الانسان من غير الماكول غير منصوص كعذرة الكافر ان قلنا بانصراف النص الى عذرة المسلم وان المحكي عن الشهيد قده في وجه تسمية
العذرة انها سميت به لانها كانت تلقى في العذرات وهي الافنية وقال في الصحاح العذرة فناء الدار سميت بذلك لان العذرة كانت تلقى في الافنية
او وقع فيها دم كثير عرفا كذبح الشاة على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وفي السرائر وينزح لسائر الدماء النجسة من سائر الحيوانات سواء كان مأكول
اللحم او غيره نجس العين او غيره ما عدا دم الحيض والاستحاضة والنفاس اذا كان الدم كثيرا وحده ما قل الكثير شاة خمسون دلوا وللقليل منه وحده
ما نقص عن دم شاة عشر دلاء خلافا الا من شيخنا المفيد قده فانه ذهب الى ان لكثير الدم عشر دلاء وللقليل خمس دلاء والاحوط الاول
وعليه العمل انتهى والمحكي عن الصدوق وظ الشيخ في الاستبصار ان لكثير الدم من ثلثين الى اربعين ورجحه الفاضلان في المعتبر والمنتهى والمختلف
وحسنه في الذكرى واستوجهه في الروض وقواه ابن فهد في المقتصر وتبعه الفاضل الهندي ق لا يخ عن قرب لان الدليل صحيحة علي بن جعفر
عن اخيه ع في رجل ذبح شاة فاضطربت فوقعت في البئر واوداجها تشخب دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين وطرح هذه الصحيحة لاجل
الشهرة والاجماع المدعى في الغنية وعدم الخلاف المدعى في السرائر مع مخالفة المشايخ الاربعة من القدماء والفاضلين والشهيدين من
المتاخرين في غير محله نعم العمل بالمشهور احوط ثم المراد من الصحيحة من ثلثين الى اربعين لا ما بينهما ليخرج الطرفان لان الظاهر دخول الغاية نظير
ما عن المصباح من ان للدم ما بين الواحد الى العشرين وسيأتي قوله سألته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة حيث ان المراد
من الفارة الى الشاة ثم ما ذكره بعضهم من المناقشة في نقل الدم [illegible] لمعنى الرواية في غير محله وهنا روايات اخر مخالفة لما ذكرنا [illegible]
من الكثير الكبير في نفسه [illegible] الشاة لم يدل [illegible] عن [illegible] الكثرة والقلة [illegible]
كثرة [illegible] ونقله [illegible] الحكم [illegible]

كالنصوص شمول الحكم لدم نجس العين ولا لحافر بغير النصوص وجبر الله العالم ويطهر بنزح اربعين ان مات فيها ثعلب او ارنب او خنزير او سنور او كلب وشبهه وزاد في السرائر الشاة والغزال وابن آوى وابن عرس وما اشبه ذلك في مقدار الجسم على التقريب ولعل المستند رواية علي الضعيفة بالقاسم محمد الجوهري المنجبرة بعمل الحلي عن ابي عبد الله ع في الفارة تقع في البئر قال سبع دلاء وعن الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء والسنور عشرون او ثلثون او اربعون دلوا وللكلب وشبهه ونقل في المعتبر الرواية عن كتاب الحسين بن سعيد قال سألته عن السنور فقال اربعون دلوا وللكلب وشبهه وفي رواية سماعة انه ان كان سنورا او اكثر منه نزحت ثلثين دلوا او اربعين وفي صحيحة ابي اسامة خمس دلاء للسنور والكلب وفي روايتي ابن يقطين والبقباق ينزح دلاء لموت الكلب وفي رواية ابي مريم ينزح البئر في موت الكلب وفي رواية ابي بصير والظاهر انه ليث البختري ان كان فان سقط فيها كلب فقدرت ان تنزح ماءها فافعل والا وفي الجمع بين الاخبار العمل برواية الخمس وحمل ما زاد على الاستحباب وفي رواية اسحق بن عمار فاذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة وفي رواية عمرو بن سعيد بن هلال سألته عما يقع في البئر ما بين الفارة والسنور الى الشاة وكل ذلك يقول سبع دلاء واما ما عن الهداية والمقنع من النزح من الثلثين الى الاربعين في الكلب والسنور فلم نعثر له على رواية وكذا ينزح اربعون لبول الرجل لرواية علي بن ابي حمزة عن ابي عبد الله ع في بول الرجل قال ينزح منها اربعون دلوا وضعف ابن ابي حمزة غير قادح بعد الانجبار بنسبته في المعتبر الى الاصحاب وفي الغنية الى الاجماع وعن كشف اللثام عدم الخلاف نعم اعتذر المحقق قده عن علي بن ابي حمزة بان كونه واقفيا غير قادح في روايته عن الصادق ع لان تغيره بعد موت الكاظم ع ولعله لان الظاهر ان من تحمل الحديث عن الامام ع يبادر الى نقله وروايته لغيره وثبته في كتابه والظاهر ان من سمعه انما سمعه منه قبل موت الكاظم ع ويبعد ان يكون قد ترك الرواية من زمان الصادق ع الى زمان الرضا ع مع ممر دينه ولا مثبوتة في الكتاب ح فالاعتراض على المحقق قده بان العبرة بحال الراوي حال الرواية لا حال التحمل في غير محله وفي المنتهى علي بن ابي حمزة لا يعول على روايته غير ان الاصحاب قبلوها وبذلك يطرح ما يعارض الرواية من الاخبار ثم ان مورد النص والفتوى بول الرجل وظاهره الذكر البالغ وفي السرائر ان الاخبار متواترة من الائمة الطاهرين ع على انه ينزح لبول الانسان اربعون دلوا وظاهره الشمول للمرئة فضلا عن الصغير وهو المحكي عن التحرير بل عن الغنية والاصباح الاشارة ويطهر بنزح عشرة للعذرة الجامدة اذا اخرجت قبل تقطعها فالجامدة مقابل الذائبة التي تقدم نزح خمسين لها وهو من المعتبر اليابسة لخروج الرطبة الغير المايعة عنها وعدم دخولها في الذائبة المنزوح لها خمسون ومستند الحكم رواية ابي بصير المتقدمة وقليل الدم عرفا كدم ذبح الطير والرعاف اليسير وفي السرائر حد اكثر القليل ما نقص عن دم الشاة ولم نعثر له على مستند كالحكم بالعشرة فيه نعم نسبه في السرائر الى رواية اصحابنا والمروي مستفيضا فيه دلاء وفي غير واحد منها اوضعها الدلاء باليسيرة ولم يظهر وجه لاتمامها على العشرة وقد ذكر الشيخ قده وغيره في تقريب الاستدلال بها وجوها غير خالية عن النظر ولو تكرر وقوع القليل بحيث بلغ الكثير فالظاهر ثبوت مقدار الكثير لا مقدار القليل لمنت وقوع الدم الكثير فان الكثير لا يقع غالبا الا تدريجا فلو تعلق حكم القليل باول ما يقع منه ثم بما بعده لم يبق حكم للكثير غالبا والفرق بين اتصال الوقوعين وانفصالهما غير معقول مع جريان دليل وجوب مقدار القليل فيه وهو كون كل وقوع سببا لمقدار القليل فرجوع المجموع الى المقدار الكثير يحتاج الى دليل وسيأتي تمام الكلام ان شاء الله تعالى ويطهر بنزح سبع لموت الطير كما عن الثلثة واتباعهم بل على المشهور لرواية يعقوب بن عثيم اذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفارة فانزح منها سبع دلاء ومضمرة سماعة عن الفارة تقع في البئر والطير قال ان ادركته قبل ان ينتن نزحت منها سبع دلاء ورواية علي بن ابي حمزة عن الطير والدجاجة تقع في البئر قال سبع دلاء وعن الفقه الرضوي اذا سقط في البئر فارة او طائر او سنور نزح منها سبع دلاء وهو اربعون رطلا واذا انفسخ نزح منها عشرون دلوا وفي صحيحة ابي اسامة نزح الخمس للطير والدجاجة لكن لم يعثر على عامل به وكذا رواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ع ان عليا ع يقول الدجاجة ومثلها تموت في البئر ينزح منها دلوان او ثلثة واذا كانت شاة وما اشبهها فتسعة او عشرة ثم الطير من الحمامة الى النعامة كما عن كثير من كتب العلامة والموجز وشرحه وفي الذكرى ان الصادق ع فسره بذلك وفي كلام جماعة الحمامة والدجاجة وما اشبههما وعن الحلي وما على قدر جسمهما وعن [illegible] الاقتصار عليهما وفي السرائر لموت الطائر جميعه سواء كان نعامة او غيرها من كباره او صغاره ما عدا العصفور وما في قدر جسمه وعن الصهرشتي ان كل طائر في حال صغره ينزح له دلو واحد كالفرخ لانه يشابه العصفور والمشهور عدم الفرق وكذا حكم الفارة اذا انفسخت على المشهور لرواية ابي سعيد المكاري اذا وقعت الفارة في البئر فتسلخت فانزح منها سبع دلاء وفي خبر ابي عيينة اذا اخرجت فلا باس وان تفسخت فسبع دلاء واعتذر في الروض عن ضعف ابي سعيد بوجود الاطلاق بالسبع في الفارة وبالثلث فيها فيجمع بينهما بالتفسخ وعدمه والرواية كالامارة الدالة على الفرق وان لم تكن حجة في نفسها لكن في التنقيح عن مسائل علي بن جعفر ع ينزح عشرون دلوا اذا انقطعت ونحوه الرضوي السابق في الطير وفي صحيحة ابي اسامة خمس مع التفسخ المذكور في كلام جماعة تبعا للمقنعة عطف الانتفاخ على التفسخ وفي الكشف لا باس به لانه المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه واقتصر في اللمعة على الانتفاخ

وهو

وهو مؤذن باتحادهما كما في السرائر ان حد التفسخ الانتفاخ وغلطه في المعتبر وكشف الالتباس ووجهه الفاضل الهندي بان الانتفاخ يوجب تفرق الاجزاء وان لم ينقطع في الحس وان لم يبن بعضها عن بعض بينونة ظاهرة ولكن قد يشك في دخوله في المتبادر منه عرفا وان بد الاحتياط وكذا بول الصبي وهو الذي يتغذى بالطعام ولم يبلغ فان لم يتغذ بالطعام فسيجيء حكمه وان بلغ فهو رجل مضى حكمه ومستند الحكم رواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع ينزح سبع دلاء اذا بال فيها الصبي او وقعت فيها فارة او نحوها لكن في صحيحة معوية بن عمار المنقول في المختلف ينزح الكل لبول الصبي كما عن الصدوق والسيد وينزح الثلث لبول الصبي اذا اكل الطعام وفي المعتبر لم نعثر له على نص وفي السرائر ان رواية السبع احوط وعليه العمل والاجماع وفي رواية علي بن ابي حمزة سئلته عن بول الصبي الفطيم يقع في البئر فقال دلو واحد وظاهر النص عدم الشمول للصبية فيبقى تحت غير المنصوص ولو تغذى بالطعام مع عدم استغنائه عن الرضاع ففي الحكم اشكال ومقتضى الاصل السبع وكذا لاغتسال الجنب فيه ولو مرتبا كما يقتضيه الاطلاق مع انصرافه الى الارتماس ولذا خصه به في السرائر نعم رواية ابي بصير عن الرجل يدخل البئر فيغتسل منها قال ينزح سبع دلاء ظاهرة في الترتيب فالاقوى تعميم الحكم ان لم يكن منها تصحيف فيها بل ظاهر كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة تعميم الحكم لمطلق مباشرة الجنب وان لم يغتسل لصحيحة ابن مسلم اذا دخل الجنب البئر ينزح منها سبع دلاء ورواية عبد الله بن سنان ان سقط في البئر دابة صغيرة او نزل فيها جنب فانزح منها سبع دلاء والانصاف ان الاطلاق فيها ينصرف الى الاغتسال بل لو ادعي انصرافها بحكم غلبة الوجود الى الارتماس لم يكن بعيدا كما هو الظاهر من لفظ الوقوع في رواية الحلبي وان وقع فيها فانزح منها سبع دلاء وقوله ع في رواية ابن ابي يعفور المتقدمة في ادلة نجاسة البئر ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم الا ان هذا الظهور لو سلم لا ينافي ظهور رواية ابي بصير في الترتيب فيجمع بينهما على تقدير اعتبار السند والدلالة بكون كل من الفردين سببا للحكم لا بحمل المطلق على المقيد وهل يعم الحكم الكافر وجهان من اطلاق الرواية وظهورها في كون المقتضي للجنابة من حيث هي لا لانفعال البئر بنجاسة الكفر الموجبة لنزح البئر هذا هو الاقوى بل في السرائر حكم وجوب النزح بالاجماع ومن ذلك يظهر انه لو كان على بدن الجنب نجاسة عينية وجب لها مقدرها كما لو وقع فيها جنب ملوث بنجاسة اخرى ولا فرق فيها بين المني وغيره ودعوى ملازمة بدن الجنب للمني غالبا فعدم التعرض للتفصيل في الرواية يعتبر لبيان للاطلاق وان كان نص في الحكم الجنب من حيث الجنابة مشكلة وهل النزح لسلب الطهورية ام لنجاسة البئر ام تعبد شرعي ظ المعتبر والمحكي عن المختلف الاول والمحكي عن كتب الشهيد الثاني الثاني وحكي عن بعض الثالث وبتقييد لفظ الافساد في الرواية المتقدمة كما يبقى الاول ان ظاهره عدم ترتب اثر عليه فلا يطهر من الحدث ولا الخبث بل ظاهره عدم الصلاح فيه راسا فلا يصلح للشرب وهذه الامور لوازم النجاسة الا ان نجاسة البئر بما لا يكون نجسا اصلا خصوصا على القول بان الموجب للنزح اغتسال الجنب فيه لا مجرد ملاقاته له في غاية البعد خصوصا مع الاحتياط لزوم نجاسة بدن المغتسل بالماء بعد الاغتسال وهو محذور واولى بتعليل النهي عن الوقوع في البئر في الرواية من افساد الماء على القوم خصوصا مع ان طهارة البدن عن النجاسة اولى من الطهارة عن الحدث فيجب ان يكون وجوب التيمم معللا بعد الامر بالاغتسال اذا استلزم حدوث نجاسة البدن كما لا امر به اذا استلزم بقائها على ما تقرر في مقامه فالاحتمال الاول اقوى الا ان لا يعمل برواية الافساد فالتعبد اقوى ويبقى جواز استعمال الماء بعد الاغتسال مبنيا على جواز رفع الحدث بالمستعمل وعدمه مطلقا او بشرط القلة فان الظاهر ان جريان البئر لا يوجب اعتصامها عن هذا الانفعال كما لا يعصمه عن الانفعال بالنجاسة ولو اغتسل فيها من حدث غير الجنابة ففي عدم وجوب شيء اصلا او وجوب نزح الجميع او وجوب المقدر للجنابة وجوه منشأها جهة في القوة وفي رفع الجنابة بالاغتسال قولان مقتضى الاصل وظاهر رواية الافساد الاول وربما يستدل بها على الفساد من جهة قوله ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم وفيه ان ظاهرها كون الافساد علة للنهي عن الوقوع نعم لو كان مجرد وقوع الجنب في البئر مفسدا لها كان النهي عنه من جهة الفساد كما في قوله لا تغتسل مرتمسا في نهار رمضان فتفسد صومك ودعوى انه من قبيل قوله لا تغتسل مرتمسا في ماء الغير فانه مفسد للماء وغير رافع بذلك بان يكون المنهي عنه هو ما يوجب الافساد لولا النهي مسلمة الا ان لزوم عدم فساد البئر بهذا الاغتسال المنهي عنه ولذا لا يصير الماء في المثال مستعملا في رفع الحدث الاكبر الا ان يلتزم بذلك في المثال وان الماء يصير مستعملا بالاغتسال الصحيح لولا النهي ولو اغمضنا عن هذه الرواية كان الاقوى صحة الاغتسال وان قلنا بنجاسة البئر به لانها بعد الفراغ ويطهر بنزح السبع لوقوع الكلب فيها وخروجه حيا على المشهور كما عن الذكرى لرواية ابي مريم عن ابي جعفر ع اذا مات الكلب في البئر نزحت وقال اذا وقع فيها ثم خرج حيا نزحت سبع دلاء وشذوذه ظاهر وصدره غير قادح مع احتمال حمله على الاستحباب ورواية ابي اسامة بالاكتفاء بالخمس مع ظهورها في موت الكلب غير معمول بها في الحي وعن الحلي وجوب الاربعين الواجب في موته لطرح خبر السبع لكونه من الاحاد ويطهر بنزح خمس لذرق الدجاج مطلقا عند الشيخ القائل بنجاسته او خصوص الجلال كما عن المفيد والديلمي والحلي واعترف غير واحد بعدم العثور على دليل عليه مطلقا نعم يمكن ان يوجه في الجلال من جهة كونه غير منصوص او وجوب الجميع او داخل في مطلق العذرة الواجب فيها ما تقدم من التفصيل بين الذائبة وغيرها الا ان الاجماع على عدم وجوب ما زاد على الخمس اوجب الاقتصار عليها وينزح ثلث لموت الحية على

كما عن كرى بل عن بعض نفى الخلاف وفى المعتبر يمكن الاستدلال عليه برواية الحلبى اذا مات فى البئر حيوان صغير فانزح دلاء لكن فى رواية ابن سنان الدابة الصغيرة سبع ويحتمل حملها على الاستحباب لكن تعيين الدلاء بها اولى فهو فى ابن بابويه على حكاية المختلف وحكى فى المعتبر كما عن المنتهى عن داود
وعن الهند الخال الورعة وعن الحلبى العقرب وعن الشيخ كلاهما والكل ضعيف بعد القول بطهارة ميت غير ذى النفس نعم فى صحيحة معوية بن عمار عن الفارة
والوزغة يقع فى البئر ينزح ثلث دلاء ومنها يظهر حكم الفارة اذا لم تنفسخ لكن لما عطف الوزغة عليها الاستحباب وحكى وجوب التسبع بها البعض الاصحاب
وعن ابن بابويه لو واحد ويتزح دلو واحد لموت العصفور وشبهه كرواية عمار اقل ما يقع فى البئر فيموت فيه العصفور ينزح له دلو واحد ويظهر منها
حكم شبهه وصرح فى المعتبر والمنتهى بقبول رواية عمار هذه وبول الصبى الذى لم يتغذ بالطعام قيل لرواية على بن ابى حمزة عن بول الصبى الفطيم
ينزح له دلو واحد ولعله حملها على المشرف على الفطام وعن المهذب البارع ان الرضيع هو المعتبر عنده فى الروايات بالمطيم وعن ابن زهرة والحلبى
وجوب الثلث فى رواية كردويه قال سئلت ابا الحسن عن البئر يدخلها ماء المطر وفيه البول والعذرة وابوال الدواب وارواثها وخرء الكلاب
قال ينزح منها ثلثون دلوا وضعفه كردويه مجبور برواية ابن ابى عمير عنه مع ان الشهرة فى المسئلة حكيت عن جماعة كالموجز والروضة وغيرهما
اعلم انه قد اختلف عبارات الاصحاب فى بيان الدلو التى ينزح بها العدد المقدر ففى المبسوط انه دلو العادة التى يستقى بها دون الدلاء الكبار
لانه لم يقيد فى الخبر وهو كقول المصنف فيما ما جرت العادة باستعمالها وفى السرائر انه دلو العادة دون الشاذة التى يستقى بها دون
الصغار والكبار الخارجة عن المعتاد والغالب لانه لم يقيد فى الخبر وفى الغنية والكافى انه دلو البئر المالوف وفى الوسيلة الدلو دلو العادة ونحوه
فى المنتهى والتحرير وفى المعتبر هى المعتادة صغيرة كانت او كبيرة لانه ليس فى الشرع لها وضع فيجب ان يتقيد بالعرف وذكر الحوالة فى الدلو على
المعتاد لعدم التقدير الشرعى وفى كتب الشهيد انها المعتادة اذا عرفت هذا فالمراد بدلو العادة فى كلام هؤلاء يحتمل فى بادى النظر العادة
فى زمان صدور الروايات بناء على ان ارادة الفرد المعتاد على هذا الوجه لا يحتاج الى التقييد لانه المتبادر لكن يدفعه مضافا الى ان ما يمكن
تسليمه تبادر ذلك من الاخبار لتعارف تلك العادة فى زمان صدورها لا من كلمات العلماء الاعلى تقدير اعتياد ذلك فى زمانهم انهم وهو
غير معلوم ان من المعلوم عدم استقرار العادة فى ذلك الزمان على دلو مضبوط على جميع الابار التى هى مشمول الروايات لاختلاف ذلك
باختلاف الابار وما ينزح له وبه مع انه اذا اريد المعتاد فلا دليل على خصوص مصداقه المحقق فى ذلك الزمان بل الظاهر مفهومه المحقق فى كل
زمان وما ينزح له وبه مع انه لو اعتبر عادة ذلك الزمان وجب اعتبار مقدار تلك الدلو لان المفروض علم العلم فى هذا الزمان المتأخر
فضلا عن الاعتياد بها فلا وجه لاعتبار العدد فى الدلو المتزح به فى هذا الزمان وكان يلزمهم القطع بكفاية المقدار مع ان العلامة ذكر
فى مسئلة كفاية دلو يسع العدد انه لا نص لاصحابنا فيه واما العلامة ومن تأخر عنه فهم بين مردد فى كفاية مقدار الدلاء اذا اخرج بغير المعتبر
او قاطع بعدمها هذا مع ان التأمل فى كلام غير واحد منهم يوجب القطع بعدم ارادة هذا المعنى مثل قوله فى المعتبر صغيرة او كبيرة فان معنى
عدم الفرق بينهما وان النزح يجزى بكل منها اذا اعتيدت ولا ريب ان المعتادة فى زمان الصدور احدهما فلا معنى لاجزاء غيرها ومن بعض ما ذكرنا
يظهر فساد احتمال ان يراد بالمعتاد ما هو المعتاد فى كل زمان لاختلاف العادة باختلاف ما ينزح له وبه ولان اللازم حينئذ اعتبار المقدار لا
العدد ولانه لا معنى للتسوية فى عبارة المعتبر بين الصغيرة والكبيرة فالظاهر ارادة ما هو المعتاد على تلك البئر كما صرح به المحقق والشهيد الثانيان
وهو الذى ينبغى ان يحمل عليه العبارات المتقدمة كلها واظهرها منه عبارة السرائر حيث احترز بالعادة عن الشاذة التى يستقى بها فان المراد بها بقرينة عطف
الصغار والكبار عليها ما شذ الاستقاء بها وان كانت متوسطة فى الصغر والكبر فى المستند فى ذلك اطلاقات الروايات فان الظاهر من قول الامام
للسائل عن حكم البئر الفلانية انزح منها دلاء هو الدلو المعتاد على البئر كالوامر المولى عبده بنزح دلاء من بئر معينة واطلاقه وان شمل ما لو كان
على تلك البئر دلو غير ما اعتيد عليه لكن الغالب عليه لما كان هو الدلو المعتاد عليه جاز ارادة خصوص ذلك اعتمادا على الغلبة وهل المراد
من المعتاد على تلك البئر ما اعتيد على نوعها او شخصها ظاهر النص والفتوى الثانى مع ان نوع البئر لا عادة فيها منضبطة الا ان يراد ما
يليق بها بحسب الضيق والسعة وارادة ذلك ليس باولى من ارادة ما يليق بالنازح والمتزح له وبه فالمتعين ما يستعمل عليه لها بالنسبة
ويشكل الامر فيما اذا لم يكن للبئر دلو معتاد لعدم النزح منها او للنزح بها بكل ما يتفق من الدلاء او بغير الدلو من الظروف المختلفة والكلام
فى ذلك غير منقح فى كتب الاصحاب والاحتياط بالمتيقن فى النظر لعله اقوى مع انه احوط ... الا ان يحكم بتسرية الحكم المتعلق بها
الحكم حكم كبيرة بعد عدم انصرافه الى الكبير انصرافا معتدا به لان الصدق عرفى فاذا اشتبه لعدم الانصراف فيحكم بالاطلاق واما
لاختلاف انواع النجاسة المختلفة المقدر كالانسان والكلب والمالك الشاة والحكم فيه وجوب تضاعف النزح لاستعمال النجاسة
ولا يعارضه اصالة عدم تعدد المؤثر ولان مقتضى دليل كل نوع سببية وقوعه لاشتغال الذمة بنزح المقدر فتعدد السبب يقتضى

بتعدد الاشتغال وهو يقتضى بتعدد الامتثال وقد يخدش فى هذا الدليل تارة بمنع المقدمة الاولى فان الاسباب الشرعية لا يجب ان
يكون مؤثرات حقيقية بل قد يكون معرفات يجوز تعددها على حكم واحد شخصى كما اذا اجتمع سببان النزح جميع الماء وح فاذا كان مناط الدليل
اتحاد المسبب ولو نوعا كما هو المفروض فلا حاجة الى ارتكاب تعدد الشخصى بتعدد الاشخاص ولو نوعا بل ينبغى حمل السبب على المعرفة ويشهد له
انه لا يفهم عرفا فرق بين ورود الاسباب المتعددة لحكم شخصى مثل قوله ان زنى زيد فاقتلوه وان ارتد فاقتلوه وبين ورودها الحكم واحد بالنوع قابل
للتعدد الشخصى مثل ان قدم زيد من السفر فاضفه وان زارك فى بيتك فاضفه ويضعف بان تعدد الواحد النوعى شخصا بسبب تعدد علل وجوده
ليس تصرفا فى اللفظ فان كان مقتضى اطلاق الادلة سببيته جميع مصاديق السبب من غير فرق بين المسبوق بسبب اخر وغيره لزم عقلا تعدد الحكم
الواحد بالنوع فى الخارج بخلاف صرف ظاهر الدليل عن التأثير المستقل واخرى بمنع المقدمة الثانية نظرا الى ان اللازم من تعدد المسبب تعدد الوجوب
وهو لا يقتضى تعدد الواجب بل قد يجتمع الايجابات المتعددة فى واجب واحد للتأكيد ولجهات متعددة تقتضيه كما فى مثال قتل زيد المتقدم والامر
المتعددة بالصلوة والزكوة وغيرهما ويضعف بان المسببات للاسباب المتعددة ليس هو الطلب الصادر من المتكلم من جهة حصوله قبل وجود
السبب بمفهوم الكلام الدال على السببية بل المسبب المتأخر عن سببه هو اشتغال الذمة بالفعل الفلانى ومن المعلوم ان تعدد الاشتغال لا يكون
الا مع تعدد المشتغل به كما لو حدث اشتغال الذمة بدرهم او بضيافة من زيد فانه لا اشكال فى تعدد الفعل ودعوى ان المتحقق بعد الشرط هو
نفس الطلب فهو بمثابة تكرار الطلب المنجز بقوله اضرب اضرب ممنوعة بعد تسليم ظهور التأكيد فى المثال المذكور بالفرق بينهما وفهم اشتغال الذمة
فيما نحن فيه على نحو ما يفهم عند افتراق احد السببين عن الاخر والسر فى ذلك ان المستفاد من ادلة السببية كون السبب سببا لنفس الفعل ومؤثرا
فيه فى نظر الامر وهو الذى دعا الى الامر به عنده فلا يرضى بتخلفه عنه فاللازم من تعدده من تعدد السبب وتعدد التأثير تعدد الفعل لا مجرد تعدد
طلبه فافهم فانه قد يخرج عن دقة وثالثة بمنع المقدمة الثالثة بناء على كفاية الفعل الواحد لامتثال تكليفين وان علم تعددهما كما فى الاغسال فى كلام
جماعة واشار اليه العلامة هنا فى المنتهى وفيه ان الظاهر عدم كفاية الفعل الواحد فى تحقق الامتثالين ولا اقل من الشك فلا يتيقن الخروج من العهدة
والاطلاق هنا يتمسك به اذ الكلام فى كفاية اى فرد يكون انما الكلام فى صدق الاطاعة والامتثال للتكليفين بايجاد واحد فافهم هذا مع ما عرفت
من ان السبب مؤثر فى وجود الفعل فى نظر الامر فلا بد من تعدده مورا بعمر بان القاعدة وان اقتضت عدم التداخل الا ان من المعلوم فى خصوص
المقام ان النزح لازالة النجاسة الحاصلة من ملاقاة ما وقع فيه من النجاسة وان تعددت افرادها كما يكشف عن ذلك اختلاف كيفية ازالتها
الا ان التأثير من ذلك الكفاية من بل احد الافراد لازالة الفرد الاخر المساوى له فى كيفيتها فيكفى من بل واحد للنجاسة الحاصلة من وقوع شاة او
كلب لان الفرض اتحاد نجاستهما لاتحاد مزيلهما وكفاية مزيل الاشد لازالة الاضعف فيتداخل الاقل مقدارا تحت الاكثر ويضعف بان ذلك
مبنى على تداخل النجاسات اضعفها فى اشدها كما فى غير هذا المقام لكن ذلك غير معلوم فى المقام ولا يجوز قياسه على غيره كما يكشف عن ذلك
الفرق فيه بين المتفقات فى غيره والجمع فيه بين المختلفات فالمتيقن من اجتماع النجسين تضاعف النجاسة وصيرورة النجسين الواردين بمنزلة
نجس واحد قدر له مجموع مقدريهما ولولا اطلاق الادلة فى كفاية مقدر كل نجس له ولو حال انضمام نجس اخر ضعف دعوى ظهور ما
فى وقوع تلك النجاسة لا غير كان ينبغى الرجوع عند انضمام النجاسات الى حكم ما لا نص فيه وهو نزح الجميع كما ثم ان المخالف فى المسئلة
العلامة فى جملة من كتبه واستدل فى المنتهى بان بفعل الاكثر يمتثل الامرين فيحصل الاجزاء ثم اعترض على نفسه بلزوم اجتماع علل متعددة على
معلول واحد ودفعه بانه انما يستحيل فى اجتماع المعرفات وذكر دليله منع المقدمة الثالثة للدليل المتقدم وظاهر اعتراضه وجوابه منع المقدمة الاولى
وقد عرفت ما عندنا وتما ذكرنا من الدليل يظهر انه لا فرق بين وقوع النجسين مجتمعين او متعاقبين فى وجوب تضعيف النزح وانه لا ينبغى الاشكال
فى تضعيفه بوقوع نجسين مع التماثل بشرط عدهما فى العرف فردين لحصول الفصل بينهما على وجه يصدق تعدد الوقوع فان الدليل
المذكور انه بعينه حتى فيما اذا كان المنكر فردين وافرادا على المقدر على الطبيعة الصادقة عليها وعلى الفرد الواحد كالخمر والبول
ودعوى القطع بعدم الفرق فى الحكم بين ما اذا وقع مقدار من البول دفعة او وقع كل جزء منه دفعة وانا نفهم من ادلة وقوع هذه الطبايع ان
السبب وجودها فى البئر ولو بوقوعات متعددة ممنوعة فالقاعدة المتقدمة من سببية كل وقوع المقدر جارية هنا ايضا اذا الموجود الا
من مصاديق الطبيعة مؤثر تام باعتبار تحقق الطبيعة فيه فاذا وجد فيه ثانيا كان مؤثرا اما مستقلا كالاول او لتحقق الا ثرغير الاثر
المتقدم عليه اذ لا يعقل تأثير المتأخر فى المتقدم وقد ذكر بعض المعاصرين فى الجواب عن ذلك بعد الاعتراف به ان الدليل الدال على ان العذرة
ينزح لها خمسون دلوا وكانت مهية صادقة على القليل والكثير واشتغل الذمة بالنزح بالوقوع الاول وجاء الوقوع الثانى انقلب الفرد الا
الى الثانى فصار مصداقا واحدا للماهية وهكذا كلما يزداد فيدخل تحت قوله العذرة المذابة ينزح لها خمسون وليس هذا الا كتعدد النوع

النتن في الماء نزحت البئر حتى يذهب النتن من الماء وصحيح الشحام عن ابي عبد الله ع في السنور والدجاجة والكلب والطير قال اذا لم يتفسخ او يتغير طعم الماء فيكفيك خمس دلاء وان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح وخبر زرارة قال قلت لابي عبد الله ع بئر قطرت فيها قطرة دم او خمر قال الدم والخمر والميت ولحم الخنزير كلها واحد فان غلب الريح نزحت حتى يطيب بناء على تقديم هذه الاخبار على ظاهر ما سبق من اخبار وجوب نزح الجميع للتغير بناء على حمل ذلك على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا جمع بينهما اقرب من ذلك على ظاهر ما دل على وجوب المقدر للنجاسة الواقعة الشامل بالاطلاق او بالفحوى لصورة تغيره بها بناء على منع شموله لها لفظا لا فحوى هذا ولكن الانصاف بصدود لالة الاخبار المقدرة اما الصحيحة فقد تقدم ظهورها في عدم انفعال البئر بالملاقات ووجوب صرفها الى معنى يلائم القول بالنجاسة على القول بانفعال البئر واريد وجوب الصرف ما تقدم من كون المراد بالفساد افساده بحيث لا يصلح الا بالممازجة التامة مع ماء جديد من المادة وهذا ثابت مع التغير مطلقا مع غيره ولا ريب ان الرواية على هذا مرغبة في حاجة الماء للتغير الى النزح ازيد مما يحتاجه الماء مع عدم التغير فلا يدل على كفاية زوال التغير وان لم ينزح المقدر لانه يلزم ان يكون الماء مع عدم التغير افسد منه مع التغير وهذا خلاف ما استظهر من الرواية بل كلنا ولم يتعرض في الصحيحة ليوافق مذهب المستدل بها حيث يقول بنجاسة البئر بالملاقات لا يخرج عن ظهورها في كون الفساد مع التغير اقوى واشد واحوج الى اخراج الماء وبالجملة فاستدلال القائلين بالنجاسة بهذه الصحيحة مع ردهم لها بما رده يكونها مكاتبة واخرى بالتأويل … بعد المعارضة مع ادلة وجوب النزح في غاية الاشكال فضلا عن تقديم ظهورها على ظهور اخبار المقدرات وظهور اخبار وجوب نزح الجميع واما ما بعد الصحيحة من الاخبار فهي في مقام عدم كفاية المقدر المذكور في موارده للتطهير مع التغير اذ من المعلوم عدم زوال التغير بما دون خمس دلاء او سبع عشرين فلا يدل على ما هو المطلوب من كفاية زوال التغير وان لم يبلغ المقدر والثانية ما قيل بل استظهر انه المشهور من انه ينزح جميع مائها اما لان النجاسة الحاصلة بالتغير غير منصوص المقدر بناء على ظهور اختصاص ادلة المقدرات بصورة عدم التغير واما للاخبار الواردة بنزح الجميع للتغير مثل قوله ع في رواية معوية لا تعاد الصلوة ولا يغسل الثوب مما يقع في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر وفي رواية ابي خديجة اذا انفسخت الفارة ونتن نزح الماء كله وخبر منهال فان كانت جيفة قد انتفخت فاستق منها مائة دلو فان غلب الريح عليها بعد مائة دلو فانزحها كلها ورواية عمار الواردة في التراوح عن بئر يقع فيها كلب او فارة او خنزير قال ينزف كلها بناء على حملها على صورة التغير كما ذكره الشيخ والجواب منع كون النجاسة مع التغير مما لا نص فيه لما سيجيء من شمول اخبار المقدرات له وكذا اخبار وجوب ازالة التغير وان لم يدل كل واحد من هذين القسمين على كفاية مضمونه كما تقدم واما الاخبار المذكورة فهي محمولة على ما اذا توقف زوال التغير على نزح الجميع اذ لا جمع ابعد من ذلك وربما احتمل فيها الحمل على الاستحباب وعلى هذا القول فان تعذر نزح الجميع لغزارته ففيه احتمالات بل اقوال احدها ما اختاره المصنف قدس وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ وابن حمزة من انه تراوح عليها اربعة رجال ومستندهم ما تقدم من رواية عمار المتقدمة اخيرا في اخبار هذا القول لكن الظاهر انهم يشترطون ازالة التغير حتى بعد التراوح اذ لم يعهد من احد القول بطهارة الماء المتغير ولعل … حمل اطلاق الرواية ايضا ثانيها الاكتفاء حينئذ بزوال التغير حكى عن الشيخ في النهاية والمبسوط وعن كاشف الرموز نقله عن المقنعة ولعل وجهه حمل اخبار زوال التغير على ما هو الغالب من تعذر نزح الجميع فيه مع عدم امكان هذا الحمل في رواية عمار بل معارضتها لتلك الاخبار ان اخبار زوال التغير كما تقدم لا ظهور لها في وجوب زوال التغير قبل نزح المقدر فينبغي الحكم عند تعذر نزح الجميع باكثر الامرين من المقدر ومن زوال التغير وهو ثالث هذه الاقوال وعليه المحقق في النافع والمعتبر قيل واستحسنه كاشف الرموز ونسبه الى الحلي وفي النسبة نظر ثم ان الجمع بين ما يحصل من هذا الجمع وهو اكثر الامرين وبين رواية عمار الدالة على التراوح المعتضدة بعمل الاصحاب في موارد تعذر نزح الجميع بينهما باعتبار اكثر الامور من المقدر ومن زوال التغير والتراوح وهذا رابع الاحتمالات بل ثالث ان الاحتمال الاول راجع الى هذا لان التراوح غالبا يكون بعد استيفاء المقدر واما زوال التغير فقد عرفت انه لا بد منه عند القائلين بالاحتمال الاول وهو اقوى هذه الثلثة الخامس لزوم اكثر الامرين من المقدر ومن زوال التغير وهو المحكي عن الشيخ والحلي والمختلف والمسالك واستوجهه في المدارك ولعل وجهه الجمع بين ما دل على الامرين فان ادلة المقدر شاملة له من حيث اعتبار المقدر اما من باب الاطلاق باعتبار شمولها لوقوع النجاسة قبل حدوث التغير واما من باب الفحوى نعم ظهورها في كفاية المقدر مطروح بما دل على وجوب ازالة التغير ولا ظهور لها في كفاية ذلك حتى يطرح بما دل على ادلة المقدرات مع انه متعين على تقدير الظهور وبعبارة اخرى لكل منهما ظهور لفظي في اعتبار مضمونه في التطهير وظهور عقلي في كفاية ذلك فيطرح ظهور كل منهما في الكفاية بظهور الاخر في الاعتبار لانه اقوى مضافا الى ان المرجع بعد التكافؤ استصحاب النجاسة وفيه ان مقتضى هذا الجمع ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر لان استيفائه او بعضه قبل زوال التغير غير مجد لانه نظير ما اذا استوفي المقدر او بعضه قبل اخراج عين النجاسة لان التغير دليل بقاء عين النجاسة مضافا الى ان ظاهر الاخبار اعتبار النزح حال عدم التغير لذهاب النجاسة الحاصلة بالملاقات ومعلوم عدم مدخلية

النزح في ذهاب هذه النجاسة مادام الماء متغيرا فالاقوى من هذا هو القول السادس وهو انه يجب ازالة التغير اولا ثم استيفاء المقدر ثم على هذين القولين لو لم يكن للمنزوح مقدر فالظاهر وجوب نزح الجميع كما صرح به بعض اهل كل من القولين كما صرحوا بالتراوح عند تعذر نزح الجميع وحكى عن صاحب المعالم والذخيرة كفاية زوال التغير مع عدم المقدر وكفاية اكثر الامرين مع التعذر فهذه اقوال سبعة والقول السابع لا يخ عن قوة … الاحوط هو القول الثالث ويستحب ان يكون بين البئر والبالوعة … ماء المجتمع المحتاج الى النزح الاستعمال ذا مادة او غيره والبالوعة وهي ثقب في وسط الدار كما عن الصحاح او بئر يحفر ضيق الراس يجري فيها ماء المطر ونحوه كما عن القاموس وخصها في الروضة بمجمع ماء النزح بعد ان فسرها في الروض بمجمع مطلق النجاسات خمس اذرع بذراع اليد وهي كما عن القاموس ما بين المرفق وطرف الاصبع الوسطى وحدها جماعة في بلد المسافة بخمسة وعشرين اصبعا عرضا ان كانت الارض المتوسطة بينهما صلبة ومثل ارض الجبل وشبهه او كانت البئر فوق البالوعة بحسب قرار بينهما او سطح مائهما والا يكن الارض صلبة ولا قرار البئر اعلى فسبع هذا هو المشهور على الظاهر ومستنده مرسلة قدامة بن ابي يزيد قال سئلته كم ادنى ما يكون بين البئر بئر الماء والبالوعة فقال ان كان سهلا فسبع اذرع ان كان جبلا فخمس ثم قال يجري الماء الى القبلة الى يمين ويجري عن يمين القبلة الى يسار القبلة ويجري عن يسار القبلة الى يمين القبلة ولا يجري عن يمين القبلة الى دبر القبلة وفي رواية الحسن بن رباط قال سئلته عن البالوعة يكون فوق البئر اذا كانت اسفل من البئر فخمسة اذرع وان كانت فوق البئر فسبعة اذرع من كل ناحية وذلك كثير وجمع المشهور بينهما بتقييد حكم السبع في الروايتين مع ارادة عدم فوقية البئر من الفقرة الثانية من الرواية الثانية ان المتبادر من مثله نقيض الشرطية الاولى لا ضدها وحاصل هذا الجمع كفاية كل من صلابة الارض وفوقية البئر في الخمس فيكون الخمس في اربع صور من الست وفي الارشاد عكس هذا الجمع بتقييد حكم الخمس في الروايتين مع ابقاء الفقرة الثانية من الرواية الثانية على ظاهرها من خصوص فوقية البالوعة وفي الارشاد ويستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع ان كانت الارض رخوة او كانت البالوعة فوقها والا فخمس وعن بعض النسخ الواو بدل او وهو الموافق لما عن التلخيص من انه يستحب تباعد البئر عن البالوعة بسبع اذرع مع الرخاوة والتحتية والا فخمس ولما في التذكرة يستحب ان يكون بين البئر التي يستقي منها وبين البالوعة سبعة اذرع اذا كانت البئر تحت وكانت الارض سهلة وخمس اذرع اذا كانت فوقها او الارض … وان كانت الارض صلبة فخمس ومستنده هذا القول الجمع بين الروايتين بتقييد حكم السبع في احديهما بالاخرى الا ان الفقرة الثانية باقية على ظاهرها من ارادة خصوص فوقية البالوعة على ظاهر التراءة ويراد بها نقيض الفقرة الاولى وهو عدم فوقية البئر بناء على ظاهر التلخيص وفي نسخة الارشاد وهنا جمع رابع وهو تقييد الفقرة في الرواية الثانية بالاولى فيكون المدار على الصلابة والرخاوة وهو المحكي عن ظ الصدوق ثم ان بعض مشايخنا المعاصرين بعد ان … جمع المشهور بعدم جريانه على القواعد من غير بيان وجه لذلك قال ان المستفاد من مجموع الروايتين ان السبعة لها سببان هي السهولة وفوقية البالوعة والخمسة ايضا لها سببان الجبلية واسفلية البالوعة ويحصل التعارض عند تعارض سببين كما اذا كانت الارض سهلة والبالوعة اسفل فلا بد من مرجح خارج وكذا اذا كانت الارض جبلية والبالوعة فوق البئر ولعله بالنسبة الى الشهرة في الترجيح فيحكم كل منهما على الاخر بعمومها وبالنسبة اليهم لا نعلم المرجح ولعله دليل خارجي فيه مع ان تعارض السببين انما يكون بعد الفراغ عن دليلهما وعلم تفرقهما كما في تعارض البينتين ونحوه في المقام من تعارض الدليلين وتعيين وجوه التصرف ليثبت بذلك الخمس بتعدد السبب كالمشهور او السبع كالارشاد او اختصاص كل منهما بسبب واحد كالصدوق نعم ان جمع المشهور لعله ناظر الى ان الصلابة وفوقية البئر من قبيل المانع وان البعد بما دون السبع مظنة لتوهم نفوذ النجاسة من البالوعة الا ان يكون هنا مانع من النفوذ من صلابة او علو البئر فوجه السبع مع السهولة او تساوي القرارين ليس مستند اليها بل الى عدم المانع عن النفوذ فباد … مع وجود مقتضي النفوذ وهو استعداد الماء للنفوذ الى سبعة اذرع من جوانبه لو خلي وطبعه مع امكان ان يقال ان هذا الجمع مطابق للاصل لاصالة عدم استحباب السبع عند صلابة الارض اذا كانت البالوعة فوق البئر بناء على اجراء اصالة العدم هنا في اصالة عدم الامتثال بالمستحب وعلم ارتفاع ما لاحظه الشارع من مظنة النفوذ مع القرب فكان اولى من قول الارشاد والصدوق نعم الاولى بالاصل من ذلك قول التلخيص لحكمه بعدم السبع مع تساوي القرارين في الارض الرخوة لكن بتقييد اطلاق في السبع بالاخرى لا وجه له لاطراح الاطلاق السبعة في الرواية الاولى ومما ذكرنا عرفت قوة قول المش مع قطع النظر عن الشهرة ثم ان المحكي عن الاسكافي في مختصره ما لفظه لا استحب الطهارة من بئر يكون بئر النجاسة التي تستقر فيها النجاسة من اعلاها في مجرى الوادي الا اذا كان بينهما في الارض الرخوة اثني عشر ذراعا وفي الارض الصلبة سبع اذرع فان كان تحتها والنظيفة اعلاها فلا باس وان كانت محاذيتها في سمت القبلة فاذا كان بينهما سبع اذرع فلا باس لما رواه ابن يحيى عن سليمان عن ابي عبد الله ع انتهى اقول هي رواية سليمان الديلمي عن ابي عبد الله ع عن البئر يكون الى جنبها الكنيف قال ان مجرى العيون كلها من مهب الشمال فاذا كانت البئر النظيفة فوق الشمال والكنيف اسفل منها لم يضرها اذا كان بينهما اذرع وان كان الكنيف فوق النظيفة

ظاهرا اقل من اثنى عشر ذراعا وان كان تحتها بحذاء القبلة وهما مستويان فى مهب الشمال فسبعة اذرع الخبر والظاهر انه قدس سره فهم من اطلاق الارض الرخوة لانها الغالب فى تحديد البعد فى الصلبة بسبع لرواية الحسن بن رباط المتقدمة فى اعتبار السبع مع فوقية البالوعة بناء على ان المراد بالفوقية اعم من العلو من حيث الجهة بحملها على الصلبة لكونها الفرد المتيقن من الاطلاق كالرخوة فى هذه الرواية فيطرح كل بنص الاخر لكن فيه اطراح الحال رواية ابن ابى يزيد راسا او حملها على افراد مراتب الاستحباب كما اشار اليه جامع المقاصد حيث قال ان طريق الجمع حمل ما دل على الزيادة على المبالغة فى الاستحباب وح فيعتبر الفوقية والتحتية باعتبار المجرى فان جهة الشمال فوق بالنسبة الى ما يقابلها كما دل عليه الرواية وانما يعتبر اثر ذلك مع التساوى فى القرار ويضم الى الفوقية والتحتية باعتبار القرار والى صلابة الارض ورخاوتها فيحصل اربع وعشرون صورة انتهى اقول ويشير الى علو جهة الشمال ما تقدم من قوله فى رواية ابن ابى يزيد المتقدمة ولا يجرى من القبلة الى دبر القبلة فان دبر قبلة العراق هى جهة الشمال اما تحصيل الصور الاربع وعشرين فواضح لان المسائل السابقة تضرب فى اربع هى كون البئر فى طرف الشمال والبالوعة فى طرف الجنوب وعكسها وكون البئر فى طرف المشرق والبالوعة فى طرف المغرب وعكسها واما تقييد علو الجهة بعلو القرار بصورة عدم معارضته فيشكل استفادته من الاخبار وان ساعده الاعتبار وحاصل ذلك كفاية الخمس فى جميع صور صلابة الارض وهى اثنا عشرة وجميع صور علو البئر حسا من صور الرخاوة وهى اربع من اثنى عشرة وصورة واحدة من صور تساوى القرارين وهى صورة علو البئر جهة ويجب السبع فيما عدا ذلك وهى جميع الصور الاربع من صورة قرار علو البالوعة وثلث من صور تساوى القرارين وربما يشكل بما ذكره شارح الدروس ان فوقية القرار اما ان تعارض فوقية الجهة فيكون بمنزلة التساوى بين او لا فعلى الاول ينبغى السبع فى ثمان لخروج واحدة من الصور الاربع لفوقية قرار البئر المحكوم فيها بالخمس وعلى الثانى ينبغى السبع فى ست لخروج صورة واحدة من الصور الاربع لفوقية قرار البالوعة ودعوى ان علو الجهة فى البئر تعارض بعلو البالوعة حسا فلا يوجب كفاية الخمس بخلاف علو الجهة فى البالوعة فانه لا يعارض بعلو البئر حسا بل يكون علو البئر كالسليم تحكم الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار قيام علو الجهة فى البئر مقام علوها حسا اذا لم يعارض بعلو حسى وفيه ان العلو الحسى فى طرف البالوعة لا يؤثر شيئا ولذا حكم بحكم عدمه وتساوى القرارين مع علو الجهة فتامل وعلى كل حال فلا اشكال فى انه لا يحكم بنجاسة البئر بمجرد قربها من البالوعة الا ان يعلم وصول ماء البالوعة اليها وتغيرها باوصاف النجاسة على المختار من عدم انفعال البئر او مطلقا على القول بالانفعال لقوله ع حين سئل عن البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة اذرع او اقل او اكثر يتوضا منها قال ليس يكره من قرب ولا بعد يتوضا منها ويغتسل ما لم يتغير الماء واعتبار التغير على المختار لكونه سببا فى النجاسة وعلى القول الاخر لانه الكاشف غالبا عن نفوذ الماء النجس من الكنيف فاذا حكم بنجاسة الماء لم يجز ولم يجز بل حرم كما فى القواعد والبيان وغيرهما استعماله فى الطهارة بالمعنى الشامل لازالة الخبث والتنظيف المطلوب فى الاغسال والوضوات المندوبة وغيرها من موارد رجحان استعمال الماء اما عدم الاجزاء فلعدم ترتب الاثر المقصود من هذه الامور عليه واما الحرمة فلان المفروض فعله بقصد ترتب الاثر عليه والا لم يكن مستعملا للماء فى الطهارة ولذا قال كاشف اللثام ان استعماله فى صورة الطهارة وازالة مع اعتقاد عدم حصولهما لا اثم فيه ولا ليس استعمالا له فيهما انتهى و عن النهاية ان المراد بالحرمة عدم ترتب الاثر ولعله لان المستفاد من النهى الوارد فى مقام بيان الموانع كاستفادة الحكم الوضعى من الامر الوارد فى بيان مقام الشروط وهذه غير الحرمة الناشئة من ذات الفعل ولذا صح جعل الحكم مطلقا غير مختص بصورة العلم والاختيار فان الحرمة الذاتية لا يجرى فيها كمن تطهر معتقدا الطهارة الماء او مكرها عليه وربما سيظهر فى المقام تحقق الحرمة الذاتية ايضا من ظواهر النهى عن التوضى بالماء النجس ونحوه وحكمهم بوجوب اجتناب الانائين المشتبهين فى الطهارة عن الحدث فى ظاهر كلامهم فان الحرمة التشريعية لا تمنع عن الاحتياط بالجمع بين الواجب وغير المحرم تشريعا كما فى اشتباه المطلق بالمضاف واشتباه القبلة والفائتة وغير ذلك لعدم تحقق عنوان التشريع مع الاحتياط ويضعف الاستظهار من ظواهر النواهى بان النهى فيها وارد فى مقام رفع اعتقاد الاجزاء الحاصل من اطلاق اوامر الطهارة فان الامر المطلق كقول الشارع توضأ وصل وقول الموكل اشتر لى رقبة يدل على الرخصة فى الوضوء بالماء النجس والصلوة فى الثوب النجس وشراء الرقبة الغير المؤمنة وهذه الرخصة رخصة وضعية حاصلة من تخيير العقل فى امتثال المطلق فى ضمن اى فرد كان فاذا ورد بعد ذلك قوله لا تتوضأ بالماء النجس ولا تصل فى الثوب النجس ولا تشتر رقبة غير مؤمنة لم يرد بذلك الا رفع تلك الرخصة اعنى رفع الاذن عن امتثال المطلق فى ضمن الفرد المنهى عنه وان الامتثال فيما لم ياذن الشارع فى الامتثال به تشريع محرم بالادلة الاربعة ولا يجوز ان يكون حرمة هذا التشريع بتلك النواهى لانها محصلة ومحققة لموضوع التشريع فلا يصح ان يكون منهيا عنه بها واما حكمهم بوجوب اجتناب المشتبهين فلاجل النص الوارد بوجوب التيمم معهما فيقتصر على مورد النص وما يفهم منه التعدى اليه كالزيد من الانائين واشتباه النجس بغير الماء وغير ذلك مما سنذكره فى فروع المسئلة وكذا يحرم استعمال النجس فى الاكل المختلط مع الماكول كالعجن والطبخ وغيرهما وفى

الشرب منفردا او ممزوجا الا عند الضرورة المسوغة لسائر المحظورات وظاهر العبارة كجميع من تاخر عنه اختصاص الحرام بهذه الاستعمالات دون غيرها كسقى الدابة والشجر بل الطين والجص به وعجن الصبغ به كالحناء وغيره من الاصباغ وظاهر الشيخ قده فى المبسوط عدم جواز استعماله بحال وهو الظاهر ايضا من جماعة من القدماء كالمفيد والسيدين والحلى فى باب الاطعمة والاشربة بل المكاسب حيث حرموا الانتفاع بالمتنجس مطلقا وقد ذكرنا فى المكاسب ما يوضح جواز الانتفاع فى غير الاكل والشرب والاستصباح تحت الظل على خلاف فى الاخير وتخيل بعض من ملاحظة ظواهر كلمات القدماء وظواهر بعض الاخبار ان الاصل فى المتنجس حرمة الانتفاع به الا ما خرج بالدليل وقد قوينا فى ذلك الباب ان الاصل بالعكس كما يظهر من المحقق و جماعة قال فى المعتبر الماء النجس لا يجوز استعماله فى رفع حدث ولا ازالة خبث مطلقا ولا فى الاكل والشرب الا عند الضرورة واطلق الشيخ رحمه الله المنع عن استعماله الا عند الضرورة لنا ان مقتضى الدليل جواز الاستعمال منه ترك العمل به فيما ذكرنا بالاتفاق والنقل ويبقى الباقى على الاصل انتهى ولو اشتبه الاناء النجس ذاتا او بالعرض بالطاهر الواحد او المتعدد المحصور وجب مقدمة للعلم بالاجتناب عن النجس الواقعى الواجب بحكم العقل الملزم لدفع العقاب المحتمل مع ارتكاب احدهما الامتناع عنهما فان الاقدام على ما لا يؤمن فيه المفسدة والعقاب فى القبح كالاقدام على ما يقطع فيه بذلك على ما حكم به العقل وشهد به جماعة والى ما ذكرنا يرجع استدلال الشيخ فى الخلاف على هذا الحكم بانه متيقن النجاسة فى احدهما ولا يؤمن من الاقدام على استعماله وقرر هذا الدليل العلامة فى كتبه بان الاجتناب الواجب لا يتم الا باجتنابهما واما استدلال المحقق عليه بان يقين الطهارة معارض بيقين النجاسة فهو مشعر بالتسالم على وجوب الاحتياط فى مثل المقام فى نفسه الا انه قد يتوهم جريان اصالة الطهارة المتيقنة الحاكمة على الاحتياط كما سيجى فدفعه قده كما سيجى بالمعارضة الموجبة فى مثل المقام لتساقطهما وقد منع وجوب الاحتياط فى المسئلة اما المنع شمول الخطاب بالاجتناب لغير المعلوم بنجاسته تفصيلا واما المنع وجوب الموافقة القطعية للتكاليف الواقعية وجعل المسلم هو حرمة القطع بالمخالفة واما لحكم الشارع فى الظاهر بالطهارة والحل فى كل مشكوك النجاسة والحرمة غاية الامر عدم جواز ارتكاب المشتبهين للزوم العلم بالمخالفة ولا مانع من ارتكاب احدهما للرخصة المستفادة من ادلة اصالتى الحل والطهارة فهو نظير ما اذا رخص الشارع للمتحير فى ترك الصلوة الى بعض الجهات فيكون ترك المشتبه الاخر فى المقام كفعل الصلوة الى بعض الجهات امتثالا ظاهريا للتكليف الواقعى والكل مدفوع بما بين فى الاصول مستقصى وحاصل دفع الاول ظهور الخطابات فى وجوب الاجتناب عن النجس الواقعى والا لزم ارتفاع النجاسة فى الشبهة المحصورة وحاصل دفع الثانى استقلال العقل بوجوب تحصيل اليقين بالموافقة وعدم قناعته باحتمال الموافقة مع فرض ثبوت تكليف يقتضى بالاجتناب عن النجس الواقعى وحاصل دفع الثالث عدم جريان ادلة طهارة ما لم يعلم نجاسته وحليته ما لم يعلم حرمته لان جريانه فى كلا المشتبهين يوجب المخالفة القطعية وفى احدهما المعين دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفى احدهما المخير غير مستفاد من تلك الادلة لان احدهما المخير فيه غير داخل تحت العام مع ان احدهما المعين والمعلوم خارج لكونه معلوم الحرمة فاذا وجب الاجتناب عنه بحكم هذه الاخبار وجب الاجتناب عما يحتمله بحكم العقل فهذه العمومات بضميمة حكم العقل دالة على المطلوب فتامل هذا كله بملاحظة القاعدة الجارية فى كل شبهة محصورة بين المشتبهين والا فالاتفاقات المستفيضة كافية فى المسئلة مع انه يكفى فيها النص الامر باهراقهما فان لم يجد غيرهما يتيمم وهما موثقتا سماعة وعمار عن رجل معه اناءان وقع فى احدهما قذر ولا يدرى ايهما هو و لم يقدر على ماء غيرهما قال يهريقهما ويتيمم وعن المعتبر والمنتهى عمل الاصحاب بهما وقبولهم لهما ثم ان فى المسئلة امورا يجب التنبيه لها الاول انه لا فرق فى المشتبهين بين كونهما مسبوقين بالطهارة كما فى مورد الروايتين او بالنجاسة او غير معلوم الحالة السابقة لشمول ما ذكر من القاعدة ومعقد الاتفاقات المنقولة وفحوى الروايتين ويحتمل ضعيفا الفرق بين الصور بالحكم بجواز ارتكاب احدهما فى الاولى دون الاخيرتين وفى الاولى والاخيرة دون الثانية الثانى لو انصب احد الانائين المشتبهين وجب الامتناع من الاخر لبقاء حكم العقل الثابت قبل الانصباب ولا معنى لرفعه بتعذر الامتناع عن المنصب فهو مسقط للتكليف بالامتناع وربما يتمسك هنا باستصحاب وجوب الاجتناب فيرد ان الحكم بوجوب الاجتناب عقلى من باب المقدمة العلمية وهو باق يقينا نعم لو كان الاشتباه فى الانائين بعد انصباب احدهما على وجه لا يثبت التكليف بالاجتناب عن المنصب على تقدير العلم التفصيلى بكونه هو النجس كما لو انصب فى البالوعة وغيرها مما لا يؤثر انصبابه فيه شيئا للنجاسة او لاستهلاكه للمنصب كالماء الكثير ونحوه او جففته الشمس بعد الانصباب حيث صار محله طاهرا لم يجب الاجتناب عن الباقى لعدم العلم بالتكليف الفعلى بالاجتناب عن النجس الواقعى المردد بين المشتبهين لاحتمال كون النجس هو المنصب فاصالة الطهارة فى الاخر سليمة ومثل عدم ثبوت التكليف بالاجتناب عن احد المشتبهين على تقدير العلم التفصيلى بحرمته او بنجاسته عدم تنجز التكليف به عرفا على ذلك التقدير لعدم ابتلاء المكلف به وقبح التكليف به فى العرف الا مشروطا بالابتلاء به كما لو قطع بوقوع النجاسة اما فى الماء الموضوع عنده او فى الثوب المختص بالغير من عنده الذى لا ابتلاء له فعلا بثيابه بحيث لو فرض صدور التكليف منجزا بالاجتناب عن ثيابه كان لغوا عرفا بل لا يحسن التكليف المذكور الا مشروطا بالابتلاء بها واتفاق وقوعها فى يده فان التكليف

بالاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين هذا الماء وذلك الثوب غير صحيح لاحتمال كون النجس هو ذلك الثوب ومثله ما لو عبر الشخص في ارض يعلم
بوقوع النجاسة في ثوبه او في تلك الارض التي لا حاجة قريبة له الى استعمالها فيما يشترط طهارته وكذا لو علم اجمالا بوقوع النجاسة على الماء او ظهر
الاناء الذي لا يبتلي به في الاستعمالات للشرب ولهذا بالطهارة كما هو مورد صحيحة علي بن جعفر الواردة في رجل رعف فامتخط فصار الدم قطعا صغارا
فاصاب اناءه فقال ع ان لم يكن شيء يستبين في الماء فلا باس وان كان شيئا بينا فلا تتوضأ منه حملها المشهور في مقابل الشيخ قده على ما اذا تحقق اصابة الدم
للاناء ولم يتحقق اصابته للماء فلم يجعله الامام من قبيل الشبهة المحصورة ووجهه ما ذكرنا من عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن استعمال النجس المردد
اذ لو علم تفصيلا بكون النجس هو ظهر الاناء لم يكن عليه تحريم منجز اصلا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام السيد قده في المدارك حيث قال بعد منع بعض مقدمات
دليل الاجتناب انه يستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الماء او خارجه لم ينجس الماء ولم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما
ذكرنا انتهى فان المراد بخارج الماء ان كان نجسا آخر يصح التكليف عنه منجزا بالاجتناب عنه كمأكول ومشروب اخر وما يلبسه او يسجد عليه في الصلوة
منعنا حكم الاصحاب بالطهارة في احدهما وان كان مما لا يبتلي المكلف بالنهي عن استعماله بالفعل كظهر الاناء او ارض لا يبتلي المكلف بالسجود عليها
او التيمم بها فالوجه في الحكم بطهارة الماء عدم التكليف الفعلي بالاجتناب عن استعمال النجس الواقعي منجزا واما ما اجاب به عنه في الحدائق اولا
بما حاصله ان ما فرضه من الشبهة الغير المحصورة وثانيا بان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة والجزئيات التي
تحويها حقيقة واحدة اذا اشتبه طاهرها بنجسها فيفرق فيها بين المحصور وغير المحصور ولا وقوع الاشتباه كيف اتفق انتهى ففيه اما اولا فلان ما فرضه
في المدارك غير ظاهر في غير المحصور بل المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو كان طرف الشبهة موضعا خاصا من ظهر الاناء او لباس الغير حكم بطهارة
الماء وثانيا ان ما ذكره من اناطة حكم الشبهة المحصورة بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة غير منضبط اولا اذ ما من مشتبهين الا و
يمكن جعلهما فردين لماهية واحدة ولا دليل على تخصيص القاعدة به ثانيا فان مستند تلك القاعدة من العقل والنقل لا اختصاص له بما ذكر
اصلا كما لا يخفى الثالث ان الثابت من حكم النجس الواقعي في كل من المشتبهين هو الحكم التكليفي اعني وجوب الاجتناب عن كل واحد مقدمة
علمية للواجب واما الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا يعقل اثباتها لهما الا بمعنى تنجسهما بما هو بحكم الاقتحام وحينئذ فلا في احدهما لم يعلم
بملاقاته النجس فانه علم ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه مقدمة فهو باق على اصالة الطهارة فلا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة
الواقعية بعد حكم الشارع بانه طاهر غير نجس وانما وجب الاجتناب عن نفس المشتبهين من جهة عدم جريان اصالة الطهارة في شيء منهما لان الاصلين مع العلم
الاجمالي فيهما في المقام متساقطان وتوهم ان الوجه سقوط اصالة الطهارة في المشتبه الملاقى بالفتح وهي معارضتها باصالة طهارة الطرف
الاخر موجود بعينه في الثالث الملاقي بالكسر فيسقط اصالة طهارته ايضا فيجب الاجتناب عنه مقدمة للواجب الواقعي مدفوع بان الشك في طهارة
الثالث ونجاسته مسبب عن الشك في طهارة المشتبه الملاقى او صاحبه وقد تقرر في تعارض الاصول ان الاصل الجاري في الشك السببي لا يلاحظ
بالنسبة الى الاصل الجاري في الشك المسبب سواء كان معارضا لاصل اخر ام لا فاذا تعارض اصالتا الطهارة في كل من المشتبهين كدليلين بالنسبة الى اصالة
طهارة الثالث فاذا تساقطا وجب الرجوع الى ذلك الاصل وهذه قاعدة مطردة في كل اصلين تعارضا وتساقطا فانه يرجع الى الاصل في اثارهما
سواء كان الاصل جاريا في اثار احدهما كما اذا وقع رطوبة مشتبهة بين الماء والبول على الثوب فانه يحكم بطهارة الثوب ام كان جاريا في اثار كليهما كما
اذا وقع ثوب بعضه متنجس في كر مردد بين الماء المطلق والمضاف فانه يرجع بعد تعارض اصالتي عدم وقوعه في المطلق وفي المضاف
باصالة بقاء الطهارة للمايع ونجاسة الثوب وبالجملة فالاصل الجاري في الشك المسبب عن شك جرى فيه اصلان متعارضان سالم عن المعارض مطلقا في
جميع المقامات فاذا اجريت اصالة الطهارة خرج مورده عن المقدمة العلمية وعن وجوب الاجتناب نعم لولا في الاخر ما يقتضي وجوب الاجتناب عنهما
لدخولهما تحت الشبهة المحصورة ولو فقد احد المشتبهين بعد ملاقاة الثالث لم يزل اصالة الطهارة في الثالث واختص وجوب الاجتناب بالمشتبه
الاخر ولو كان الاشتباه بعد الملاقاة والفقد كان الملاقي مع الباقي من الشبهة المحصورة ثم ان المخالف في اصل المسئلة العلامة قدس سره في المنتهى
حيث حكم بانه لو استعمل احد الانائين وصلى به لم يصح صلوته ووجب غسل ما اصابه لان المشتبه كالنجس ثم نقل عن بعض العامة عدم وجوب غسل ما
اصابه لان المحل طاهر بيقين فلا يزول طهارته بالشك فاجاب بانه لا فرق في المنع بين يقين النجاسة وشكها ههنا وان فرق بينهما في غيره
انتهى وفيه ان اليقين بالنجاسة موجب لليقين بنجاسة ما اصابه واما الشك فيها فلا يوجب اليقين بنجاسة ما اصابه فيبقى على اصالة الطهارة
وعدم الفرق بين اليقين والشك هنا شرعا انما هو في وجوب الاجتناب لا في تنجيس الملاقي فالفرق الحسي بين اليقين والشك موجود و
التسوية الشرعية بينهما لم يثبت في المقام واستظهر صاحب الحدائق من المنتهى بان المستفاد من استقراء موارد الشبهة المحصورة اعطاء الشارع
المشتبه بالنجس والحرام حكمهما قال الا ترى ان ملاقاة النجاسة بعض اجزاء الثوب مع الاشتباه باقي اجزائه موجب لغسله كلا وفيه انا لم نجد في

موارد

موارد الشبهة المحصورة موردا دل الشارع فيه على ايجاب الاجتناب عن المشتبهين والعجب من استشهاده قده بما ذكره في مسئلة الثوب مع ان
الشارع لم يدل فيه الا على وجوب الاجتناب عن النجس الواقعي في الصلوة الذي لا يتم العلم به الا بالاجتناب عن هذا الثوب قبل غسل مجموعه واما
نجاسة ما لاقى موضعا منه فظنية الاعيان الدعوى نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من وجوب الاجتناب عن شيء من النجاسات كالميتة مثلا وجوب الاجتناب عن
ملاقيه كما يستفاد من بعض الاخبار وكلمات بعض الاصحاب ان الاجتناب المطلق يعم الاجتناب عن الملاقي فتامل الرابع لو اشتبه احدهما بطاهر وجب
الاجتناب عنهما لعين الدليل الجاري في اصل المشتبهين نعم لو عللنا الحكم في نفس المشتبهين بالنص المعتضد بالاتفاق فان تعدينا من مورد النص
الى ما بين المائعين فلا ينبغي الاشكال في هذا الفرض والا فالاقوى عدم الالحاق الا اذا بنينا على ان الحكم المشتبه حكم النجس فحينئذ يجب الاجتناب عنهما
لكن تقدم ضعف المبنى ومن هنا نظر في ذلك صاحب المعالم معللا بخروجه عن مورد النص والوفاق الخامس انه لا اشكال في وجوب التيمم مع انحصار الماء
في المشتبهين لاجل النص والاجماع المتقدمين وهل هو على القاعدة ليتعدى الى ما لا يشمله النص او لا الذي ينبغي ان يقال انه ان لم يمكن الجمع بينهما
مع القطع بوقوع صلوته مع طهارة البدن عن النجاسة الواقعية الحاصلة له من استعمال النجس اما بتطهير البدن بعد الوضوء باحدهما من الماء
الاخر او بالصلوة عقيب كل وضوء من الوضوئين تعين التيمم لفحوى ما دل من النص والاجماع على تقديم رفع النجاسة الموجودة على الطهارة المائية اذ
الجمع بينهما في الوضوء يوجب الغاء حكم النجاسة المتيقنة مراعاة للطهارة الحدثية المتيقنة والجمع بين الوضوء باحدهما والتيمم يوجب الغاء احتمال
النجاسة الغير المدفوع بالاصل مراعاة لاحتمال الطهارة وكلاهما مدفوع بالفحوى المذكورة لكن هذا مبني على ان يصلي مع بقاء رطوبة الوضوء على
بدنه والمنع عن النجاسة المحمولة اما اذا جففها او قلنا بعدم قدح حمل النجاسة فاحتمال النجاسة البدنية مدفوع بالاصل واحتمال النجاسة الرطوبية لا يقدح
احتمال لزوم قلة حصول الطهارة الحدثية سليمة عن المعارض وان امكن ذلك فعلى القول بحرمة الطهارة بالنجس حرمة ذاتية لا تشريعية تعين التيمم ايضا
اما لما ذكره غير واحد من تغليب جانب الحرمة عند تعارضها مع الوجوب واما لان الواجب له بدل وهو التيمم بخلاف الحرام ففي التيمم نوع جمع بين الواجب
وترك الحرام وكانه لذلك يجب التيمم في كل مورد يلزم من الطهارة المائية فوات واجب لا بدل له ولا يختص بما لا يلزم منه فعل محرم والترابية فهم من
ادلة التيمم عند العذر في استعمال الماء الشمول لمورد مزاحمة واجب او استلزام محرم وعلل في بعض الاخبار تقديمه مراعاة سائر الواجبات و
المحرمات على الطهارة المائية بان الله جعل للماء بدلا فتامل ثم لو تطهر بهما سهوا مع فرض تطهير بدنه عن النجاسة الحاصلة له من استعمالهما
فالظاهر صحة الوضوء لعدم النهي وكذا لو تطهر باحدهما معتقدا انه ماء ثالث غير احد المشتبهين الا ان يقال ان القائل بالحرمة الذاتية يعرف
بشرطية الطهارة لماء الوضوء وهي غير محرزة هنا فيجب ضم التيمم واما على القول بالحرمة التشريعية فالاقوى وجوب الجمع كما اذا اشتبه المطلق
بالمضاف ولو تطهر باحدهما معتقدا انه غير احد المشتبهين لم يصح لعدم احراز شرط الوضوء وقد تقدم ان لا دليل على الحرمة الذاتية وح
فيمكن حمل النص لاجل تطبيقه مع القاعدة على ما اذا لم يتمكن من ازالة النجاسة المتيقنة عن بدنه وتكرار الصلوة مع كل وضوء وان كان ممكنا
الا انه فلا يمكن من ازالتها للصلوة الاتية ولسائر استعمالاته المتوقفة على طهارة بدنه ووجهه وبالجملة فترك الاستفصال لا يفيد العموم
في هذا المورد بالنسبة الى صورة لزوم وقوعه في الحدث ومن استعمال النجس في الصلوة والاكل والشرب وبنجاسة ما يتضرر من نجاسته
من الماكول والمشروب ونحوهما السادس هل يجب الاراقة تعبدا كما يظهر من المقنعة او الامر بها كناية عن عدم الانتفاع بها او بيان لاشتراطها
في التيمم وجوه بل اقوال اظهرها الاخير لعدم وجوب الاراقة بنجس العين من الاناء فضلا عن المتنجس ومن ان السؤال عن حكم الشخص من حيث انه
لا يجد ماء غيرهما وربما الصلوة لا عن مطلق حكمهما حتى يجاب بوجوب الاهراق فالظاهر ان الاراقة مقدمة للتيمم وخير الوجوه اوسطها
السابع لو انصب احدهما فهل يعمل على طبق النص او يعمل بالقاعدة بخروجه عن مورد النص وهو الجمع بين الوضوء بالباقي والتيمم وجهان
اقواهما الاول والاولى الا ان الظاهر من النص كون كل منهما في حكم العدم والاحوط الوضوء بالباقي والصلوة ثم التيمم والصلوة او الوضوء ثم
تجفيف الرطوبة لئلا يكون حاملا في الصلوة للمشتبه بالنجس الذي يجب اجتنابه في الصلوة ثم التيمم الثامن هل يجوز ازالة النجاسة باحدهما او
بهما او لا يجوز وجوه مقتضى اطلاقات الغسل بالماء خروج ما علم نجاسته وبها يدفع استصحاب نجاسة المحل نعم لو كان النجس المردد بينهما مضافا لم
يكن مورد الاطلاقات ومن ان الطهارة شرط وهي غير محرزة الا اذا غسل بهما متعاقبا فانه يعلم حينئذ غسله بماء طاهر فيقطع بزوال النجاسة
السابقة وتنجسه بالماء النجس غير معلوم لاحتمال غسله به اولا فلا يؤثر فيه فالماء المتنجس مردد بين وقوعه على محل نجس فلا حكم له و
وقوعه على محل طاهر فيؤثر فيه والاصل بقاء تلك الطهارة ولو فرض معارضتها باصالة بقاء النجاسة المعلوم ثبوتها عند ملاقاة الماء
النجس وان لم يعلم نجاسة المستبقية عنه كان غاية الامر تساقطهما فيرجع الى قاعدة طهارة الاشياء وهذا هو الذي اختاره جماعة منهم السيد
العلامة الطباطبائي رحمه الله حيث قال في منظومته وان نواردا على رفع الحدث لم يرتفع ليس هكذا الخبث ومن ان المرجع بعد تساقط

الا مطلب عموم ما دل على وجوب غسل الثوب من النجاسة المرددة فاذا فرضناها بولا فلقوله عليه السلام اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه على وجوب الغسل عقيب كل بول والامر بالغسل وان لم يعلم بقائه الآن لاحتياط اللازم عند الشك في سقوط الامر يقتضي وجوب
الغسل ويرده انا نقطع بان وجوب الغسل لتحصيل الطهارة فاذا حصلت ولو بحكم الاصل سقط وحاصل ذلك انه بفرض كل فرد من النجا
الملاقية سببا لوجوب غسل الثوب منها فاذا تحقق بعده من العلم بالحال الغسل بها فالنجاسة الملاقية للثوب من احد المشتبهين مع
الطهارة الحاصلة له من استعمال الاخر نظير الحدث مع الطهارة المشكوك في تقدمهما عليه والفرق بين المقام ومسئلة الطهارة والحدث
جريان الاصل فيه لا فيها والمقام يحتاج الى تامل تام ولو فقد احد المشتبهين فهل يجب غسل الثوب المتنجس بالاخر وجهان من انه بعد الغسل محكوم
بنجاسته شرعا بالاستصحاب ولا يفيد خصوص فيما يلزم فيه تكثير النجاسة ظاهرا حيث يحكم بالاستصحاب بنجاسة ازيد من موضع النجس المتيقن بناء
على ان مقتضى النجاسة تنجس الماء المغسول به لا ان ما حول المحل النجس لا ينفعل بالغسالة ولم يعلم كونها غسالة ومن ان عدم العلم بالنجاسة اولى في
نظر الشارع من العلم بها حتى فيما يلزم منه تكثير النجاسة في الواقع لاستصحاب طهارة ما عدا المحل النجس اليقيني وعموم تنجس ملاقي النجس بعد تخصيصه
بما عدا اطراف المحل النجس من قبيل المخصص بالمجمل يرجع فيه الى الاصل فتامل **الطرف الثاني** في الماء المضاف وهو كل مايع يصح اطلاق
اسم الماء عليه لعلاقة المشابهة الصورية فيخرج المايعات التي لا يصح اطلاق اسم الماء عليها الا من باب المبالغة في المعنى كما في الدهن والعسل
المايعين مبالغة في ميعانهما وهو على اقسام منها ما حصل بالتصعيد كماء الورد وشبهه ومنها ما اعتصر من جسم كماء الحصرم والتمر او مزج به مزجا
يسلبه الاطلاق كالمرق والحامض ما التعفر ان ثم ان سلبه الاطلاق هو كول الى العرف ولا عبرة بكمية احدهما وفي المبسوط تحديده بغلبة اكثرية المضاف
وعن القاضي المنع مع التساوي متمسكا بالاحتياط في مقابل تمسك الشيخ باصالة الجواز وظاهر من تاخر عنهما الصدق العرفي وهو قد يكون واضحا
وقد يكون خفيا على العرف للشك في اندراج هذا الفرد تحت المطلق او المضاف فيجب حينئذ الرجوع الى الاصول وعن مقتضاها انفعاله بالملاقاة
ولو كان كثيرا لان الاصل في ملاقي النجس النجاسة ولذا استدل في الغنية على نجاسة الماء القليل بالملاقاة بقوله تعالى والرجز فاهجر لان المركوز
في اذهان المتشرعة اقتضاء النجاسة في ذاتها للسراية كما يظهر بتتبع الاخبار مثل قوله في الرد على من قال لا ادع طعامي من اجل فارة ماتت
فيه انما استخففت بدينك حيث ان الله حرم الميتة عن كل شيء فان اكل الطعام المذكور لا يكون استخفافا بحكم الشارع بحرمة الميتة يعني
بنجاستها الا من جهة ما هو المركوز في الاذهان من استلزام نجاسة الشيء لنجاسة ما يلاقيه ويدل عليه ايضا ان المستفاد من ادلة كرية الماء انها
عاصمة عن الانفعال فيعلم ان الانفعال مقتضى نفس الملاقاة فاذا شك في اطلاق مقدار الكر واضافته لم يتحقق المانع عن الانفعال و
المفروض وجود المقتضي له نظير الماء المشكوك في كريته مع جهالة الحالة السابقة ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف التمسك في المقام
باصالة عدم الانفعال ثم ان العلامة بعد موافقة المشهور على اعتبار الصدق اعتبر في خلط المضاف المسلوب الصفات كمنقطع الرائحة من
ماء الورد تقديره هل وحكي عنه تقديره الوسط منها دون الصفة الشخصية الموجودة قبل السلب قال في الذكرى فحينئذ يعتبر الوسط في المخالفة
فلا يعتبر في الطعم حدة الخل ولا في الرائحة ذكاء المسك وينبغي اعتبار صفات الماء في العذوبة والرقة والصفاء واضدادها انتهى ولم يقم على
هذا القول دليل معتبر ولو امتزج المطلق بالمضاف على وجه يعلم بعدم صدق الاسمين فالظاهر اجراء احكام المضاف عليه لان سلب اسم الماء
عنه يكفي في عدم ترتب اثاره وقد يحتمل احتمال ترتب اثار المطلق على اجزاء المطلق الموجودة فيه وترتب اثار المضاف كذلك بناء على عدم استهلاك
احدهما بالاخر فيجري مجرى ارتماس الجنب لاغتماره بالاجزاء المائية الموجودة فيه بالفرض وفيه ان الاحكام منوطة بالماء العرفي وهو ما كان
لاجزائه اتصال لا كاجزاء المطلق الموجودة في المضاف ولو امتزج المطلق بمايع غير مضاف كالدبس او بجامد فشك في سلبه الاطلاق
فمقتضى الاصل بقاء الاطلاق وقد يعترض عليه بان ما نحن فيه من قبيل الشك في اندراج هذا الجزئي الحقيقي تحت العنوان وهذا
لا يمكن استصحابه لان ما كان منه جزئيا للعنوان خرج عن ذلك العنوان كان جزئيا حقيقيا اخر متشخصا بمشخصات اخر وفيه ان
الظاهر من كلمات العلماء في نظائر هذه المسئلة جريان الاستصحاب وان المرجع في تعيين الموضوع في الاستصحاب وبقائه في الان
الثاني هو العرف ولذا اتفقوا على اجرائه فيما لو شك في بقائه على القلة او الكثرة بعد زيادة شيء من الماء عليه
او نقصانه منه ونحو ذلك وهو اي المضاف مع طهارة اصله طاهر لكنه لا يرفع حدثا اصغر ولا اكبر ولا حكمهما من مثل السلس والمستحاضة
ولا شيئا مما من الغايات المعنوية التي تطلب لاجلها الاغسال المسنونة وبعض الوضوءات اجماعا كما هو صريح جماعة ونفي الخلاف عنه
في المبسوط بين الطائفة وفي السرائر بين المحصلين لكن في المعتبر عن الخلاف حكاية جواز الوضوء بماء الورد عن بعض اصحاب الحديث
منا وحكي عن ابن بابويه في كتابه انه قال لا باس بالوضوء والغسل من الجنابة والاستياك بماء الورد قال وربما كان مستنده رواية

سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن يونس عن ابي الحسن عن الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضأ به للصلوة قال لا باس به وردها تارة
سندها بسهل وابن عيسى اخرى باحتمال ارادة التنظيف والماء المخلوط بقليل لا يسلبه الاطلاق والاولى ما في التهذيب لهذا شاذة اجمعت
العصابة على ترك العمل بها ومنه يعلم جواز حملها على التقية كما عن المعاني ولا يبعد حملها على الاظهر بالمشهور للاصل وقوله
كيف يطهر من غير ماء وقوله في حديث كان بنو اسرائيل اذا اصاب احدهم قطرة البول قرضوا لحومهم بالمقاريض وقد وسع الله عليكم
باوسع ما بين السماء والارض وجعل لكم الماء طهورا فان فقد الماء الحكم على الماء في مقام الامتنان يدل على انحصار المطهر فيه ومنه
يظهر جواز الاستدلال بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الا ان يكون الامتنان باعتبار مطهريته من الحدث ايضا لكنه غير وارد على
الرواية وقوله صلى الله عليه وآله وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل ثلثا اولاهن بالتراب فان ظاهره الحصر وما دل على وجوب
صرف الماء الكافي للطهارة عن الحدث في ازالة الخبث والتيمم من غير استفصال بين وجود المضاف المزيل للنجاسة وما ورد في بيان كيفية تطهير
الاناء وغيره مما ظاهره تعيين الماء للازالة وهي كثيرة متفرقة في ابواب النجاسات وبذلك كله يقيد اطلاق اوامر الغسل لو سلم عدم ظهورها
في كونه بالماء المطلق اما لوضعه له كما ادعاه في المنتهى والذكرى او لانصرافه اليه كما هو الاظهر خلافا للمحكي عن المفيد والسيد قدس سرهما في شرح
الرسالة على ما في المعتبر قال فيه يجوز عندنا ازالة النجاسة بالمايع الطاهر غير الماء ومثله قال المفيد في المسائل الخلافية وحكي عن المحقق في بعض
رسائله ان السيد اضاف ذلك الى مذهبنا واحتج له في المعتبر باطلاقات الغسل وبان الاصل جواز الازالة بكل مزيل للعين فيجب عند الامر المطلق
جوازه تمسكا بالاصل وبان الغرض ازالة عين النجاسة ويشهد لذلك ما رواه حكم بن حكيم الصيرفي قال قلت للصادق عليه السلام لا اصيب الماء
وقد اصاب يدي البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي او بعض جسدي او يصيب ثوبي قال لا باس وعن غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله
عن ابي صلوات الله عليه قال لا باس ان تغسل الدم بالبصاق واجاب عنه في المعتبر بمعارضة الاصل باصالة المنع عن الدخول في الصلوة وبانصراف
الاطلاق الى المتعارف كما في قول القائل استسق وبان زوال النجاسة بالتراب لا يقول به الخصم وخبر غياث متروك ومحمول على جواز الاستعانة
في غسله بالبصاق ولقد اجاد فيما اجاب غير ان معارضة الاصل باصالة المنع محل نظر واما نسبة ذلك الى مذهبنا فقد وجهه المحقق بان من مذهبنا
العمل بالبرائة الاصلية ما لم يثبت الناقل وهنا لم يثبت ولولا هذا التوجيه لظننا موافقة بعض من تقدم عليهما لهما في هذه المسئلة ثم انه حكي
عن السيد قده انه بعد ما تفطن للاعتراض على التمسك بالاطلاقات بدعوى انصرافها الى المعتاد وهو الغسل بالماء دفع ذلك اولا بان
تطهير الثوب ليس الا ازالة النجاسة عنه وقد زالت بغير الماء مشاهدة لان الثوب لا يلحقه عبادة وبانه لو كان كذلك لوجب المنع من غسل
الثوب بماء الكبريت والنفط ولما جاز ذلك اجماعا علمنا عدم الاشتراط بالعادة وان المراد بالغسل ما يتناوله اسمه وفيه منع كفاية زوال
العين مشاهدة في طهارة الثوب والا لما احتاج الى الغسل والنقض بماء النفط والكبريت مندفع بالفرق بين الانصرافين مع ان شمول
المطلق او حكمه لبعض الافراد النادرة لا يوجب التعدي الى غيره منها ثم ان المحدث الكاشاني بعد ان حكى عن السيد جواز تطهير الاجسام
الصيقلية بالمسح بحيث يزول العين عنها لزوال العلة قال وهو لا يخلو من قوة اذ غاية ما يستفاد من الشرع وجوب اجتناب اعيان النجاسات
اما وجوب غسلها بالماء من كل جسم فلا فما علم زوال النجاسة عنه قطعا حكم بتطهيره الا ما خرج بدليل يقتضي اشتراط الماء كالثوب و
البدن ومن هنا يظهر طهارة البواطن بزوال العين وطهارة اعضاء الحيوان النجسة غير الادمي كما يستفاد من الصحاح انتهى ولا يخفى
ضعف ما ذكره من جهة مخالفته للفتاوى والاخبار الكثيرة الصريحة والظاهرة ولاستصحاب حكم النجاسة المتفق عليه بين الكل حتى الاخباريين
بل عن مثل المحدث الامين الاسترابادي مع تصريحه بان الدين ثم للمضاف كغيره من المايعات والجوامد الرطبة حتى لا فتى بنجاسته او تنجس
بنجس سواء في ذلك قليله وكثيره لان الكثرة غير عاصمة في غير الماء المطلق ولم يجز استعماله اختيارا في اكل ولا شرب اجماعا منقولا بل
محصلا يستفاد من قاعدة تنجس كل مايع بالملاقاة للنجاسة والمتنجس بل كل ملاق برطوبة متعدية منها ما دل على وجوب الاجتناب عن
النجاسات يستفاد منها وجوب الاجتناب عن ملاقيها وقد تقدم انه استدل في الغنية بقوله تعالى والرجز فاهجر على نجاسة الماء القليل
بملاقاة النجاسة وان لاجل هذه الاستفادة عد الامام من ارتكب الطعام الملاقي للميتة مخففا للشارع في تحريمها حيث قال لان الفارة
اهون علي من ان ادع طعامي لاجلها فقال عليه السلام انما استخففت بدينك فان الله حرم الميتة من كل شيء ومنها ما دل على نجاسة السمن والزيت
اذا ماتت فيه الفارة اذا كان ذائبا فان الظاهر منه عليه الذوبان والميعان للتاثر فيستفاد منه نجاسة المضاف وكل مايع ولهذا استدلوا
بهذه الاخبار على انفعال المضاف واعترضهم بعض من لم يتفطن لان ناطة الانفعال بالميعان في هذه الاخبار بان موردها ليس من المضاف
ومنها ما دل على وجوب اراقة المرق الذي وجد فيه فارة بل ما دل على طهارة القدر الواقع فيه دم معللا بان النار يا كل الدم فان الظاهر منه

وجود المقتضي للانفعال الا ان لعليان مطهرية كما في العصير فيهما ما دل على سؤر اليهودي والنصراني فانه يشمل المضاف وكل مايع ثم
ان مورد اكثر هذه الاخبار وان كان ظاهرا في القليل الا ان المستفاد منها ان العلة في الانفعال هي الملاقاة للمايع ولو كان كثيرا بل يستفاد
من ادلة اعتصام الكثير للمطلق ان كثرة الماء عاصمة والا فالمقتضي للانفعال في الكثير ايضا موجود كما يشهد بذلك استناد عدم الانفعال الى
الكرية فهي مانعة واذا استند عدم الشيء الى وجود مانعه دل على وجود المقتضي له ولذا كان استناد الفقر الذي لا يملك شيئا في ترك التجارة
الى خوف الطريق مع نجاح غير قابل لكذب بالان ظاهر الاستناد الى ذلك وجود المقتضي للتجارة فيه ثم ان تنجس المايع بالتنجس يستلزم تنجس الجامد الا ان
باعتبار ما عليه من الرطوبة اذ لا نعني بنجاسة الثوب الا انما رطوبته بخسة به فيثبت ان كلا من المايع والجامد يتنجس بملاقاة النجاسة نعم هنا شك
من بعض المتاخرين في تنجس الشيء بملاقاة المتنجس الذي ليس معه نجاسة عينية بل قوى عدمه لا استظهاره ذلك من بعض الاخبار وفيه
منع الظهور ومعارضته بكثير من الاخبار مع كونه اجماعا بل ضروريا عند المتشرعة بقي الكلام في ان السراية في المضاف على نحوها في
المطلق فلا يرى من التسافل اولا بل عدم السراية في المطلق انما خرج عن عموم الملاقاة بالاجماع والضرورة فولان اظهرهما واشهرهما
الاول بل الظاهر انه مذهب لكل عدا سيد مشايخنا في مناهله مدعيا شمول اطلاق فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم على انفعال المضاف بالملاقاة
لما اذا كان المضاف عاليا وفيه ان ظاهرهم تنجس المضاف مطلقا على نحو تنجس المطلق القليل بل الملاقاة في كلامهم غير معلوم الشمول لهذا
الفرد خصوصا عند من لا يرى اتحاد العالي مع السافل وبالجملة فالقاعدة المتقدمة المستفادة من الاخبار اعني نجاسة المايع الملاقي للنجس
يعلم شموله للاجزاء العالية من المايع الملاقي بعضه للنجس فلاحظها جميعا بل المركوز في اذهان المتشرعة عدم السراية ولذا استقرت
سيرتهم على العمل على ذلك بل صرح في الروض بانه لا يعقل سراية النجاسة من الاسفل الى الاعلى وهو وان كان ممنوعا الا ان دعويه كاشفة
عن عدم وجدانه الخلاف في ذلك عن احد من العقلاء فضلا عن العلماء هذا كله مضافا الى الاجماع الظاهر من كلام غير واحد منهم
الشهيد الثاني في الروض ومنهم السيد العلامة الطباطبائي في المصابيح في خصوص ماء الورد وفي منظومته حيث قال وينجس القليل والكثير
منه ولا يشترط التغيير ان نجسا الا في عدا جار على على الذي باتفاق من خلا وادعى صاحب المدارك القطع بعدم السراية و لا
فرق عند التامل بين دعوى القطع ودعوى الاجماع ودعوى التواتر التي ذكر المحقق الثاني انها لا تقصر عن دعوى الاجماع ولم
اقف على كلام في ذلك لمن تقدم الا انه يمكن ان يستظهر من جماعة كالمحقق والعلامة وابن ادريس في مسئلة ازالة الخبث بالمضاف عدم
السراية حيث انهم ذكروا من ادلة عدم جواز الازالة بالمضاف ان ملاقاة المضاف للنجس يوجب نجاسته فلو كان العالي وما في الاناء منفعلا
عندهم بملاقاة النجاسة لكان اشنع في الزام و انسب بالذكر قال في المعتبر في بيان ادلة المنع الثاني ان ملاقاة النجاسة موجب لنجاسته
والنجس لا يزول به النجس لا يقال الماء ترتفع النجاسة بالماء مع تنجسه بالملاقاة فكذا المايع لانا نمنع نجاسة الماء مع وروده على النجاسة
كما هو مذهب علم الهدى في الناصريات او نقول مقتضى الدليل المنع فيهما ترك العمل به في الماء اجماعا او لضرورة الحاجة انتهى ونحوه ما في
المنتهى والسرائر مع الاقتصار في الاول على الوجه الثاني في دفع النقض وفي الثاني على الوجه الاول ومرجع الوجه الثاني الى تسليم تنجس الماء
عند الغسل وقيام الدليل على التطهير ومعلوم ان نجسه مختص بالجزء المنصوب على النجس فعلم من ذلك ان الزام القائل بجواز الازالة
بنجس هذا القدر دون باقي المضاف الكائن في الاناء ومرجع الوجه الاول الى ان ورود الماء يوجب عدم انفعاله ولو كان قليلا و المراد
عدم انفعال القدر المصبوب لا الباقي في الاناء وبالجملة فكلامهم ظاهر في ان احتجاجهم على القائل بجواز الازالة بالمضاف بنجاسة نفس
القدر المصبوب من المضاف بالملاقاة وتقدم انه لو كان النجاسة سارية الى العالي وما في الاناء كان الانسب بل اللازم ذكر ذلك ولم
يبق موقع للنقض بالماء المطلق فان عدم السراية فيه الى العالي وما في الاناء من البديهيات ولم يحتج الى التفصي بالاجماع وضرورة
الحاجة كما لا يخفى وعلى كل حال فالقول بعدم السراية متعين لان دليل النجاسة كما تقدم اما القاعدة المستفادة من تتبع الاخبار واما
ادلة الكرية الدالة على انه مانع ولولاه لكان المقتضي للانفعال موجودا في النجاسات لان دليل السراية باطل كما تقدم في الماء المطلق اما القا
عدة فالانصاف انه لم يستفد منها الا السراية الى المساوي او السافل خصوصا بعد مشاهدة السيرة العظيمة المستقرة على ذلك مع اطلاعهم على
نجاسة المضاف بالملاقاة واما ما ذكر من ادلة اعتبار الكر عن الانفعال وقيام المقتضي في نفس النجاسات بعد تسليم عدم ظهوره في اختصاص
ذلك بالماء ليس فيه تعرض لكيفية التنجيس لان قول الشارع الشيء الفلاني منجس او مطهر لا دلالة فيه على كيفية التطهير و لا التنجيس الا ببيان
تفصيلي من الشارع او اجمالي يكشف عنه ما هو المركوز في اذهان المتشرعة والبيان التفصيلي مفقود والاجمالي المكشوف عنه في الاذهان
هي السراية مع تساوي السطوح او علو النجاسة دون غيرهما بل عرفت من بعض الجنان انه لا يعقل سراية النجاسة الى العالي و الظاهر ان

مراده عدم تعقل المتشرعة وعدم دخوله في اذهانهم لا عدم المعقولية المصطلح عليه عند اهل المعقول ثم ان هذا الحكم مع جريان العالي
واما مع وقوف العالي على السافل من غير جريان فلا اشكال في النجاسة كما لو ادخل ابرة نجسة في قارورة من ماء الورد فانه لا اشكال في
انفعال جميعه و لا خلاف وكذا الماء المطلق كما تقدم والاحتياط لا ينبغي تركه في موارد الاشتباه في العلو المعتبر وعدمه وان كان ظاهر
عبائر بعضهم في الماء المطلق كفاية مطلق العلو الا ان في بعض افراده لا يبعد الحاقه بالتساوي والاحتياط لا ينبغي تركه واعلم ان طريق
تطهير المضاف المتنجس غير مذكور في كلام المصنف قدس سره والمشهور فيه ان يختلط بالماء المعتصم حتى يصير ماء مطلقا والمستند في ذلك امور
الاول القطع بعدم الخلاف المائين الممتزجين غاية الامتزاج فيلزم اما طهارة المضاف وهو المطلوب و نجاسة المعتصم وهو مخالف
لادلة اعتصامه الثاني استفادة ذلك مما دل على عدم انفعال الماء الكثير بوقوع الابوال النجسة والدم والعذرة اذ من المعلوم ان هذه
النجاسات يوجب اضافة اجزاء من الماء مجاورة لها ولو يسيرة بل يوجب صيرورة انفسها بالاختلاط مضافة فحكم الشارع بطهارة
الجميع لا يكون الا بالاستهلاك الثالث ان المضاف النجس يصير ماء مطلقا فيطهر بامتزاجه بالكثير اجماعا كما تقدم في تطهير الماء القليل
المنفعل ودعوى اعتبار كون الامتزاج بالكثير بعد صدق كونه ماء مطلقا والمفروض ان اطلاقه بالامتزاج فلا مطهر له بعد صيرورته
مطلقا مدفوعة بان المقصود من الامتزاج تلاشي الاجزاء ولو قبل صيرورته ماء مطلقا اذ المفروض انعقاد الاجماع على ان الماء المطلق
المتلاشي في اجزاء الكثير لا يقبل النجاسة لعارضه ولا يحتمل النجاسة السابقة الكائنة فيه ومرجع هذا الى الوجه الاول وهو عدم اختلاف
الاجزاء المتلاشية في الطهارة والنجاسة ومما ذكرنا يظهر انه لا فرق بين صيرورة الماء المطلق متغيرا باوصاف المضاف المتنجس وعدمها
بناء على المشهور من عدم انفعال الكثير بتغيره باوصاف المتنجس وبانى على القول بانفعاله به عدم الطهارة لخروج الماء بالتغير عن الاعتصام
وقد يستفاد من كلام الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر والعلامة والتحرير قال في المبسوط انه يعني المضاف لا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن
الكر الطاهر المطلق ثم نظر فيه فان لم يسلبه اطلاق اسم الماء ولا غير احد اوصافه فان سلبه او غير احد اوصافه لم يجز استعماله وان لم يغيره
ولم يسلبه جاز استعماله فيما يستعمل فيه المياه الطاهرة انتهى وفيما عندنا من النسخة عطف غير بالواو لا باو وفي المعتبر لو كان المايع الواقع في
الماء نجسا فان غلب احد اوصاف المطلق كان نجسا و لو لم يغلب احد اوصافه وكان الماء كرا فان استهلكه الماء صار بحكم المطلق وجاز استعمالها
اجمع ولو كانت النجاسة جامدة جاز استعمال الماء حتى ينقص عن الكر بحيث لا يبقى تماما عين النجاسة وفي التحرير و يطهر يعني المضاف بالقاء
كر عليه فما زاد دفعة بشرط ان لا يسلبه الاطلاق ولا يغير احد اوصافه انتهى وعن بعض النسخ وان غير احد اوصافه وهو المطابق لما في باقي
كتبه كما ان الظاهر من عبارة المعتبر ارادة نجس العين بقرينة قوله في الاخير ولو كانت النجاسة جامدة الى اخره فتامل ويمكن ان يريد بتغير في ما
بما في المضاف من صفة عين النجاسة ومراده من اشتراطه بقاء الماء على الاطلاق واعتصامه وبيان التغير الموجب للنجاسة موكول الى مقامه
فالمتبقن مخالفة الشيخ قدس سره في المبسوط كما هو عن جماعة كالعلامة والشهيد غيرهما وقد تقدم ان بعضا ادلة الانفعال بالمتغير مطلقا او
اوهم ذلك الا ان التامل في المجموع يعطي الاختصاص بنجس العين وعلى كل تقدير فلا ينبغي الاشكال في انه لو سلب المضاف اطلاق الماء الكثير
تدريجا انفعل جميعه وان لم يقع عنوان المضاف اتصف لو القى الدليل المتنجس في الكر لانه لا دليل على طهره بمجرد ملاقاته للكر وما سلبه الكر لبعض
سطوحه لعدم جريان الادلة السابقة وفقد غيرها عدا ما يتوهم من اطلاق مطهرية الماء وقد تقدم انه على تقديره لا اغماض عن سنده و
اطلاقه لا ظهور في كفاية ملاقاة بعض سطوح النجاسة بل هو اما مجمل من حيث كيفية التطهير واما محمول على ما هو المركوز في الاذهان
ويستفاد من الروايات من اعتبار غلبة الماء على النجاسة وهي مفقودة فيما نحن فيه فاذا بقي المضاف على نجاسته تنجس به الماء المسلوب الاطلاق
لمخالطة بعضه لانه مضاف لاقى نجسا و يتنجس به ما بقي من الماء المطلق اذا صار اقل من كر والا فبعد صيرورته قليلا نعم لو فرض ان استهلاك
المضاف في الماء المطلق وحكموا اضافته صار دفعة حقيقية امكن ان يقال ان المضاف لم يلاق نجسا بل الكثير بلا مشبه فيه صار مضافا
والمفروض حدوث الطهارة بنفس التلاشي لان الكثير لا ينفعل فالاختلاط سبب للطهر والاضافة معا ولو شك في طهارة المضاف حينئذ شك
في نجاسة الكر والاصل عدمهما بتساقطان ويرجع الى قاعدة الطهارة لكن فرض الامتزاج دفعة مما لا يوجد في الخارج وبدونه لا مناص عن
التزام النجاسة كما ذكرنا بل ينبغي الحكم بالانفعال مع الدفعة ايضا لان القاء الكر على المضاف على ما فرضه في حيث لان محله يبقى على النجاسة فيتنجس
المضاف بملاقاته كما نبه عليه كاشف اللثام في شرح القواعد فظهر ضعف ما ذكره العلامة في ظاهر المنتهى و القواعد من كفاية مجرد
الاتصال بالكر بل نسب ذلك الى ما عدا النهاية من كتبه وفيه نظر لتصريحه في التحرير و التذكرة على اشتراط بقاء الاطلاق بل في موضع من
المنتهى التصريح بان الماء الكثير المتغير بالمسك اعالى لو غيرانا النجس لو سلب الاطلاق تنجس والفرق بين المسئلتين مشكل وربما يتوهم من عبارة

الذكرى ايضا هو افضل وقد يندفع بالتامل فيها ومن جهة ظهور ضعف قول العلامة قد حاول بعضهم تاويله بما هو اضعف فان القول
المشهور عن العلامة قال في القواعد لو تمم المضاف ثم امتزج بالمطلق الكثير فغير احد اوصافه فالمطلق على طهارته فان سلبه الاطلاق
خرج عن كونه مطهرا لا طاهرا انتهى وفي المنتهى ويطهر المضاف بالقاء كر عليه فما زاد وان بقي التغير ما لم يسلبه الاطلاق فيخرج عن الطهورية انتهى ولا
يخفى ان كلامه صريح في الامتزاج فرده كما في الروض باشتراط وصول الماء الى كل جزء من النجس محل نظر اذ لا منافاة بين الوصول وصيرورته الماء
مضافا نعم لو كان الوصول يتجاوز لم يمكن التطهير كما لو فرض كون المضاف في غاية الحموضة او الرائحة فخلط باضعافه من الكثير واستهلكه الى
حد تدريجي وصول الماء الى كل جزء منه وفي لذا لو كان هذا المقدار من المضاف قليل الطعم او الرائحة انقلب مطلقا وكما يعتبر الاطلاق في الاسم في مزج
النجس من المضاف بكثير المطلق فكذا لو مزج طاهره بالمطلق اعتبر في ترتب احكام الماء على المجموع من رفع الحدث والخبث وغير ذلك الاطلاق في الاسم
فيجب ازالة الحدث والخبث به لو لم يوجد غيره وفي وجوب المزج قولان للشيخ والعلامة من تعلق الحكم بوجوب الازالة على الوجدان وقبل
المزج غير واجد لان وجود جزء في المركب لا يكفي في وجوده ولذا يصدق عدم وجدان السكنجبين في الدار او السوق مع وجدان اجزائه ومن ان الظاهر
ان المراد من الوجدان بقرينة تعليل الحكم في الكتاب والسنة بنفي الحرج هو تيسر التحصيل وهو حاصل في الفرض كما لا اعتبر بالوجدان مع عدم تيسر
الاستعمال فكذا الاعتبر بعكسه الوجدان مع تيسر التحصيل ويكره الطهارة بالماء المسخن بالشمس في الانية لقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابراهيم بن عبد الحميد
عن ابي الحسن عليه السلام لعائشة لما وضعت قمقمتها بالشمس لتغسل راسها وجسدها لا تعودي فانه يورث البرص وفيما رواه اسمعيل بن زياد عن ابي عبد الله
الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به فانه يورث البرص والمراد الكراهة للاجماع ظاهرا وظهور التعليل في
ذلك فان خاصية البرص تكمل الكراهة دون الحرمة ولما عن الصادق عليه السلام من نفي الباس بالوضوء بالماء الذي يوضع في الشمس وظاهرهما كراهة
مطلق الاستعمال ولو مع عدم قصد كما … عن النهاية والمهذب والجامع وظاهر المحكي عن الخلاف كراهة التوضي مع القصد هو صريح السرائر
ايضا مع تخصيص الكراهة بالطهارتين وفي الذكرى الحق العجين بالطهارة وظاهر الروايات الاخيرة بقاء الكراهة مع زوال السخونة خلافا لجماعة و
عدم الفرق بين القليل وغيره وان خصه بعض كالمصنف قدس سره وغيره بالانية بل عن العلامة في كره والنهاية الاجماع على الاختصاص وظاهر المنتهى
من حيث شموله لمطلق الاستعمال الكراهة المصطلحة فيشكل اتحاده مع العبادة في الوجود الخارجي واشكل من ذلك حكم الشهيد الثاني في الروض
ببقاء الكراهة مع انحصار الماء قال ولا منافاة بين الوجوب والكراهة كما في الصلوة وغيرها من العبادات على بعض الوجوه فلو لم يجد ماء غيره
لم يزل الكراهة وان وجب استعماله عينا لبقاء العلة مع احتمال الزوال وقد تقرر في الاصول ان الكراهة الجامعة مع العبادات انما يراد بها ان لا يكون
بالمعنى المصطلح مع وجود البدل لها فكيف يجامع ما لا بدل له من العبادات وحمل الكراهة على غير المصطلح لا يستقيم مع ارادة الكراهة المصطلحة
بالنسبة الى غير العبادة من الاستعمالات ويمكن ان يقال ان النهي للارشاد كما ذكره اولا في الروض معللا بان المصلحة دنيوية فلا ينافي رجحان الفعل
لمصلحة اخروية وفيه مع منع رجوع دفع الضرر الدنيوي الى المصلحة الدنيوية ومنافاة ذلك لحكم الاصحاب قاطبة بالكراهة الظاهرة في
المصطلحة انه لا يصلح وجها للحكم بالكراهة مع الانحصار الا ان النهي الارشادي لا يخلو عن طلب الترك كما في نواهي المريض واوامره وان كان لا
يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى خاصية نفس المامور به والمنهي عنه الموجودة مطلقا حتى حال امر الشارع بمخالفتها كما فيما نحن فيه فان الموجود
هنا مصلحة الطلب الارشادي لا نفسه ويكره الطهارة بما سخن بالنار لكن في خصوص غسل الاموات اجماعا محكيا عن غير واحد لصحيحة زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام لا تسخن الماء للميت ولا تعجل له النار ونحوها رواية يعقوب بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام وفي مرسلة لا يقرب الميت
ماء حميما وظاهر الكل خصوصا بملاحظة ذيل الاولى بل كراهة استعماله ولو في مقدمات الغسل كازالة النجاسة عن بدنه ويحتمل ان يراد بقوله النهي
في غسل الاموات اعم منه ومما يتعلق به والمحكي عن الشيخ من استثناء ما اذا كان على بدنه نجاسة لا يقلعها الا الماء الحار شاهد عليه
فظاهر التسخين اعم من كونه بالنار خصوصا بملاحظة الروايات الاخيرة وهو ايضا ظاهر من اطلق التسخين الا ان التقييد بالنار في ذيل الخبر يصلح
بان يستظهر منه ارادة الاخص ثم لا اشكال في استثناء صورة الحاجة ومنها ما لو تعسر على الغاسل لبرد بغير تسخين وعن بعض الروايات قوله ع
بعد النهي الا ان يكون ماء باردا جدا فتوقي الميت مما توقي نفسك فيحتمل ان يراد بذلك انه اذا كنت محتاجا الى توقية نفسك من استعماله فلا باس
بان توقي الميت منه وتغسله بالماء الحار والتعبير بتوقية الميت مشعر بالاحترام للاشارة الى ان التسخين حينئذ ليس تعجيلا له بالنار
بل ينبغي ان يقصد به احترامه في حال الحيوة ويحتمل ان يراد به انك وان صبرت على تغسيله بالماء البارد شديدا الا ان المباشر له ليس الا بدنك المتاذي
على تحمل البرد الا انه ينبغي ان يوقي جسد الميت عن البرودة الشديدة لو استعملته على جسده بقدر استعماله كما وكيفا وزمانا اشرقت بنفسك
على الطلاق وعلى المعنى الاول لا يكون استثناء ابدا على حاجة الغاسل وعلى ان يكون امرا زائدا عليه فحيثيات الرواية محتملة للاول مع كونها

ضعيفة

ضعيفة فرفع اليد عن الكراهة الثابتة بالادلة المعتبرة مشكل جدا والله العالم ويكره الاستشفاء بالعيون الحارة ذكر ذلك جماعة وحكي عليه رواية
ولا باس بالقول به واعلم ان الماء المستعمل في رفع الحدث غير مطهر عن الحدث على ما هو المعروف بين اصحابنا كما صرح به في المقنعة والمبسوط و
العبارة المحكية في السرائر عن السيد والوسيلة والسرائر والمعتبر وكشف الرموز من تاخر عنه وفي المعتبر والمنتهى الاجماع على ذلك وعن العالم
دعوى الاجماع على عدم ارتفاع الحدث بما الاستنجاء في المقام اولى ويدل عليه رواية عبد الله بن سنان الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من
الجنابة لا يتوضا منه واشباهه لكن دلالتها بعد الاغماض عن سندها انظر من حيث اختصاصه بالماء المستعمل في رفع الجنابة ولا نقول فيه بالمنع لكن يمكن
حملها على نجاسة المحل كما في كره ومن الغريب ما في المبسوط في اغتسال الجنب بيننا انه ان كان على بدنه نجاسة ازالها ثم اغتسل فان خالف واغتسل
اولا فقد ارتفع حدث الجنابة وعليه ان يزيل النجاسة ان لم تزل وان زالت بالاغتسال فقد اجزء عن غسلها انتهى وهل هو يتنجس سواء تغير
بعين النجاسة او لم يتغير او طاهر مع عدم التغير فيه قولان منكرة باعتبار ظاهر كلمات الاصحاب واعلم ان هذا الخلاف بعد الاتفاق على
نجاسة ماء القليل بملاقاة النجاسة وان ورد عليها اما لو قلنا بعدم نجاسة القليل مطلقا كالعماني او مع وروده عليها كالسيد في ظاهر الناصريات
والحلي في ظاهر كلامه عند حكايته ذلك عن السيد فلا يعقل انكار الطهارة بما يرد على المتنجس لتطهيره كما هو محل النزاع وبالجملة فالخلاف في هذه
المسئلة من كلية انفعال الماء القليل مطلقا بعد من العماني والسيد والحلي من القائلين بالطهارة كما وقع من كاشف الالتباس حيث نسب القول
بالطهارة في محل الخلاف الى شيوخ المذهب قال كابن عقيل والشيخ والسيد وابن ادريس ولا وجه له الا ارادة تكثير سواد اهل هذا القول
نعم لو خص بالسيد والحلي الطهارة بالماء الوارد للازالة لكان لذكر وجه الاقوى النجاسة وفاقا للفاضلين واكثر من تاخر عنهما وحكي
عن الاصباح وظاهر المقنع وفي الذكرى عن ابن بابويه وكثير من الاصحاب عدم جواز استعمال الغسالة وظاهر اطلاقه النجاسة وفي التحرير
والمعتبر في باب غسل المس الاجماع على نجاسة المستعمل في الغسل اذا كان على البدن نجاسة واختلف قول الشيخ قدس سره لكن ظاهره في
مواضع من المبسوط اختيار هذا القول احدها في المستعمل حيث انه بعد الحكم بانه طاهر مطهر من الحدث لا من الخبث قال هذا اذا كان بدنه
خاليا عن نجاسة فان كان عليها شيء من نجاسة فانه ينجس الماء ولا يجوز استعماله بحال انتهى والثاني في باب تطهير الثياب قال واذا ترك تحت
الثوب النجس اجانة وصب عليه الماء وجرى الماء في الاجانة لا يجوز استعماله لانه نجس انتهى الثالث في باب الصلوة في حكم الثوب والبدن
والارض قال والماء الذي يزال به النجاسة نجس لانه ماء قليل خالطه نجاسة وفي الناس من قال ليس بنجس اذا لم يغلب على احد اوصافه بدلالة ان
ما يبقى في الثوب جزء منه وهو طاهر بالاجماع فما انفصل عنه فهو مثله وهذا قوي والاول احوط والوجه فيه ان يقال ان ذلك عفي عنه
للمشقة انتهى ومراده بالاحوط ليس مجرد الاحتياط المستحب والا لم يحتج الى ابطال دليل الطهارة بقوله والوجه فيه الى اخره فالتعبير به لكون دليل الحكم
مطابقا للاحتياط والاقلين المبسوط رسالة جامعة للدوام برشدهم فيها الاحتياطات المتحية المخفية عليهم لعدم الاطلاع على الخلاف في بيانها
وهو واضح وفي بعضها ما يتبع مثل هذه الموارد من الدروس … هذا القول وهو قوي لمجرد تقويته قبل ردها بقوله والوجه فيه الى اخره
ومذهب النجاسة وفي نسبة القول بالطهارة الى بعض الناس اشعار بعدم القائل به من الخاصة وله قدس سره عبارات اخر يظهر منها قوله
بالطهارة مطلقا او فيما عدا الغسلة الاولى ياتي ان شاء الله تعالى وفيه يدل على المختار وجوه احدها الاجماعات المنقولات المعتضدة بالشهرة
المحققة على طرفيه الثاني عموم ما دل على انفعال الماء القليل مثل قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وتوهم عدم العموم في المفهوم
من جهة صيرورة الشيء نكرة في سياق الاثبات وان ارتفاع السلب الكلي في المنطوق اعم من الايجاب الكلي في المفهوم كما في قولك اذا خفت من الله فلا تخف
من احد ولا تحاء الى زيد فلا تكرم احدا مدفوع اولا بان مقتضى القاعدة افادة المفهوم في هذه للموجبة الكلية لان انتفاء الحكم عن كل واحد
من الافراد في طرف المنطوق اذا فرض استناده في الى وجود الشرط الذي هو ظاهر في العلية التامة المنحصرة على ما هو المفروض من القول بحجية
مفهوم الشرط لزم عقلا من ذلك ان كل فرد منها اذا انتفى الشرط يثبت له الحكم المنفي في المنطوق وهذا واضح جدا نعم لو استفيد من المنطوق
كون الشرط علة للحكم العام بوصف العموم وبعبارة اخرى علة لعموم الحكم كان المنفي في المفهوم هو تلك الحكم الثابت للحكم العام بوصف العموم
فلو ثبوته لبعض الافراد لكن العموم في السالبة الكلية ليس من قيود السلب حتى يكفي في انتفائه انتفاء قيده ولا يصلح ان يكون من قيود المسلوب
والا لم يكن السلب كليا نعم لو قامت القرينة من الخارج ان لعدم الخوف من كثير من الاحاد ولعدم اكرام كثير من الناس اسباب اخر وليس عدم الخوف
والاكرام في كل احد مستندا الى الخوف من الله او مجيء زيد بالبداهة لم يفد المفهوم الا ثبوت الحكم المنفي في المنطوق عن الافراد المستند
عدم الجزاء فيها الى عدم الشرط لكن خبر بلية لا مناص مع عدم القرينة عن التزام ظهور الكلام في كون الشرط سببا منحصرا لا يشترك
سبب اخر يقوم مقامه فان هذا هو معنى القول بمفهوم الشرط وانكاره انكار له ولهذا انكر السيد المرتضى قده مفهوم الشرط استنادا

الى عدم ظهور في انحصار السبب فلعل المجيء سبب لاكرام زيد يقوم مقامه عند انتفائه سبب آخر فلا ينتفي الجزاء وثانيا لو سلمنا عدم
دلالة المفهوم بمقتضى نفس التركيب على العموم لكن القرينة هنا عليه موجودة لان المراد بالشيء في المنطوق ليس كل شيء من اشياء العالم بل
المراد ما من شانه تنجيس ملاقيه من النجاسات المقتضية للتنجيس فاذا فرض كل فرد منها مقتضيا للتنجيس وكان سائر الكرية مانعة لزم عند انتفاء
الكرية المانعة ثبوت الحكم المنفي لكل فرد من الشيء باقتضائه التسليم من منع المانع واول المثالين من هذا القبيل فان المنفي مع ثبوت الخوف من
الله هو الخوف عن كل من يوجد فيه مقتضي الخوف عنه فمع عدم الخوف من الله يثبت الخوف عن كل واحد من هذه المخوفات باقتضاء نفسه
من هذا القبيل قولك اذا توكلت على الله فلا يضرك ضار والفرق بين هذا الجواب وسابقه يظهر بالتامل واما ثالثا فلان عدم العموم
في المفهوم من جهة لفظ الشيء لا يقدح في الاستدلال اصلا لان محل الحاجة في المقام هو عموم الحكم لجميع انحاء الملاقاة من ورود الماء
مطلقا او بقصد الازالة فانا نفرض الثوب نجسا بالنجاسة التي يعترف الخصم بانفعال الماء بها مع عدم غسلها فيدل المفهوم على تنجس ذلك الماء
وهذا كاف ومن المعلوم ان الثوب النجس بنجاسة يتنجس الملاقي لها قليل لا يبعد افراده بكونه مغسولا بذلك الماء او غير مغسول حتى يدعى عدم
عموم الشيء لجميع افراده فالعمدة في المقام الكلام في عموم المفهوم بالنسبة الى انحاء الملاقاة لا بالنسبة الى لفظ الشيء فنقول ان من
الواضح عند المتشرعة انهم لا يفهمون من تنجيس الشيء النجس لغيره الا تاثيره بعد الملاقاة من غير فرق بين انحائه الا ترى انه لو شك في تاثير
الشيء عن ان النجس بالرطوبة من فوقه او من تحته او عن احد جانبيه رد عليه في ذلك كافة المتشرعة وكذا لو شك في تفاوت الدواعي و
الاغراض في الملاقاة ازالة او عدم ازالة ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في اثبات عموم الحكم بصورتي الورودين الى التشبث بعموم لفظ الماء
بعد تسليم عدم عموم الشيء في المفهوم كما وقع من العلامة الطباطبائي لان التحقيق ان عموم الكلام لصورتي الورودين من عموم الاحوال لا عموم
الافراد حتى يحتاج الى اثبات عموم الشيء او الماء وبالجملة فلا اظن التامل في عموم المفهوم المذكور الا من قلة التامل ولذا لم يتامل فيه بعد
المحقق العماني احد الا لدليل مخصص كما وقع من السيد والحلي فذكر هما في التفرقة بين الورودين ولذا جعل في الذكرى ماء الغسالة من
مستثنيات الماء القليل على القول بطهارته وقد ذكر في المعتبر في الطعن على رواية تطهير الارض بالذنوب انها منافية للاصول لان الماء
المنفصل عن محل النجاسة نجس لانه قليل لاقى نجسا وقد صدع عن بعض المعاصرين في حاشيته على المعالم في مسئلة مفهوم الشرط مع بعض
المحققين المدعي لعموم مفهوم الرواية في حاشيته على المدارك ما لا ينبغي فراجعهما ويعضد ما ذكرنا من القاعدة العمومات الدالة على
جواز رفع الحدث بالماء الطاهر فانها يدل بعكس النقيض على ان كل ما لا يرفع الحدث ليس بطاهر وخروج الماء المستعمل في رفع الحدث الاكبر
على القول به او ماء الاستنجاء لا يقدح في العمومات اللفظية ويتمم بما اذا لو كان هذا الماء طاهرا لجاز رفع الحدث به وسند الملازمة
الاطلاقات وسند بطلان التالي ما تقدم من الاجماع والنص الثالث بعض الاخبار مثل ما في الخلاف من انه روى العيص بن القاسم قال
سئلته عن رجل اصابته قطرة من طشت فيه وضوء فقال ان كان من بول او قذر فيغسل ثوبه وان كان من وضوء الصلوة فلا باس وظاهر نسبة الرواية
الى العيص وجادته في كتابه لعدم احتمال المشافهة وطريق الشيخ الى كتاب العيص حسن جدا فالقدح في الرواية بالارسال ضعيف في الغاية و
منه القدح فيها بالاضمار فانه لا يقدح مع الاطمينان بان المسؤل هو الامام ع وان الاستغناء عن التصريح باسمه الشريف لسبق ذكره
في اول الرواية فيستهجن تكراره في الكلام الواحد المشتمل على سؤالات متعددة والمنشأ في ذلك تقطيع الاخبار الداعي لجعل الروايات
مبوبة او عدم تعلق غرض الفقيه بصدر الرواية اصلا والشهيد قده في الذكرى وان ارتكب ما ارتكب في حمل الرواية على صورة التغير لكنه احسن في
عدم تضعيفه لسندها ويمكن ان يستدل ايضا بموثقة عمار الواردة في الاناء او الكوز القذر كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلث
مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ ثم يصب فيه ماء ويحرك ثم يفرغ منه وقد طهر دل على وجوب
افراغ المياه الثلثة ولو كانت الغسالة طاهرة لم يجب الافراغ خصوصا في الثلثة غاية الامر وجوب صب ماء اخر غير المياه السابق على القول بان
الغسالة على تقدير طهارتها غير مزيلة للخبث ولو قيل ان الافراغ لتوقف تحقق مفهوم الغسل على اخراج الغسالة قلنا فلم لا يجب اذا فرضنا الغسلة
باجراء ماء معتصم عليه كالكثير والجاري او المطر فعلم ان الافراغ ليس الا لنجاسة الغسالة فاذا غسل بالمعتصم لم ينفعل بملاقاة المحل لكن الانصاف
عدم ظهور هذه الرواية في المطلوب لان الامر بالافراغ فيما عدا الاخيرة بعد الالتزام بعدم مطهرية الغسالة من الخبث لعدم الفائدة في ابقائه
وخلط الماء الجديد به واما في الاخيرة فلاستقذاره عرفا في الشرب مع عدم جواز ازالة الحدث والخبث به بالفرض واضعف من هذا الاستدلال ما في
المعتبر والمنتهى من الاستدلال برواية عبد الله بن سنان المتقدمة الناهية عن التوضي بما يغسل به الثوب بناء على ارادة مطلق التنظيف ولا فعدم
شيئا بالغسالة لا يدل على نجاستها والقول الاخر في المسئلة الطهارة مطلقا ولم يحك صريحا عن احد منا الا ان الشيخ في المبسوط نسب طهارة ما يزال به

النجاسة

النجاسة الى بعض الناس ولم يعلم انه من الامامية واستدل له بطهارة ما يبقى في الثوب من اجزائه اجماعا فكذا المنفصل ولا يخفى ان هذا مختص بالغسالة
المطهرة واما المحقق فلم يذكر في مقابل القول بالنجاسة مطلقا الا قول الشيخ بطهارة الغسلة الثانية نعم جزم في الخلاف وظاهر المبسوط
بطهارة ماء الغسلتين من الولوغ الا انه رجع بعد ذلك الى ما حكينا عنه من جعل النجاسة مطلقا احوط واوضح ان تصل هذا تقولا احتياطا
مستحب واما العلامة قدس سره في المنتهى فجعل محل الخلاف الغسلة التي يطهر المحل بعدها وقد اشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى والحلي قدس سرهما وقد
عرفت انهما انما لا يعد انفعال الماء الوارد ولو على النجاسة العينية الغير القابلة للطهارة فالكلام معهما كالعماني مفروغ عنه في محله ولان
خصا بالوارد للتطهير فما ذكره السيد في دليل ذلك مختص بالغسلة الاخيرة فيما يحتاج الى التعدد لانه قده ذكر انه لو حكمنا بنجاسة الماء الوارد لم
لا يطهر الثوب الا بايراد كر عليه وقرره الحلي على ذلك وحاصله الاستدلال بثبوت الطهارة بايراد القليل من غير حاجة الى الكثير فيدل على عدم
انفعال الماء الوارد للملازمة ومن المعلوم ان هذا منتف فيما عدا الغسلة الاخيرة لان المحل بعده نجس ولو ورد عليه كر من الماء وبالجملة فاستدلال
السيد قده اما اخص من مدعاه واما ان مورد كلامه الغسلة المطهرة والاليق هو الثاني لان جعل العلة مخصصة للحكم اولى من نسبة الخطاء الى
المتكلم ثم ان المحقق لم يفهم من كلام المحكي عن المصباح في ماء الاستنجاء قوله بالطهارة وقال انه صريح في العفو دون الطهارة فكيف يصرح بالطهارة
في غير ماء الاستنجاء نعم صرح الحلي بطهارة ماء غسلتي الولوغ ولم يعلم منه حكم غير الاناء بل ظاهر المحكي عنه في المعتبر عند الاستدلال
على عدم سراية النجاسة من المتنجس انه لو كان مباشر المتنجس نجسا لم يكن الماء الذي يستعمل في غسل الميت طاهرا مع ان الاجماع على طهارته وهذا ظ
في نجاسة الوارد لان المستعمل في غسل الميت وارد على البدن واما ابن حمزة في الوسيلة فجعل الماء عشرة اقسام وعد منها المستعمل ومنها الماء
النجس ثم قال ان المستعمل ثلثة اقسام المستعمل في الوضوء والمستعمل في غسل الجنابة والحيض ونحوهما والمستعمل في ازالة النجاسة وقال ان الاول
يجوز استعماله في رفع الحدث وازالة الخبث والاخيران لا يجوز ذلك فيهما الا ان يبلغا كرا فصاعدا انتهى ثم ذكر في حكم الماء النجس انه لا يجوز
استعماله بحال الا حال الضرورة للشرب فالاقتصار في حكم المستعمل على عدم جواز التطهير به والتيمم في حرمة الاستعمال للماء النجس مع جعلهما
قسمين متقابلين ظاهر في قوله بطهارة الغسالة مطلقا ولذا نسب في الذكرى اليه والى البصري التسوية بينهما وبين الماء المستعمل لكن قوله اخيرا
يدل على نجاسة الماء الرافع للحدث الاكبر عنده ويؤيده حكمه في الماء القليل بنجاسته لما يغتسل الجنب فيه بعد ما حكم بنجاسته لوقوع النجاسة
فيه واستبعاد ذلك منه لنقل الاجماع على طهارة ذلك الماء يدفعه قوله بعدم جواز ازالة الخبث بذلك الماء مع نقل العلامة وولده فخر الدين
الاجماع على جواز ازالة الخبث به ومما ذكرنا ظهر ان نسبة هذا القول الى المرتضى وجل الطبقة الاولى كما في اللوامع والى شيوخ المذهب كالمرتضى
وابن ادريس وابن حمزة والشيخ والعماني كما في كشف الالتباس لم يقع في محله وكيف كان فما استدل او يمكن ان يستدل به لهم وجوه احدها الاصل بعد منع
كلية انفعال الماء القليل كما في الروض وشرح الجعفرية وغيرهما وقد تقدم فساده والثاني ما يظهر من كلام السيد الذي ارتضاه الحلي وكاشف
الالتباس وحاصله انه لو انفعل لم يطهر المحل به لان النجس غير مطهر ولو اريد تقريره على وجه يشمل غسالة الاولى قيل لو كان نجسا لم يؤثر في التطهير
وفيه ان الملازمة ليست عقلية لانتقاضها بحجر الاستنجاء وتيمم القليل النجس كرا بغيره على ما يظهر من جماعة واسناد الطهارة الى اجتماعهما دون
كل منهما مشترك الورود لامكان دعوى كون الغسل ناقلا للنجاسة من محله الى الماء كما هو المركوز في اذهان الناس وليس بابعد من ارتفاع النجاسة
بالاجماع بتحسين وشبهها شرعا ليس الا لعموم ما اشتراط طهارة الماء في ازالة النجاسة او لعموم تنجس ملاقي النجس فكيف يوجب طهارته والظاهر ان
مستند الاول هو الثاني اما الاول فالمتيقن منه اعتبار طهارة الماء من غير جهة الملاقاة المزيلة بان يكون نجسا قبل الملاقاة او نجسا بغيره
بنجاسة المحل اذ ليس هنا عموم لفظي يتمسك به والقاعدة المستفادة من تتبع الموارد لا يفيد الا اشتراط عدم تنجسه بالنجاسة الخارجة عن المحل
كما لا يخفى على منصف فلا يكون دعوى العلم بعموم القاعدة خالية عن مجازفة فان العموم المستفاد من تتبع جزئيات القاعدة لا بد من ان يستند
الى مورد نص عام لفظي قابل للاخراج مثل حجر الاستنجاء وتيمم القليل النجس كرا بجنس عنه واين هذا المدعي في المقام عند المنصف من دعوى
عموم ادلة الانفعال ولذا ترى المركوز في الاذهان هو عدم كون النجس مطهرا ومع ذلك بناؤهم على نجاسة الغسالة وطهارة المحل بعد الاطلاع على
عموم ما الانفعال وليس ذلك الا لكون نجاسة الماء من جهة المحل من غير دخل في التطهير بل لولا ادلة الانفعال لما فهموا من ادلة غسل النجاسة
بالماء انتقالها عن المحل اليه فتامل واما قاعدة نجاسة الملاقي للنجس فلا ريب في شمولها لكل من الماء والمحل اذ اللازم من نجاسة الماء بالمحل
نجاسة المحل بالماء لحصول الملاقاة من الطرفين فالتزام عدم نجاسة الماء والا لتنجس المحل ولم يطهر ليس باولى من التزام عدم نجاسة المحل به
بل الاول ابعد لان ما تاثر من الشيء لا يؤثر فيه ذلك الاثر نعم لا يبعد ان يؤثر اثرا اخر مستقلا ما فيه الى نفسه فتحصل من ذلك كله انه لا دليل على لزوم
عدم نجاسة الماء المطهر حتى من جهة ملاقاة المحل ومما ذكرنا يظهر ان التشبث في المقام بقاعدة تنجس كل متنجس مع عدم تنجيس الغسالة

لحلها

لحملها الا وجه له اصلا ثم ان الدليل المذكور بعد تسليم عمومه معارض بان الغسالة لو كانت طاهرة لجاز التطهير بها من الحدث لان التفكيك بينهما
يوجب التقييد في اطلاق ما دل على جواز رفع الحدث بالماء الطاهر خرج ماء الاستنجاء كما خرج غيره من الدليل المذكور وحاصل المعارضة ان هذا
الماء جمع بين ما هو لازم للطهارة الا ما خرج وهو تطهير المحل و لازم للنجاسة الا ما خرج وهو عدم جواز رفع الحدث به ثانيا فادلة التلازم من
متعارضة الا ان يقال بعد تسليم عموم الدليل المذكور انه كما يعارض بالاطلاقات المذكورة كذلك يعارض بادلة انفعال الماء القليل و
التعارض بين الكل بالعموم من وجه فيجب التوقف والرجوع الى اصالة عدم الانفعال لكن يمكن منعه بان ارتكاب التقييد في دليل واحد خصوصا
مثل هذا الاطلاق الذي لا نزاع اولى من ارتكابه في الادلة المتعددة فلا يرجع الى الاصل مع امكان ان يقال ان المرجع بعد التوقف هو ما استقر في
اذهان المتشرعة من انتقال النجاسة من المحل الى الماء الآن يدفع ذلك بان هذا لاجل قياسهم النجاسة على القذارة الخارجية التي تستهلك
في الماء وتشيع فيه لعدم اطلاعهم على ان كل جزء من الماء يكتسب قذارة كقذارة المحل بعينها فيتحاشون عن انفعال الماء بالمحل وصيرورة كل
قطرة من الماء كالرطوبة النجسة من البول والدم التي اريد ازالتها بالماء مع زوال النجاسة من المحل كما يفهم ذلك لو قيل لهم ان هذا الماء
للتصب على المحل لازالة ما به من رطوبة الوسخ القذر يصير كل جزء صغير منه متصفا بوسخ تلك الرطوبة فالاولى دفع البعد عن تصويبات العرف
وقياسات الامور الشرعية باشباهها من الامور الحسية والرجوع الى الادلة اللفظية الشرعية او الاصول الثالث طائفة من الاخبار منها
ما ورد في تعليل طهارة ماء الاستنجاء في رواية الاحول المحكية عن العيون وفيها او تدري لم صار لا يبأس به قلت لا والله قال لان الماء
اكثر من القذر فان المراد من الاكثرية ليس خصوص الكم بل المراد استهلاك القذر في الماء الذي يورد عليه فيدل على ان كل ماء ورد على قذر
فاستهلكه يجب ان لا يظهر فيه اوصافه كان طاهرا ومنها ما ورد في غسالة الحمام او لا تغتسل من الماء المستعمل في ازالة النجاسة مثل مرسلة الواسطي
عن بعض اصحابنا عن ابي الحسن عليه السلام انه سئل عن مجمع الماء في الحمام من غسالة الناس قال لا باس ومنها ما ورد من صب الماء على الثوب من بول الصبي
ومنها ما ورد من امر النبي صلى الله عليه وآله بتطهير المسجد من بول الاعرابي بصب ذنوب من الماء عليه قال في الخلاف فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم
لا يأمر بطهارة المسجد بما يزيده تنجيسا فيلزم ان يكون الماء باقيا على طهارته ومنها قوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم في غسل الثوب اغسله في المركن
مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولعل وجه الدلالة ان نجاسة الغسالة يوجب نجاسة المركن فلا يطهر بالغسلة الثانية خصوصا مع احاطتها
بجميع ما يخرج منه بالاولى ومنها ما ورد عن الثوب يصله البول فينفذ الى الجانب الآخر وعن الفرو وما فيه من الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس جانب
الآخر فان اصبت شيئا منه فاغسله والا فانضحه ومنها ما دل على العسر فان التحرز عن الغسالة حرج في كثير من المقامات من جهة جريانها الى غير محل
النجاسة وبالنسبة الى المقدار المتقاطر والمقدار المتخلف قيل بل لو اتفق ان بعض الناس صب على فرقه وبقي في راسه لقطع الغسالة المتخلفة في
شعر شاربه ولحيته ومنخره لعدوه من المجانين بل من المخالفين لشريعة سيد المرسلين بل هؤلاء الحاكمون بالنجاسة لا ينظرون شيئا من ذلك
ويتقاطر على ثيابهم بل لعل المتخلف المتساقط عليهم اكثر من المنفصل انتهى **اقول** اما الخبر الاول فيرد عليه ان قوله او تدري لم صار
لا يبأس به ظاهر عند التامل في ان هذا الحكم خارج عن مقتضى القاعدة الاولية كما يدل عليه ابتداء الامام بعد حكمه بنفي الباس لتعريض السائل للسؤال
عن علة الحكم ويشعر به التعبير عن جعل الحكم بلفظ صار الدال على الانتقال فهذا الحكم الخارج عن مقتضى القاعدة الاولية اما طهارة ماء
الاستنجاء بالخصوص الخارج عن قاعدة نجاسة الغسالة او طهارته من حيث كونها غسالة خارجة عن قاعدة انفعال الماء القليل ولا دليل على التاني
لاحتمال الاول والتعليل بالاكثرية مخالف لهما بل هو دال على طهارته من حيث انه ماء قليل لم يتغير بالنجاسة فيدل على مذهب العماني لكنه مع عدم
التزام المستدل به ينافي ظهور صدره في كون الحكم على خلاف القاعدة الاولية لان عدم انفعال الماء القليل على القاعدة الاولية اللهم الا ان
يراد بها ما استفيد من ادلة النجاسات ان النجاسة مقتضية لتنجيس ما يلاقيها كما اوضحنا فيما تقدم وكيف كان فعموم التعليل لا يقول به المستدل
وتوجيهه مشترك بين مطلق الغسالة وخصوص ماء الاستنجاء وليس المقام من العام المخصص ليقتصر فيه على ما عدا الغسالة مع ان مثل هذا التخصيص
مستهجن في العام فضلا عن التعليل المطلوب فيه بل المقصود منه الاطراد والتعدي واما رواية الغسالة فان ظاهرها لا يدل على كونها مستعملة في
ازالة الاحداث وقبل عالبا لا يخلو عن ذلك قلنا غالبا لا يخلو عن ملاقات نجس العين فان تعليل النهي عنها في كثير من الاخبار الكثيرة باغتسال اصناف
الكفار الظاهر في عدم الانفكاك الا ان يحمل على كون الغالب ذلك فلا بد من حمل الرواية على ماء مجتمع خاص لم يعلم بملاقاته لنجس وهي الغسالة
التي وقع الخلاف في طهارتها ونجاستها والاقوى طهارتها مع احتمال الرواية لارادة صورة اتصال الماء المجتمع بالمادة كما يشهد به رواية
حنان انى ادخل الحمام في السحر وفيه الجنب وغير ذلك فاقوم واغتسل فينتضح علي بعدما افرغ من مائهم قال اليس هو جار قلت بلى قال لا باس
ورواية بكر بن حبيب ماء الحمام لا باس به اذا كان له مادة وقوله عليه السلام ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا في جواب من قال اخبرني عن ماء الحمام

بغسل

يغتسل الجنب واليهودي والنصراني والمجوسي واما رواية الصب في بول الصبي فلا يدل على طهارة غسالته المنفصلة ولا نقول انه نجاسته ما لم
ينفصل عن المحل واما رواية الذنوب ورواية ابي هريرة على ما في المعتبر عن الخلاف قال بعد حكايتهما انهما عندنا ضعيفة الطريق ومنافية للاصول
لانا بينا ان الماء المنفصل عن محل النجاسة نجس تغير او لم يتغير لانه ماء قليل لاقى نجسا واما رواية الغسل في المركن مرتين فلا ينافي القول بنجاسة
الغسالة ولذا عمل بها العلامة وغيره اما بالتزام نجاسة المركن والماء الباقي فيه واما بالتزام طهارة المركن بالغسلة الثانية كالخشبة التي يغتسل عليها
الميت وكيد الغاسل واما رواية الفرو وما فيه من الحشو فلا يدل الا على غسل ما اصابه البول من جانبه وسيجي انه لا يتحقق الا باخراج الغسالة منه و
على نضح ما لم يصب النجاسة عليه بعد الستر على جانبه الاخر والنضح ليس للاحتياط لعدم كفايته في الغسل قطعا بل هو تنظيف صوري تعبدي
كالرش مع جفاف الملاقي واما لزوم الحرج فان كان من جهة كثرة الابتلاء بذلك فهو في محل المنع مع ان اعتبار الحرج النوعي مع قيام الدليل ساقط
والحرج الشخصي يسقط لاكثر التكاليف ومنها الاجتناب عن الغسالة النجسة ما دل الدليل على نجاسته وما ذكره من ابتلاء الشخص احيانا بتطهير
فيه وعده فيما يفعله من قطع الغسالة عن مواد منه ولها من المجانين منقوض عليه بما لو فرض تغير الغسالة ودعوى ندرته لا ينفع لان غرضه استهجان
نفس الفعل وعده خارجا عن فعل العقلاء بل المتشرعة كما ذكره لا المشقة من جهة كثرة الابتلاء ولا ريب انه لا ينبغي الاعتناء بمثل هذه الخطابات
في دفع البعد عن القاعدة المعدودة من الاصول في لسان مثل المحقق والشهيد وغيرهما من الفحول واما القول الثالث في المسئلة فهو التفصيل بين
الغسلة المطهرة وغيرها مطلقا سواء كان في الثوب او البدن او الاناء ولو في ولوغ الكلب وهو المحكي صريحا عن العلامة في الطبقات وكل من قال بان
الغسالة كالمحل بعدها ولعل حجته على النجاسة فيما عداها ما تقدم وعلى الطهارة فيها انه لا فائدة للمحل سبب في طهارته والظاهر من ادلة انفعال
القليل انفعاله بما يكون نجسا حين الملاقاة لا ما يكون الملاقاة سببا لزوال النجاسة وفيه انه لا يدخل في اذهان العرف صيرورة الماء الملاقي للمحل
النجس بمنزلة نفس النجس مع طهارة المحل الملاقي له قياسا على ازالة الاوساخ الحسية فقد عرفت بطلانه بابداء الفرق الواضح وقد تقدم ان كيفية تنجيس
الشيء لم يرد عليها جامع شامل للمقام والمستفاد من تتبع المقامات الخاصة لا يشمل الملاقاة المزيلة وتقدم انه اذا عرض على العرف صيرورة كل جزء
صغير من الماء بمنزلة عين الاثر الموجود في الثوب من الوسخ انكروا طهارته به واذا عرض عليهم طهارته به انكروا صيرورته كذلك اذا فرض قطعهم
بالثاني لم يفهموا من ادلة الانفعال شمولها لهذا النحو من الملاقات المزيلة فلم يبق الا عموم معاقد الاجماعات في نجاسة الماء القليل الملاقي للنجس او
مطلق الجسم الرطب الملاقي له لكن من المعلوم عدم ارادة القائلين بطهارة الغسالة لهذا العموم من كلامهم في دعوى الاجماع واما القائلون بنجاستها
فلو اكتفى لهم لكفى قولهم بنجاسة الغسالة في دعوى الاجماع عليها فتأمل واما رواية العيص المتقدمة فالاستدلال بها في المقام مبني على كفاية الغسلة
الواحدة في مطلق القذارات والا امكن حمل الرواية على الغالب من اجتماع الغسالتين بل يمكن حملها بناء على الاكتفاء في التطهير بالغسلة الواحدة
كالاجماعات السابقة على ما هو الغالب من اجتماع الاجزاء المنفصلة من المحل قبل زوال العين فان المنفصل عن المحل قبل زوال العين عنه
ليس منفصلا من الغسلة المطهرة فحكمه كالمنفصل من الغسلة الاولى بل هو اشد منه بل لا ينبغي ان يكون محلا للنزاع لان النزاع في المنفصل
عن الغسل المؤثر في التطهير الشرعي الواجب كونه بالماء المطلق الطاهر والمنفصل قبل زوال العين انما انفصل عن غسلة غير معتبرة
نظر الشارع لعدم اشتراط الا زوال العين الذي يحصل بالماء المضاف والنجس والمسح بجسم طاهر او نجس ولذا احتاج الثوب بعده الى غسلتين
لكن يكفي في الاولى منهما استمرار الصب الى ما بعد زوال العين ومما يشهد بخروج هذا الماء عن محل النزاع ان من جملة الاقوال في هذه المسئلة
القول بان الغسالة كالمحل بعدها وجعلوا هذا القول مقابلا للقول بكونها كالمحل قبل الغسل ومن المعلوم ان هذا الماء المنفصل قبل زوال
العين لا فرق بين ان يكون كالمحل بعده او قبل الغسل لان المحل بعده على ما كان عليه وتفصيل الكلام في ذلك ان الماء المنفصل عن المحل ينقسم باعتبار
حالات المحل الى اقسام اربعة لانه اما ان ينفصل قبل زوال العين عن المحل او بعده وعلى الثاني فاما ان يكون واردا على المحل قبل الحكم بطهارته او
بعده وعلى الاول منهما فاما ان لا يحصل به طهارة المحل او يحصل فالاول قد عرفت هنا انه لا ينبغي التامل في نجاسته بل لا ينبغي ان يكون محلا
للخلاف لعدم جريان شيء من ادلتهم فيه عدا منع عموم ادلة الانفعال وهو في مثل هذا الفرد كما ترى والثاني قد عرفت سابقا ان الظاهر من المبسوط
والخلاف والمعتبر والمنتهى والناصريات والسرائر ان محل الخلاف غيره لكن ظاهر بعض وصريح آخرين وجود القول بالثالث هو المتيقن من محل
النزاع وقد نفينا البعد عن القول بطهارته بناء على منع عموم ادلة الانفعال بالملاقاة بل بسائر الادلة للملاقاة التي يحصل بها الطهارة وعلى
المحل بعد الحكم بطهارته فلا ينبغي الاشكال ولا الخلاف في طهارته لعدم المقتضي للنجاسة لكن في الروض ان الشهيد قدس سره في حاشيته نقل على القواعد حكى
عن بعض الاصحاب قولا بان الغسالة كالمحل قبل الغسل وان حكم بطهارة المحل بل وان تراخى الغسل الا الى النهاية محتجا بانه ماء قليل لاقى نجسا وبانّا
ان نطهر المحل بالقليل على خلاف الاصل للضرورة من نجاسة القليل بالملاقاة فيقتصر فيه على موضع الحاجة وهو المحل دون الماء ثم قال ويدفعه

حكم الشارع بالطهارة بعد تمام الغسلات فلا اعتبار بما يحصل بعد ذلك انتهى أقول الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام هذا القائل انه اذا فرض تحقق
الغسلة المطهرة ولم ينفصل الماء عن المحل فالمحل طاهر والماء الموجود فيه نجس فاذا غسل مرة اخرى كان في ماء الماء الباقي من الغسل المطهر والمفروض
انه نجس وان طهر المحل ينفعل به الماء الثاني واما القول بان الماء في الغسلة الغير المؤثرة اذا ورد على المحل الطاهر الخالي عن الماء النجس نجس فهو مما
لا ينبغي من الشهيد حكايته فكيف من بعض الاصحاب اختياره ويمكن ان يستفاد ذلك من المحكي عن نهاية العلامة من انه يحتمل ان يكون الماء نجسا
انفصل عن الغسلة المطهرة او لم ينفصل فان المراد من قوله لم ينفصل عدم انفصاله عن الغسلة المطهرة لا انفصاله عن غيرها من الغسلات المتقدمة
المتقدمة كما زعم فان المناسب حينئذ مقابلة الغسلة المطهرة بقوله او غيرها لا مقابلة الانفصال بقوله او لم ينفصل وحينئذ فاذا فرض
نجاسة غير المنفصل فكلما لاقاه الماء تنجس وان ترامى الى غير النهاية وهذا القول حسن جدا بل هو الذي ينبغي ان يقول به كل من يقول بنجاسة
الغسالة لان النجاسة لا تختص بما بعد الانفصال كما يظهر من العلامة في المختلف حتى يورد عليه كما في الذكرى بلزوم تأخر المعلول وهو النجاسة
عن العلة وهي الملاقاة وان كان الايراد غير وارد لمنع تمام العلة بالملاقاة بل يلتزم بطهارة المحل للاجماع ونجاسة الماء ولو في المحل لعموم
ادلة الانفعال الا انه لا يؤثر في المحل نجاسة فيكون ذلك تخصيصا في قاعدة ان كل نجس منجس بناء على عمومها لمثل ما نحن فيه كما تقدم فيكون
ما يلاقي هذا الماء قبل الانفصال من الماء وغيره من الاجسام نجسا ومنه يعلم انه لو كان الماء باقيا في المحل من الغسلة الاولى فصب عليه الماء
لم يعد هذا الصب غسلة مطهرة لانه لا يطهر الماء الاول لان الماء النجس لا يطهر بالقليل فينفعل به ولا يطهر المحل ثم ان ما ذكر من عدم انفصال
الغسالة بعد تحقق الغسل واضح في غسل ما يحتاج الى العصر بناء على خروج العصر عن مفهوم الغسل والا لم يتحقق الطهارة قبله كما في البدن
وان قلنا بدخول انفصال الغسالة في مفهوم الغسل فيه واما بناء على كفاية مجرد الصب فيه ففرض بقاء الغسالة في المحل وطهارته مع عدم انفصال
الغسالة يتصور في القطرات العالقة بطرف البدن المحتاجة في الانفصال الى العلاج بنفض البدن واخذها بخرقة او بيد او غير ذلك فلا بد من ملاحظة
ان مثلها داخلة في الغسالة المبحوث عنها ام لا من انه جزء من الماء المستعمل في ازالة الخبث وهو محل النزاع الا في عنوان الغسالة حتى يقال انها اسم لما
ينفصل بالغسل كما في امثالها من هذا الوزن كالقراضة والنخالة مع احتمال عموم الانفصال لما هو مشرف عليه وان الحكم بالنجاسة معلق على
الماء القليل الملاقي للمحل والمحكوم بطهارته اجماعا بعد الغسل نفس البدن والرطوبة الكائنة عليه لعدم اعتبار التجفيف اجماعا الا من ظاهر المفيد
في اناء الولوغ ومن ان ظاهر كثير من كلماتهم الاختصاص بالمنفصل فعلا بنفسه حين الصب او بعده بيسير دون المحتاج في الانفصال الى العلاج
بل صريح عبارة المبسوط المتقدمة ان ما يبقى على البدن طاهر اجماعا وهو يشمل مثل هذه القطرات ولا يختص بالرطوبة الكائنة على المغسول
وكيف كان فالاقوى طهارتها لاطلاق الامر بصب الماء من غير تقييد بشيء آخر بعد الصب من علاج لفصل الماء ودعوى ان الاطلاق يظهر منه
طهارة المحل بمجرد الصب ولا كلام فيه انما الكلام في طهارة ما على طرف المحل من بقية الماء كما ان اطلاق الامر بغسل الثوب بناء على دخول العصر
في مفهوم الغسل لا ينافي نجاسة ما يبقى فيه من الغسالة ووجوب اخراجه بعصر او نحوه لاجل ذلك مدفوعة بان الظاهر كون اخبار الغسل و
الصب في مقام علاج البدن والثوب النجسين حتى يجوز استعمالهما فيما يتوقف على الطهارة ومعلوم ان طهارة المحل مع نجاسة القطرات العالقة
لا ينفع في استعمال الثوب لذا لو قلنا بعدم دخول العصر في مفهوم غسل الثياب ولم يدل دليل من الخارج على اعتباره لم نقل بوجوبه لاخراج ماء
الغسالة بل لو قلنا بوجوبه لاخراجه لكن الثوب بعد العصر لا يخلو عن قطرات عالقة على الثوب الملوي تنجذب عند اطلاقه من اللي ومما يوضح ذلك ما في
روايتي عمار المتقدمة الواردة في تطهير الاناء من ادخال الماء وافراغه منه ثلث مرات حيث دل على طهارته بمجرد افراغ الماء منه فان لازم الحكم بطهارة
الكوز بمجرد الافراغ جواز حمله على الاستقامة بعد قلبه لافراغ الماء منه ومن المعلوم انه لا ينفك بعد الافراغ عن قطرات عالقة على فم الكوز
ويؤيده ايضا خلو روايات الاستنجاء من البول والغائط الواردة في مقام البيان عن نفض البدن عن القطرات الباقية هذا كله على تقدير
القول بنجاسة الغسالة حتى في الغسلة المطهرة اما على القول بطهارتها فلا اشكال في القطرات الباقية منها ولا في الباقية من الغسلة
الاولى من حيث جواز ايراد الماء الثاني من دون فصلها وعدم انفعال الماء الثاني لاطلاقات الصب او الغسل مرتين وعدم تقييد الغسلة الثانية
بوقوعها بعد هذه القطرات الباقية من الاولى ولا يرد هنا مثل ما اوردناه سابقا من ان الاجتزاء بالمرتين في طهارة المحل لا ينافي نجاسة الماء
لان وجود هذه القطرات الاولى مانع للاجتزاء بالصب الثاني كيف وقد ذهب جماعة الى الاجتزاء عن الصب الثاني باستمرار الاول وان
اختلفوا بين تحديد الاستمرار بمقدار الصبتين كما في الذكرى او معتبر فيه كونه بمقدارهما والفصل المتخلل بينهما كما في المدارك وعن غيره وبقي الكلام
في الاول انه حكي في الدلائل عن جماعة انكار من قال بطهارة الغسالة اعتبر ورود الماء على النجاسة ولا دليل على الملازمة لا من
ادلتهم ولا من فتاويهم سواء اراد من ذلك ان القائل بالطهارة اعتبر في الغسل الورود حتى لا يبقى ما ورد عليه النجاسة غسالة لعدم زوال

الخبث به ام اراد ان الازالة لا تتحقق بايراد النجس على الماء الا ان الطهارة منحصرة في صورة الازالة بالعكس وكلام الشهيد في الدروس
حيث جعل التفصيل بين ورود الماء وعكسه قولا في مسئلة ما يزال به الخبث يدل على وجود القول بالطهارة مع الاعتراف بعدم اعتبار الورود
في الازالة وما في الذكرى في مسئلة الغسالة الى الطهارة وفي مسئلة ازالة النجاسات الى عدم اعتبار الورود الثاني فقد عرفت ضعف الخلاف
في عدم جواز رفع الحدث بالغسالة على تقدير القول بالطهارة واما ازالة الخبث بها على هذا القول ففيه قولان ظاهر المبسوط وصريح الوسيلة
المنع قال في المبسوط ولا يجوز ازالة النجاسة الا بما يرفع به الحدث نعم لو استند في عدم انفعال الغسالة الى ما يقتضي نفي الباس عنه امكن الجمع
بينه وبين ادلة انفعال القليل بكونها نجسة معفوا عنها من حيث تنجيس الملاقي فيرجع في جواز غسل النجاسة بها الى اشتراط الطهارة في ماء الازالة
او يكفي ان لا يؤثر في نجاسة المحل وقد تقدم عبارة الوسيلة في اول المسئلة بل ربما حكي عن بعض ان المنع من رفع الحدث دون الخبث خرق للاجماع
لكن حكي عن بعض الجواز لاختصاص الدليل المانع برفع الحدث وهو الاقوى لاطلاقات ادلة الغسل بالماء ودعوى انصرافها الى غير هذا
الفرد مجازفة والاستصحاب الا ان يقال الاطلاقات قد يستظهر من بعض الاخبار المنع مثل رواية عمار المتقدمة الامرة بافراغ ماء الغسالة
عن الكوز بناء على ان الوجه فيه عدم جواز استعمالها ثانيا في الغسلة اللاحقة وفيه انه ان اريد ظهورها في عدم جواز تحريك الماء في الاناء ثانيا
لحصول الغسلة اللاحقة ففيه ان ذلك لعدم حصول تعدد الغسل وان اريد ظهورها في عدم جواز استعمال الماء المفرغ ثانيا فلا ريب ان الرواية
واردة على نحو المتعارف من عدم جمع الغسالة ثم استعمالها ويمكن ان يقال ان بناء المسئلة على الاستثناء في عدم انفعال الغسالة على غير منع عموم
ادلة الانفعال الثالث انا اذا قلنا بالنجاسة فمقتضى القاعدة كون حكمها كحكم مطلق النجاسات التي لم يرد في غسلها نص خاص بالوحدة والتعدد
الا ان الاعتبار يقتضي بانها لا يكون اشد من المحل قبلها فاذا انفصلت من الغسلة الاخيرة لزم بحكم الاعتبار الاكتفاء في ازالتها بالمرة الواحدة
وان قلنا بوجوب التعدد فيما لا نص فيه على الوحدة او التعدد الا ان الاعتناء بهذا الاعتبار مشكل جدا ولو قلنا في مطلق النجاسة بالتعدد فغسالة
ما نص على كفاية الوحدة فيه محتاجة على هذا الى التعدد الا ان نحوى كفاية المرة في محلها يدل على الاكتفاء بها فيها وليس هذا كالاعتبار السابق
لانا لم نعلم ان المناط في الاكتفاء في المحل بالغسلة الباقية حصول الخفة في نجاستها لاحتمال كون الوجه فيه هو لزوم التسلسل واستحالة التطهير فعلا
ما اكتفي في ازالته بالمرة الواحدة فان الظاهر انه لخفة النجاسة فلا يعقل اشدية غسالته الا ان يقال لعل الوجه في الاكتفاء بالمرة في الاصل لزوم
الحرج لعموم الابتلاء به وهذا غير جار في غسالته كما ان ما دون الدرهم معفو من نفس الدم دون غسالته فالاحوط بل الاقوى مراعاة حكم النجاسة
في الغسالة وان كان طهارة المحل موقوفة على اقل من العدد لا يستفاد بعض غسلاته او لغير ذلك الا ان يعلم كونه لاجل خفة نجاسته فلا يزيد حكم
الفرع على الاصل الرابع محل الخلاف في الغسالة ما عدا ماء الاستنجاء فانه لا باس به كما عن صريح السيد وفي السرائر مدعيا الاجماع عليه تارة و
عدم الخلاف فيه اخرى ومعفو عنه كما في المنتهى وعن غيره ولا ينجس الثوب والبدن كما في المقنعة وعن غيره والمحكي عن ظاهر جماعة الاتفاق عليه بل
هو طاهر كما صرح به في الكتاب والقواعد واشتهر بين المتاخرين وعن غير واحد نقل الاجماع عليها والاصل في المسئلة الاخبار المعتبرة ففي حسنة
الاحول اخرج من الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في الماء الذي استنجيت به قال لا باس وزاد في العلل زيادة قوله أتدري لم صار لا باس به
قلت لا والله قال لان الماء اكثر من القذر ورواية محمد بن النعمان عن ابي عبدالله عليه السلام قلت له استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا باس
ورواية عبد الكريم بن عتبة الهاشمي قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي يستنجي به اينجس ذلك ثوبه قال لا وظاهر عدم
تنجيس شيء مما يلاقيه الطهارة كما ان المتبادر المركوز في اذهان المتشرعة ان التنجيس في الجملة من لوازم مهية النجس وان لم ينجس بعض الاشياء كماء
الغسالة لا ينجس المحل فاذا فرض انهم سمعوا ان هذا الماء اذا القي على شيء او القي ذلك الشيء عليه لا ينجس جزموا بطهارة الماء الملقى بل لا يفهم الطهارة في
غالب ما سئل عنه في الروايات الا من الجواب بعدم وجوب غسل ما لاقيه ومنه يظهر ان القول بمحض العفو دون الطهارة جمعا بين ادلة نجاسة الغسالة
وهذه الاخبار كما ترى بل المتعين تخصيص ما دل على انفعال الماء ثم عموم ما دل على انفعال الماء القليل ورواية العيص المتقدمة بما عدا المقام وهو اولى من
تخصيص القاعدة المستفادة من تعدي نجاسة كل متنجس والتحقيق ان هذه القاعدة ساقطة باعتبار القطع بخروج الفرد المردد بين … الاستنجاء و
ما لاقيه عن عمومها فيبقى ادلة تنجس الماء القليل وادلة عدم الباس بماء الاستنجاء على حالها من عدم التعارض لان التعارض بينهما في دلالتهما
المذكورة لهذا الماء فالقول بانه نجس لا ينجس ما لاقيه فنجاسة الغير المنجسة المستفاد من ادلة انفعال الماء القليل …
محبس عن الالتزام بها واما الاجماع على الطهارة دون العفو فلم يثبت لخلو كلام السيد في الناصريات والشيخ في … والمبسوط والحلي
في السرائر عن التصريح بالطهارة مع انه لا ينفع ممن قال بطهارة الغسالة لان الطهارة عنده على القاعدة والاتفاق المدلول من القول بكونه
استثناء من نجاسة الغسالة القول بكونه على قاعدة من الطهارة لا باثر النص فضلا عن الحدس القطعي الذي هو المناط في تحقق الاجماع عند

المنام بهذا ويمكن ان يقال ان الاخبار المذكورة معارضة بنفسها الادلة بنجس القليل فتخصصها الا ان النجاسة في الشرع اما وجوب الاجتناب عن الشيء في الصلوة والاكل وما الحق بهما كما في قواعد الشهيد قده او صفة منتزعة عن هذه الاحكام فاذا حكم الشارع بانه لا باس بالثوب الواقع في ماء الاستنجاء فهو كالتصريح بجواز الصلوة والطواف فيه واذا لم ينجس الطعام المطبوخ به جاز اكله فاذا لم يجب الاجتناب عنه في الصلوة ولا في الاكل لم يكن نجسا واما ساير الاحكام كحرمة شربه وادخاله للمسجد ونحوهما فانما تثبت من ادلة وجوب الاجتناب عن النجس والمفروض عدمه ويمكن ان يستفاد ذلك من التعليل المتقدم في قوله ع لان الماء اكثر من القذر بناء على ان ظاهره عدم انفعال الماء بالقذر وعدم تاثره منه بل استهلاكه له وهذا الكلام من قبيل قولهم فيما ورد على الثوب من ماء المطر الواقع على النجاسة لا باس بما اصابه من الماء اكثر منه ثم المراد بالعفو بعد الاجماع على عدم تنجس ملاقيه يحتمل امورا الاول ان يكون حكمه في الطهارة كما حكي عن بعض فيكون الاختلاف في التعبير وهو بعيد بمنكسهم بالحرج في الاجتناب لا اشعار فيه به فضلا عن الدلالة الثاني ان يكون نجسا معفوا عنه على الاطلاق بمعنى ان لا حكم عليه بتكليف من التكاليف المتفرعة على النجاسة وهو الذي استظهره المحقق الثاني من النص وكلام الاصحاب والظاهر رجوع هذا الى القول بالطهارة بناء على ان النجاسة حكم شرعي بالاجتناب فلو رد او منتزع من ذلك الحكم الشرعي نعم يظهر الثمرة في غير الاحكام الشرعية من الخواص وفي الاحكام الشرعية الغير الالزامية المتعلقة بالنجس على ما اجمع على وحدة حكم الطهارة والنجاسة في واجبة ومستحبة كالصلوة ولو قلنا بان الطهارة امر وجودي لا مجرد عدم النجاسة ظهرت الثمرة في الامور المشروطة بالطهارة اذ لا يكفي حينئذ ارتفاع حكم النجاسة عن هذا الماء الثالث وهو الذي استظهره في المدارك عن عبارة الذكرى اذ لا يجب الاجتناب عنه فيجوز شربه واكل الطعام المخلوط به وحمله في الصلوة وادخاله في المسجد لا يجب ازالته مما يجب تطهيره ولا ينفع في جواز التطهير به وحاصله انه لا يترتب عليه اثار ونتيجته عفوا باعتبار عدم وجوب الاجتناب عنه الرابع ان لا يتعدى نجاسته الى ملاقيه فهو معفو عنه من حيث السراية وهو ظاهر ما تقدم من المصابيح السراية وظاهر المنتهى حيث قال عفي عن ماء الاستنجاء اذا وقع شيء منه على ثوبه وبدنه وقد عرفت ان ظاهر اخبار المسئلة وكلمات من لم يصرح بالطهارة هو هذا الاخير ومنه يظهر ما في كلام جامع المقاصد على كلام الشهيد قده في الذكرى حيث قال ويظهر الثمرة بين العفو والطهارة في استعماله حيث قال عليه اللازم احد الامرين اما عدم اطلاق العفو عنه واما القول بطهارته لانه اذا باشره بيده ثم باشر ماء قليلا فلم يمنع الوضوء منه كان طاهرا لا محالة والا وجب من مباشرة ماء الوضوء اذا كان قليلا فلا يكون العفو مطلقا وهو خلاف ما يظهر من الخبر وكلمات الاصحاب انتهى اذ لا منافاة ان عدم تنجس ملاقيه وصحة الوضوء بما لاقاه على ما هو صريح الخبر وظاهر الاصحاب لا يوجب الحكم بجواز استعماله في ازالة الحدث والخبث واما ما ادعاه من ان ظاهر الخبر وكلام الاصحاب العفو المطلق فيحصل وجود صفة النجاسة كعدمها فلا نسلم انه ظاهر كلام بعضهم فضلا عن جميعهم لما عرفت من كلمات من لم يصرح بالطهارة والاقوى على تقدير عدم القول بالطهارة بالمعنى الرابع وعلى القول بالطهارة عدم جواز رفع الحدث به لاطلاق ما تقدم في حكم الغسالة من نقل الاجماع على ان ما ازيل به النجاسة لا يرفع الحدث فتامل واما جواز رفع الخبث به فلا يخلو عن قوة للاطلاقات السليمة واما الوضوء والغسل الغير الرافعين ففي جوازهما اشكال من الاطلاقات ومن ان الظاهر من الاوامر الواردة في الاغسال والوضوات الغير الرافعة كونها على نحو الرافعة فاذا امر الحائض بالوضوء او بغسل الاحرام مثلا فكانه وكل جميع ما يعتبر فيه الى ما تقرر في الوضوء والغسل الواقعين مع ان الظاهر ان المراد من هذه الطهارات تنظيف يكون من شانه رفع الحدث اذا صادفه وهذا لا يخلو عن قوة ثم ان المصرح به في كلام جماعة عدم الفرق بين المخرجين وهو ظاهر كل من اطلق الاستنجاء بناء على شموله كما صرح به جماعة لغسل مخرج البول وبه يستقيم الاستدلال على العموم باطلاق لفظ الاستنجاء في الاخبار المؤيد بغلبة عدم تفارق التخلي من المخرجين ولا فرق ايضا بين المخرج الطبيعي وغيره اذا كان معتادا كما قيده به بعض بل مطلقا للاطلاق والاولى ودعوى الانصراف لو تمت لم يدخل المعتاد من غير الطبيعي ايضا والانصاف ان للانصراف مراتب يعلم باعتبار بعضها واهمال البعض الاخر فان انصراف هذا اللفظ الى غسل موضع النجو وهو الغائط واضح لمن تتبع موارد استعماله في الاخبار وكلمات الاصحاب حيث يقابل الاستنجاء منها بغسل مخرج البول مع ان مذهب الاصحاب كما في غير واحد عدم الفرق ولو تعدت النجاسة تعديا فاحشا يخرج ازالتها عن اسم الاستنجاء فلا ريب في عدم دخوله تحت الاطلاق لكن الظاهر الصدق مع تعديه بالخروج وان كان على خلاف العادة مع اتحاد الموضع عرفا فالاقوى وان كان خلاف الاحوط عموم العفو ولم يتغير احد اوصاف الماء المنفصل بالنجاسة المفروضة لعموم ما دل على نجاسة المتغير وان كان اعم من اخبار الاستنجاء من وجه لكن عموم النجاسة اقوى مضافا الى انصراف اخبار الباب الى غير صورة التغير ومفهوم العلة في رواية العلل بناء على ان المراد باكثرية الماء من القذر استهلاكه له وعدم ظهور اثره فيه فلو ظهر اثر النجاسة في الماء لم يعف عنه ومن هنا يمكن توجيه ما ذكره بعضهم من اشتراط عدم زيادة وزن الماء بعد الاستعمال لظهور اثر النجاسة فيه حينئذ لكنه ضعيف لضعف الاشعار في الرواية المذكورة والعمدة في حكم تغير الاوصاف الثلثة الاجماع مع التشكيك في اطلاق اخبار الاستنجاء نعم ينبغي ان يستثنى من ذلك التغير الحاصل بالجزء الاول من الماء الوارد على المحل خصوصا اذا ورد قليلا بالتدريج فان الاستنجاء

غالبا لا ينفك عن هذا التغير فاذا انفصل الجزء المتغير ووقع على الارض يتنجس به ما يقع بعد ذلك عليه ولو فرض عدم انفصاله متغيرا لكن المحل يتنجس بهذا الماء المتغير وازالة هذه النجاسة ليس استنجاء لانه غسل موضع النجو من النجاسة الخارجة عنه ومن المعلوم ان اخراج مثل هذا عن اخبار الاستنجاء يوجب التقييد بغير الغالب وهو ابعد من تخصيص ادلة نجاسة المتغير او تعميم ماء الاستنجاء لما يشمل مثل هذا والانصاف ان الماء الوارد اولا المتغير بالنجاسة اذا انفصل متغيرا ووقع على الارض فلا يبعد الحكم بنجاسته وان بقي على المحل وكان الوارد عليه المنفصل من المحل غير متغير كان طاهرا عملا باخبار نجاسة الماء المتغير بمقدار لا يلزم منه ارتكاب التقييد البعيد في اخبار الباب بحيث يلحق الحكم فيها بغير المفيد لقلة فائدته خصوصا في مقام ترك الاستفصال ثم ان قول المصنف قده او تصيبه نجاسة من خارج ليس حقيقة من قيود حكم المسئلة الذي هو عدم انفعال ماء الاستنجاء بنجاسة محل الغسل لتنجسه باستعماله فمتنجس بنجاسة خارجية كالاستنجاء المتقطع ولذا اهمله بعض الا ان ظاهر العبارة لما افاد اطلاق الحكم بالطهارة نبه على اشتراط بقائه على الطهارة بعدم انفعاله من نجاسة خارجية والمراد بالخارج عن نجاسة النجو فيشمل النجاسة التي تلاقيه بعد الانفصال او قبله مما هو على المحل او خرج منه كالدم المصاحب للبول والمتنجس بنجاسة النجو كالدود والحصا المتنجسين والودي الخارج عقيب البول ولو سبقت اليد الى المحل فهل يعد نجاسة خارجية او لا قولان اقواهما العدم لاطلاق الاخبار مع عدم استمرار الطريقة على تقديم الصب نعم لو وضع يده لا بقصد الاستنجاء كانت كالمتنجس الخارج ولو وضع بقصده ثم اعرض فان عاد فكما لو لم يعرض وان لم يعد فلا اشكال في نجاسته غسالة اليد والله العالم والماء المستعمل في الوضوء المسبب عن حدث اصغر او اكبر او لا عن حدث وكذا الاغسال المسنونة طاهر بضرورة من مذهبنا مطهر عن الحدث والخبث اجماعا نعم ذكر في المقنعة ان الافضل تحري المياه الطاهرة التي لم تستعمل في اداء فريضة ولا سنة والماء المستعمل في الغسل المفروض به رفع الحدث الاكبر طاهر اجماعا وان لم ينقل الرفع بناء على ان الحدث الاكبر فيما عدا الجنابة يرتفع بمجموع الغسل والوضوء وحينئذ فيشمل اطلاق العبارة كبعض الادلة الوضوء المذكور وهل يرفع الحدث المستعمل فيه باستعماله في موضع صب لغسل غيره فيه للمصنف قده تردد في بادي النظر من جهة اختلاف الاخبار وكلمات الاصحاب فان صريح المقنعة والمبسوط والوسيلة والمحكي عن الصدوقين والقاضي قدس سرهم المنع لرواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال لا باس بالوضوء بالماء المستعمل وقال الماء الذي يغسل به الثوب او يغتسل به من الجنابة لا يتوضأ منه واشباهه واما الذي يتوضأ به الرجل فيغسل به وجهه ويده في اناء نظيف فلا باس ان يأخذه غيره ويتوضأ به بناء على ان سند الرواية ضعيف بما قد ضعفها الامام بالفقرتين الاخيرتين والنهي محمول على التحريم بقرينة العطف على غسالة الثوب ولكن في سند الرواية احمد بن هلال المرمي بالغلو تارة وبالنصب اخرى بعدما بين المذهبين لعله يشهد بانه لم يكن له مذهب راسا لكن التامل في القرائن يكاد يلحق الرواية بالصحاح منها ان الراوي عنه الحسن بن فضال وبنو فضال ممن ورد في شانهم في الحسن كالصحيح عن العسكري ع خذوا ما رووا وذروا ما راوا ومع ان الحسنة مما يمكن ان يستدل بها على جواز العمل برواياتهم مثل ابن هلال تروى حال الاستقامة ولذا استدل بها الشيخ الجليل ابو القاسم بن روح قدس سره حيث افتى اصحابه بجواز العمل بكتب الشلمغاني فقال بعد السؤال عن كتبه اقول فيها ما قاله العسكري ع لما سئل عن كتب بني فضال خذوا ما رووا الى اخره ومنها ان الراوي عن ابن فضال هنا سعد بن عبد الله الاشعري وهو ممن طعن على ابن هلال حتى قال ما سمعنا بمتشيع رجع من التشيع الى النصب الا احمد بن هلال وهو في شدة اهتمامه بترك روايات المخالفين بحيث حكي عنه انه قال لقي ابراهيم بن عبد الحميد ابا الحسن الرضا عليه السلام فلم يرو عنه فتركت روايته لاجل ذلك فكيف يجوز ان يسمع من ابن فضال الفطحي ما يرويه عن ابن هلال الناصبي الا ان يكون الرواية في كتاب معتبر مقطوع الانتساب الى مصنفه بحيث لا يحتاج الى ملاحظة حال الواسطة او محفوفة بقرائن موجبة للوثوق بها ومنها ان ابن هلال روى هذه الرواية عن ابن محبوب والظاهر روايته عليه في كتاب ابن محبوب المسمى بالمشيخة الذي هو احد الاصول الموصوفة في اول الفقيه بالصحة واعتماد الطايفة عليها وحكي عن ابن الغضايري الطاعن كثيرا فيمن لا يطعن فيه وغيره ان الاصحاب لم يعتمدوا على روايات ابن هلال الا ما يرويه عن مشيخة ابن محبوب ونوادر ابن ابي عمير وحكي عن السيد الداماد الحاق ما يرويه ابن هلال عن الكتابين بالصحاح ومنها اعتماد القميين على الرواية كالصدوقين وابن الوليد وسعد بن عبد الله وقد عد ذلك من امارات صحة الرواية باصطلاح القدماء فالانصاف ان الوثوق الحاصل من تزكية الراوي خصوصا من واحد ليس بازيد مما يفيده هذه القرائن فالطعن فيها بضعف السند كما في المعتبر والمنتهى مع عدم الظهور مدار تزكية الراوي محل نظر ويؤيد الرواية المذكورة روايات اخر مثل ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام معللا بانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم فان الظاهر كون سيلان كل واحد من غسالات هؤلاء علة مستقلة في المنع اذ لا وجه لذكر الجنب مع كون العلة في المنع غيره ولا يخفى والصحيح عن ابن مسكان قال حدثني صاحب لي ثقة انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينتهي الى الماء القليل في الطريق ويريد ان يغتسل وليس معه اناء والماء في وهادة فان اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع قال ينضح بكف بين يديه وكفا من خلفه وكفا عن يمينه وكفا عن شماله ثم يغتسل فان الظاهر كون ما ذكره الامام عليه السلام علاجا لدفع المحذور الذي قرره عليه السلام من رجوع الغسالة الى الماء

فلا بد من حمل النضح في الجهات الاربع على وجه يمنع من رجوع الغسالة في الماء والظاهر ان رشها حول الوهادة يوجب رش جنب الارض للماء ويمكن حمله على نضح البدن بالماء من الجهات الاربع حتى يتعجل وصول الماء الى البدن فيتم غسله قبل رجوع الماء في الوهادة والجواب عن رواية ابن سنان بوجوب حملها على صورة تلوث بدن الجنب فان الغالب خصوصا في تلك الازمنة ازالة النجاسة عند الغسل ولذا اشتمل اكثر ما ورد في كيفية غسل الجنابة على ازالة النجاسة فيكون الماء الذي يتوضأ به الرجل ويغسل به وجهه ويده في اناء نظيف مقابلا لماء الغسل من حيث عدم انفعاله بالنجاسة حال الاستعمال ولا بعد الانفصال بخلاف ماء الغسل فانه ينفعل في احد الحالين وكيف كان فالتقييد المذكور اولى من تقييدها بما سيجيء من الادلة ومثله يجاب عن رواية غسالة الحمام فيكون المانع في كل واحدة من الغسالات المذكورة في الروايات نجاستها الذاتية والعرضية كما يشهد له تعليل المنع في الاخبار باشتمال غسالة الحمام على غسالات الكفار والنواصب وانه لا خلق انجس من الكلب والناصب انجس منه فان هذا كله ظاهر في كون المانع هو النجاسة هذا مع انه يظهر من بعض الاخبار امارة الكراهة مثل قوله عليه السلام من اغتسل في الماء الذي اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلومن الا نفسه قلت ان اهل المدينة يقولون ان فيه شفاء من العين قال كذبوا يغتسل فيه الجنب وولد الزنا والناصب وهو شرهما ومن كل خلق ثم يكون فيه شفاء من العين الحديث وقد سئل عن ماء الحمام قال لا تدخله الا بازار ولا تغتسل من ماء آخر الا ان يكون فيه جنب او يكثر اهله فلا يدرى فيه جنب ام لا فان استثناء صورة الشك في وجود الجنب في ماء الحمام دليل على ان المنع لو كان في المستثنى فانما هو على وجه التنزه وقد يظهر من بعض الاخبار ان السؤال عن الغسل بماء الحمام في الاخبار من جهة النجاسة لا رفع الحدث مثل صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع الحمام يغتسل فيه الجنب وغيره فاغتسل من مائه قال نعم لا باس ان يغتسل منه الجنب ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلي وما غسلتهما الا بما لزق بهما من التراب وقريب منها غيرها وعلى ما ذكرنا من صورة تلوث الجنب بالنجاسة يحمل الصحيحة الاخيرة مع ان الظاهر على المتامل ان لا دلالة فيها ظاهرة لا من حيث المفهوم ولا من جهة العلاج اذ من المحتمل كون المعالج والمفرد عليه هو محذور الكراهة دون الحرمة فالاقوى بحسب الادلة هو الجواز وفاقا للسيدين والحلي والفاضل في جملة من كتبه والشهيدين والمحقق الثاني والمحكي عن سلار وابن سعيد الا والاطلاقات الكثيرة قال لكن الاحوط كما هنا في المعتبر العمل بما صار اليه الاولون من المنع لقوة رواية ابن سنان المنقدمة من حيث الصدور والدلالة بمجرد اطلاق الادلة بعيد جدا ولم نقف في الباب على خبر خاص ظاهر في الرخصة وما تقدم مما ظاهره الكراهة فمورده الاغتسال في الماء الذي يغتسل فيه فيقرب حمله على الكثير وينبغي التنبيه على امور **الاول** انه لا ينبغي الاشكال في الجواز في الماء الكثير وان قلنا بالمنع غيره لاختصاص دليل المنع بما يغتسل به لا فيه قال في المعتبر ولو منعنا المنع ولو اغتسل في البحر وفي الغمقة ولا ينبغي ان يرتمس الجنب في الماء الراكد فانه ان كان قليلا افسده ولم يطهر به وان كان كثيرا خالف السنة بالاغتسال فيه ولا باس بارتماسه في الماء الجاري واغتساله فيه انتهى ولو تمم الماء المستعمل كرا فصرح في المبسوط والوسيلة برفع المنع معللا في الاول بانه بلغ حدا لا يحمل خبثا وفيه ما تقدم في مسئلة تتميم الماء النجس كرا **الثاني** انه لا ينبغي الاشكال على القول بالمنع في القطرات المنتضحة من بدن المغتسل في الاناء بل في كل يسير من الماء المستعمل الممتزج بما يضمحل فيه اذ لا يصدق التوضي منه ولا الاغتسال به مع الاضمحلال ودليل العبرة هنا بالاستهلاك المرادف للاستحالة حتى يمنع تحققها في امتزاج الشيء بجنسه بل المراد صيرورته بحيث لا يصدق انه يتوضأ منه او اغتسل به بل يمكن التزام الجواز مع تساويهما في المقدار حيث ان ظاهر دليل المنع كون الاغتسال به ظاهر باختصاصه بالمستعمل الا ان يقال ان المراد استعماله في الغسل وان كان بضميمة غيره فيختص الجواز بصورة الاضمحلال وظاهر النهي جريان الخلاف فيها لكن عن الصدوق وهو احد المانعين انه قال وان اغتسل الجنب فنزى الماء من الارض في الاناء او سال من بدنه في الاناء فلا باس ويدل عليه مضافا الى ما ذكرنا في لزوم العسر صحيحة الفضيل قال سئل ابو عبد الله عن الرجل يغتسل فينضح من الارض في الاناء فقال لا باس هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وصحيحة شهاب بن عبد ربه عن ابي عبد الله ع في الجنب يغتسل فيقطر الماء من جسده فينضح الماء من الارض في الاناء انه لا باس وصحيحة عمر بن يزيد قلت لابي عبد الله ع اغتسل من الجنابة في مغتسل بال فيه ويغتسل من الجنابة فيقع في الماء ما ينزو من الارض قال لا باس **الثالث** ظاهر العلامة في المنتهى وعن النهاية انه لا يشترط في صدق المستعمل انفصاله عن البدن حيث فرع على مذهب الشيخ قدس سره انه لو اغتسل من الجنابة وبقي في العضو لمعة لم يصبها الماء لم يجز صرف البلل الذي على العضو الى تلك اللمعة وعلله بان الشيخ قده لم يشترط في الاستعمال الانفصال انتهى وفي الذكرى انه يصير الماء مستعملا بانفصاله عن البدن فلو نوى المرتمس في القليل بعد تمام الارتماس ارتفع حدثه وصار مستعملا بالنسبة الى غيره وان لم يخرج انتهى الظاهر ان غرضه من هذا التفريع ان المراد بانفصاله انفصاله من حيث الاستعمال المحصل للغسل ولا يعتبر مفارقته البدن وكانه اشار بذلك الى ضعف ما في النهاية من احتمال ان لا يصير هذا الماء مستعملا معللا بان الماء ما دام مترددا على بدن المغتسل لا يصير عن الطهارة بعد نقل ان الشهيد في الذكرى صرح بعد اعتبار الخروج وتردد العلامة في النهاية ان التحقيق ان الانفصال انما يعتبر

بالنجاسة

وينبغي التنبيه على امور المسألة

مستعملا

في صدق الاستعمال بالنسبة الى المغتسل فما دام الماء مترددا على العضو لا يحكم باستعماله الا لو جاز افراد كل موضع من البدن بما يجري فيه ولا ريب في بطلانه والاجماع ما لم ينقطع بجريانه والبدن كله في الارتماس كالعضو الواحد واما بالنسبة الى غير المغتسل فيصدق الاستعمال بمجرد اصابته للمحل المغسول بقصد الغسل وحينئذ فالمتجه في صورة الارتماس صيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى غير المغتسل بمجرد النية والارتماس وتوقفه بالنظر اليه على الخروج في الانفصال وحكم في المنتهى بصيرورته مستعملا بالنسبة اليهما قبل الانفصال لوجه ما ذكرناه انتهى **اقول** مستمدا من الله ان موضوع المنع في النص هو الماء الذي يغتسل به وفي الفقه هو الماء المستعمل في رفع الحدث ومن المعلوم ان المراد بهما واحد وهو الماء المستعان به للغسل والمجعول الة له بعد التوصل به الى ما قصد الاستعانة عليه فكل جزء قصد تفصيلا او اجمالا عند صب الماء غسله به والاستعانة به عليه لا يصير الماء قبل استيفائه بالغسل مستعملا الا ان الممنوع هو استعماله في غير الاستعمال المحقق لموضوع كون الماء مغتسلا به او مستعملا ومجرد استعماله في الجزء الاول وان كفى ولكن في صدق كونه مستعملا الا انه ما دام مشتغلا بالاستعمال قاصدا له لا يعد استعمالا واحدا لا استعمالا آخر للمستعمل بل يمكن التزام ان غرضه غسل المجموع بالمجموع على وجه التوزيع فعند التحقيق هذا الباقي غير مقصود بالاستعمال في الجزء السابق بل صب لغيره وهذا وان لم يلتفت اليه المغتسل الا ان المركوز في ذهنه ذلك وكذا لو قصد غسل موضع بمجموع الماء ثم غسل موضع آخر به فالظاهر انه مستعمل لانه قصد استعمال المستعمل لكن يلزم على الالتزام المذكور ان يجوز لغير المغتسل ان ياخذ ما بقي من الماء المصبوب قبل استيفاء غسل ما قصد به غسله به ويستعمله ولا اظن احدا يلتزم بذلك فالاولى ما ذكرناه اولا من تسليم كون الكل مستعملا في الجزء الاول الا ان استعماله فيما قصد غسله عند الصب من الاجزاء اللاحقة متحد عرفا مع هذا الاستعمال ولا يعد استعمالا آخر ولا فرق فيما ذكرنا بين العضوين والعضو الواحد فلو بقي من راسه شيء فقصد عند صب الماء ان يغتسل به بقية راسه وجانبه الايمن جاز بل لا فرق بين المنفصل عن البدن والمتصل فلو صب الماء على راسه بقصد غسل مجموع الراس والرقبة فتساقط بعض الماء من اطرافه انه جاز ان ياخذه ويستعمله في غسل رقبته او بقيته اذ ذاك ذكرنا من ان هذا الجزء الزائد عن غسل محله قصد به غسل الباقي وظهر مما ذكرنا ايضا انه لو صب الماء على البدن بقصد غسل جميع ما يقع المصبوب به من دون تعيين للمغسول لم يكن مستعملا وان بلغ الى ما بلغ لانه قاصد اجمالا الغسل كل جزء بما يبقى من الماء في يده بعد غسل ما تقدم نعم لو انفصل لم يجز اخذه ويدل عليه ويشير الى جميع ما ذكرناه رواية هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع اغتسل من الجنابة وغير ذلك في الكنيف الذي يبال فيه وعلى نعل سندية فاغتسل وعلى النعل كما هي فقال اذا كان الماء الذي يستعمل من جسدك يصيب اسفل قدميك فلا تغسل قدميك هذا كله اذا اغتسل بالصب والاستعمال اما لو ارتمس تمام بدنه او بعضه في الماء القليل ففي صدق عنوان المستعمل وما يغتسل به خصوصا في بعض المقامات كما اذا غمس طرف اصبعه في ما ناقص عن الكر بيسير اشكال فلو ثبت الاجماع المركب كان الماء مستعملا بغمس تمام ما اريد غمسه لا بمجرد غمس بعضه فاذا نوى خارج الماء وارتمس فلا يصير مستعملا الا بعد تمام غسله وان لم يخرج من الماء فاذا اراد بعد الغمس ان ينوي تحت الماء بغسل واجب آخر لم يجز **الرابع** هل يجوز ازالة النجاسة بهذا الماء ام لا قولان احدهما المنع وهو ظاهر ما تقدم من المقنعة والوسيلة وموضع من المبسوط وفي النهاية الجنب حكمه حكم النجس الى ان يغتسل فمتى لاقى الماء الذي يصح فيه قبول النجاسة فسد انتهى والآخر الجواز وهو للمبسوط ايضا وفي المنتهى وعن فخر الدين انه اجماع والظاهر ان مرادهما اتفاق من نسب اليه المنع في مسئلة رفع الحدث وهو خصوص الشيخ لانهما لم يذكرا جميع من خالف في المسئلة او انه ادعوهما مستنبطة من اختصاص دليل المنع بخصوص رفع الحدث كما يظهر من المنتهى وكيف كان فمقتضى الاطلاقات الجواز ولا دليل على المنع عدا ما ربما يتوهم من عموم التوضي في رواية ابن سنان المتقدمة لمطلق التطهير ولو من الخبث فان اطلاق التوضي على الاستنجاء كثير ودعوى ثبوت الحقيقة الشرعية في غير لفظ الوضوء من مشتقات هذه المادة غير ثابتة الا ان الانصاف ظهور صدر الرواية وذيلها في غير رفع الخبث لكن الظاهر شموله للوضوءات المستحبة وفي شموله لما عدا الرافع منها كوضوء الحائض والجنب فيشمل الاغتسال المسنونة بعد القول بالفصل نظر اقربه ذلك لما تقدم من ان المطلوب في هذه الوضوءات والاغتسال على ما يظهر من الادلة ما امر به الشارع في رفع الحدث ولذا لا يحتاج الى الدليل الخاص في احراز سائر شرائط الغسل اجزائه فيها **الخامس** لو اغتسل فاسدا ففي صيرورته مستعملا وجهان من صدق اغتسال الجنب ومن ان العبرة برفع الحدث وعلى الثاني فلو نوى المالك عن رفع الحدث بمائه فارتمس فيه فهل يصير مستعملا وجهان من نهي المالك فيفسد فلا يرتفع الحدث فلا يصير مستعملا الا وقد غسله لفساده ومن انه اذا لم يصر مستعملا ايصح فيرتفع الحدث فيحرم فلا يصح وهكذا او يدفع برجوع النهي الى رفع الحدث لولا النهي فافهم **الثالث** في الاسار بالهمزة بعد السين جمع سؤر وهو لغة كما عن كشف اللثام البقية من كل شيء او من الطعام والشراب او خصوص الماء قيل انه في عرف الفقهاء ماء قليل لاقى جسم حيوان وكانه اراد بيان مرادهم من لفظ السؤر الواقع في باب المياه مقابلا للمطلق والمضاف وهو حق وقد صرح في المقنعة والسرائر كما عن جماعة بارادة هذا المعنى في المقام والاولى ابقاء السؤر حتى في هذا المقام على معناه العرفي واشتراط الغير معه في الحكم الثابت له شرعا من حيث

تفصيلا

آخر للمستعمل

استعماله وظاهرهم اعتبار القلة في الماء والذي يستفاد من الاخبار اطلاقه على الكثير مثل قوله عليه السلام اشرب من سؤر الكلب الا اذا كان حوضا كبيرا يستقى منه وهو ايضا ظاهر التذكرة والمحكي عن الهداية وكذا اطلاقه على بقية الطعام كما في المنتهى عن اكل سؤر الفارة وقول امير المؤمنين ع ان الهرة سبع لا باس بسؤره فاني لاستحيي من ربي ان ادع طعاما لاجل ان الهرة اكلت فان الاستشهاد قرينة عموم السؤر للماكول والظاهر من بعض الاخبار عدم اختصاصه بمباشرة الفم لقوله ع في خبر العيص لا توضأ من سؤر الحائض وتوضأ من سؤر الجنب اذا كانت مامونة تغسل يديها قبل ان تدخلهما الاناء وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو وعائشة من اناء واحد وكيف كان فاسئار الحيوانات كلها طاهرة عدا سؤر ما كان نجس العين اي الكلب والكافر والخنزير ولذا كان في سؤر المسوخ تردد للمصنف من جهة التردد في نجاستها ولكن الطهارة عنده فيها اظهر ومن عدا الخوارج لكونهم نواصب والغلاة من اصناف المسلمين اذا لم ينكر ما علم او علم بالضرورة كونه من الدين طاهر الجسد والسؤر وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى والتلازم بين الجسم والسؤر في الطهارة هو المشهور ومقتضى الادلة الا ان ظاهر السرائر نجاسة سؤر ما لا يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير الطير والماكول اللحم والظاهر ارادته عدم جواز الاستعمال كما يظهر من كلامه في باب النجاسات فهو موافق لما في المبسوط والمهذب من منع الاستعمال فهم ينكرون التلازم بين طهارة السؤر وجواز استعماله وان حكي في المعتبر عن المبسوط النجاسة لكنه تسامح في التعبير ويمكن ارادة حقيقة النجاسة لان مرجعها الى منع الاستعمال ومستند الشيخ على ما ذكره في الاستبصار قوله ع كل ما اكل لحمه فلا باس بان يتوضأ بسؤره ويشرب فان مفهومه بناء على القول بمفهوم الوصف او المبتدأ المتضمن معنى الشرط يدل على ان السبب المنحصر والعلة التامة في جواز الوضوء بسؤر الماكول كونه ماكولا فاذا انتفى هذا الوصف عن حيوان في اول الامر او بعد كونه ماكولا كالجلال والموطوء انتفى جواز الوضوء والشرب ولو وجد غير ماكول يجوز الوضوء بسؤره لم يكن اكل اللحم سببا منحصرا في الجواز لقيام غيره مقامه ومنع دلالة الجملة الشرطية على انحصار السبب هو هو بعينه انكار مفهومه كما وقع من السيد المرتضى قده فظهر بهذا التقرير النظر فيما اجاب به العلامة قده عن هذا الاستدلال وارتضاه الشيخ محمد قده في شرح الاستبصار ردا على والده في المعالم حيث انتصر للشيخ قده بما اوضحناه من انه يكفي في المفهوم انقسام غير الماكول الى ما لا يجوز الوضوء بسؤره والى ما يجوز فليس سالبة كلية وانما هو سالبة جزئية وقد اوضحنا ذلك ايضا في مسئلة الغسالة عند التكلم في مفهوم قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فالاولى الجواب عن ذلك بعد تسليم المفهوم وضعف سنده لعدم صحة الرواية ودلالته لان اللازم من الاخذ بظاهرها من التحريم تخصيص الاكثر بما دل على طهارة بعض الاسئار كسؤر الهرة معللا بطهارتها ونجاسة بعضها كسؤر الكلب معللا بنجاسته وجواز استعمال سؤر ما عدا الكلب فاللازم حمله على الكراهة وان الباس المنفي في المنطوق اعم من الحرمة ويكره سؤر الحيوان الجلال وهو المتغذي بعذرة الانسان محضا بحيث يحرم لحمه على الوجه المذكور في باب الاطعمة والاشربة لاطلاق ما تقدم في سؤر كل طاهر وان حرم اكله بناء على طهارة الجلال وعن الشيخ والسيد وابن الجنيد المنع استدلالا لهم بعدم خلو لعابه عن النجاسة ونقض بصاحب شارب الخمر وكذا سؤر اكل الجيف لعين ما ذكر في الجلال مع حلية اكل بعض (النجاسة) افراده لكن الحكم فيهما كغيرهما من الحيوانات الطاهرة المزاولة للنجاسات مقيد بما اذا خلا موضع الملاقاة من عين النجاسة او النجس وعبر بعضهم باثرها والمراد اثره الحسي لا الشرعي فهي عبارات الكل لا لدلالة على عدم اعتبار طهارة موضع الملاقاة بعد ملاقاة النجاسة بالماء المطهر ولذا لا يجري هنا استصحاب نجس موضع الملاقاة وان علم عدم ورود المطهر وهو اجماع ثم حكي عن النهاية اعتبار احتمال حصول طهارته بوروده على كثير مطلق او ورود المطر او القليل عليه الا ان المشهور كما ادعاه في الحدائق وغيره على عدم اعتبار الاحتمال ايضا والحكم بطهارة السؤر مع القطع بعدم حصول المطهر الشرعي فقد صرحوا كما في المبسوط والسرائر والمعتبر والتذكرة بانه لو اكلت الهرة فارة ثم شربت من ماء قليل لم ينجس غابت الهرة او لم تغب (وغيره) ومما يحقق الشهرة بل يظهر منه الاتفاق ان الاصحاب بين مفت بكراهة سؤر الجلال واكل الجيف ومانع منه ولم يستند المانع الا الى التنجس لوجود اجزاء النجاسة في لعابه فاتفق المانعون والمجوزون على ان ملاقاته للنجاسة مع العلم العادي غالبا بعدم ملاقاته المطهر الشرعي بعد اكل العذرة والجيفة لا يؤثر وكيف كان فالظاهر تحقق الشهرة في المسئلة بل عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه مستكشفا ذلك من حكم الاصحاب بطهارة سؤر الهرة وان دعوى ورودها في مقام بيان حكم سؤر الهرة من حيث الطهارة والنجاسة الذاتيتين كما يشهد به تعليل الطهارة في بعض تلك الاخبار بان الهرة سبع كتعليل نجاسة سؤر الكلب بانه نجس فلا ينافي كون حكم السؤر من حيث تنجس الحيوان بالنجاسة العرضية هو النجاسة ممنوع نعم بعد كون الغالب في الحيوان ملاقاته للنجاسة بل كونه دائما محكوما بالتنجس ولو بحكم الاستصحاب ومما يدل على ارادة طهارة السؤر على الاطلاق لا خصوص الطهارة الذاتية ما وقع في النص والفتوى من استثناء صورة وجود النجاسة العينية على جسم ذي السؤر فانه لا وقع لهذا الاستثناء مع ارادة الطهارة الذاتية ففي خبر عمار وقد سئل عن ماء يشرب منه باز او صقر او عقاب فقال عليه السلام كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب ومما يمكن ان يستدل به في المقام ايضا صحيحة علي بن جعفر المروية في التهذيب وقرب

الاسناد في حديث قال سألته عن الفارة والحمامة والدجاجة واشباههن تطأ العذرة ثم تطأ الثوب ايغسل الثوب قال ان كان استبان من اثره شيء فاغسله والا فلا الخبر فان ترك الاستفصال عن رطوبة الثوب ويبوسته والاستفصال عن وجود عين النجاسة وعدمها دليل على ان الثوب لا يتنجس الا عن النجاسة العينية الموجودة على الحيوان لا من نفس الحيوان والا لاوجب الاستفصال عن رطوبة الثوب في نفي الاستفصال بوجود عين النجاسة وعدمها كما لا يخفى ودعوى ظهور الثوب في اليابس فحسن الاستفصال وجود عين النجاسة ممنوع اذ لا سند للظهور واذا تاملت الرواية وجدتها اوضح دلالة من اخبار السؤر وخبر عمار لما تقدم في اخبار السؤر من ظهورها مع قطع النظر عن فهم الاصحاب في الطهارة الذاتية واما الاستثناء في خبر عمار فلاجل كون السؤال عن الطهارة الفعلية فلم يعلم كون المقام مقام بيان الطهارة الفعلية بعد احراز الطهارة الذاتية لطهارة عين هذه الحيوانات ثم ان غلبة ملاقاة الهرة وغيرها للنجاسات لا يوجب العموم في روايات السؤر لصورة العلم بعدم الطهارة الشرعية بعد الملاقاة ولذا ورد في طهارة ثياب المشركين واوانيهم ما ورد من الجواز مع ان الحال الغالب فيهما بكونهما كالسؤر في عدم اعتبار العلم بملاقاة النجاسة اذا لم يوجد العين الا ان يقال انا لم نلتزم بذلك في اواني المشركين وثيابهم لتقييدها في بعض الاخبار بصورة عدم العلم باستعمالهما ملاقاة النجاسة بخلاف ما نحن فيه فان الاخبار الواردة في اسئار ما يعلم طهارته من الحيوانات كالحمام والدجاجة وغيرهما لم يستثن فيها الا صورة وجود النجاسة على جسم الحيوان والمناسب على تقدير اناطة الحكم باصالة الطهارة استثناء صورة العلم بتنجس نفس الجسم الا ان يدعى ان العلم بوجود النجاسة يراد به ذلك وكيف كان فالظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان الحيوانات لا يعامل معها معاملة غيرها من كفاية العلم بنجاستها في زمان في وجوب الاجتناب عنها الى ان يعلم طهارتها نعم هذا وجه يحكى عن الشافعي ولعله كاف فيما تقدم من الاخبار ودعوى الاجماع واما صورة العلم بعدم المزيل الشرعي فهو مورد الخلاف الا ان اكثر من تعرض للمسئلة عمم الحكم لها الا العلامة في النهاية حيث اشترط احتمال حصول المزيل الشرعي بورود الحيوان على كر او جار فيكون هذه المسئلة مستثناة في الحقيقة عن مسئلة اعتبار استصحاب النجاسة او حكومة استصحابها على استصحاب طهارة الملاقي والحاصل ان هذا الحكم مخالف لاحدى قواعد اقتضتها العمومات احديها قاعدة تنجيس النجاسات العينية لما يلاقيها حتى اجسام الحيوانات الثانية عدم زوال النجاسة المتنجس ولو كان جسم حيوان بمجرد زوال عين النجاسة الثالثة تنجيس المتنجس ولو كان جسم حيوان لما يلاقيه من الماء وغيرها الرابعة ان النجاسة اذا ثبت في محل فهي مستصحبة الخامسة ان استصحاب نجاسة الشيء حاكم على استصحاب طهارة ملاقيه فلو بني على اخراج ما نحن فيه عن احدى الثلث الاول لعموم الحكم صورة العلم بعدم ورود المزيل الشرعي ولو بني على عمومها تعين اخراج ما نحن فيه من احدى الاخريين والمطابق لاطلاق اخبار الباب هو الاول فان الاخبار المذكورة اما مسوقة لبيان الطهارة الذاتية فلا دخل لها فيما نحن فيه واما مسوقة للطهارة الفعلية بملاحظة ملاقاة النجاسة الخارجية فلا وجه لتقييدها بصورة احتمال زوال نجاستها بمطهر شرعي بل الاولى اخراج المقام من القاعدة الثالثة لاصالة بقاء الاوليين على عمومها ولا يرد ذلك في الثالثة لان مستندها راجع الى الاستصحاب فيصلح اخبار الباب للورود عليه بجعل زوال العين من جملة المطهرات فلا يلزم من ذلك طرح الاستصحاب كما لا يخفى مضافا الى ان في الاستصحاب في الحكم الشرعي كلاما ونكا قد يقال ان الاستصحاب في مثل ذلك مما اتفق على اعتباره ويبقى مثله بعموم النص الا انه غير ثابت مضافا الى ان التخصيص في القاعدتين الاوليين في غاية الندرة كما في الغسالة فلو انفعل لم ينفصل بل يمكن ان يدعى ان النجاسة اما ان يؤثر في المحل الرطب او المايع او يتاثر منه ولم يثبت في الشرع غير ذلك وهذا بخلاف زوال النجاسة بزوال العين فانه قد وجد اجماعا في بعض المواضع مثل تطهير الشمس والارض والاستحالة وقد قال السيد بطهارة كل جسم صقيل بزوال عين النجاسة مستدلا بان الغرض زوال العين وقد ذكر الشيخ في التهذيب والاستبصار انه اذا مضى على عظم الميتة سنة لم يجب غسل الثوب منه ومعلوم ان المراد صورة رطوبة الثوب وهو وان كان ضعيفا الا ان المقصود من ذكره الاستيناس وقد جزم جماعة كالشهيدين والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحيها وصاحب الموجز وشارحه على ما اخبرناه حيث عدوا زوال العين من المطهرات في الحيوان الا ان يقال انه لا ثمرة يترتب على الحكم بنجاسة الحيوان بملاقاة عين النجاسة لان اثار النجاسة ما دامت العين مستندة اليها ومع زوالها فالمفروض الطهارة فيقوى ان يكون مراد من حكم بالطهارة بزوال العين عدم انفعالها بالملاقاة نظير حكمهم بطهر البواطن لكنه مدفوع بان عدم ظهور الثمرة لا يقتضي رفع اليد عن القواعد فاذا اقتضت القاعدة العمل بالعموم في انفعال كل ملاق للنجس وجب القول به واذا دل الدليل على عدم ترتب احكام النجاسة بعد زوال العين حكم بطهارة المحل بعد النجاسة بل بناء المحصلين لقواعد الاستدلال لا الارتكاب بتقدير المعدوم موجودا والموجود معدوما اذا اقتضته القواعد مع ان الثمرة في بعض الموارد ربما يظهر للمتامل ومما ذكرنا يظهر ان الحكم في طهر البواطن كذلك كما هو ظاهر كلماتهم في عد زوال العين من المطهرات العشرة في البواطن والحيوان غير الادمي بقي الكلام في مستند الكراهة في سؤر الجلال واكل الجيف ولعله لعدم كونهما مامونين واتهامهما بعدم خلو موضع الملاقاة فيهما من عين النجاسة وهذا المناط مستفاد من فحوى صحيحة العيص من

النهى من سؤر الحائض مطلقا والجنب الخ لا يؤمن جيثا قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن سؤر الحائض قال لا توضأ منه وتوضأ من سؤر
الجنب اذا كانت مامونة وتغسل يدها قبل ان يدخل الاناء ولعل حكمة الاطلاق في الحائض استمرار النجاسة عليها ايام فبعد خلو يدها عن
النجاسة لانها بدل الخرقة ونحوها اكثر الا اذا كانت متحفظة وبعيدة عن النجاسة بخلاف الجنب فان زمان تلوثها بالنجاسة يسير فالتحفظ
لسهولة موجود في اغلب الناس الا اذا كانت من لا يبالي وما في الصحيح من الاطلاق في الحائض موافق للمبسوط مخالف للمشهور فان المشهور تقييدها
اما بالتهمة كما عن جماعة واما بغير المامونة كالمصنف فلعله تبعا للاخرين ولعل الصحيح المذكورة باسقاط لفظة لا من اولها كما في رواية التهذيب و
الاستبصار فيكون قوله اذا كانت مامونة قيدا للجنب والحائض او لتعارض الروايتين فالمتيقن كراهة القيد لكن الاخبار المطلقة كثيرة مثل قوله
في رواية عنبسة اشرب من سؤر الحائض ولا تتوضأ منه ورواية ابي بصير هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض قال لا وفي رواية ابي هلال المرأة
الطامث اشرب من فضل شربها ولا احب ان اتوضأ منه وتقييدها بالمامونة وان ورد في غير واحد من الاخبار مثل صحيحة رفاعة المرفية في السرائر ان
سؤر الحائض لا باس به ان تتوضأ اذا كانت تغسل يديها وصحيحة علي بن يقطين عن الرجل يتوضأ بفضل الحائض اذا كانت مامونة فلا باس الا انه
لا يتعين حمل الاخبار المطلقة لاحتمال المقيد للحمل على شدة الكراهة في محل القيد وخفتها في غيره لكن الانصاف ان ظاهر نفي الباس في المقيدات
بعد العلم بعدم الحرمة في غير المامونة نفي الكراهة راسا مع انه لو تكافؤا الاحتمالان يرجع الى الاصل هذا كله بناء على ان غير المامونة في العرف هي
المتهمة وان جعلناها الاعم كما هو مقتضى اللغة لم يكن تعارض بين المطلق والمقيد لا بين قول المبسوط وقول من عبر بغير المامونة بناء على ارادة الفرد
المتعارف من مطلق الحائض وهو غير المتحفظ والورع عن النجاسات بحيث يظن ويوثق بطهارة يدها فحاصل مذهبهم كراهة سؤر الحائض من حيث
الظن النوعي بعدم طهارة يدها فهي متهمة نوعا الا ان يكون خصوص الشخص بحيث يؤمن من ذلك لشدة تورعها عن النجاسات لكن الانصاف ان المراد
بالمامونة الفرد المتعارف هي التي لا تتهم لقلة مبالاتها بالنجاسة ويؤيدها ما في رواية السرائر من قوله تغسل يديها بدل المامونة فان مقابلها
من لا تغسل يديها وهي المتهمة وغسل اليد امر متعارف عقيب تلوثها خصوصا بالقاذورات المستقذرة ومما ذكرنا يظهر ان ما في المدارك والذخيرة من
ان انا طة الكراهة بغير المامونة اولى من اناطتها بالمتهمة لان النص يدل على انتفاء الكراهة اذا كانت مامونة وهي اخص من كونها غير متهمة انتهى محل
نظر اما اولا فلاتحادهما عرفا واما ثانيا فلان انتفاء الكراهة منوط في رواية السرائر بغسل اليدين ومفهومه الكراهة مع عدم غسلهما وليس المراد
العلم بذلك الا كان سؤرها نجسا بل المراد كونها مظنة لترك الغسل وهي المتهمة كما ان المراد بالغسل في المنطوق كونها مظنة لذلك على ما هو المتعارف
ثم ان ظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بالوضوء بل في بعضها مقابلة الشرب بالوضوء الظاهرة في نفي الكراهة لكن المحكي عن ظاهر الاكثر عدم الفرق بل
عن الوحيد البهبهاني ان الاقتصار على الوضوء لم يقل به فقيه والظاهر ان التعميم محل وفاق انتهى **اقول** لو ثبت الاجماع على التعميم امكن حمل ادلة
الفصل على تفاوت الكراهة ثم ظاهر اناطة الكراهة بالاتهام وعدم الامن تعدي الحكم الى كل متهم لعدم التوقي من النجاسات كما هو المحكي عن ظاهر
الشيخين والحلي والمحقق وصريح البيان والروضة مضافا الى ما يظهر من اخبار اخر من استحباب التنزه عمن لا يتنزه ورواية ابن ابي يعفور
عن الرجل ايتوضأ من فضل المرأة قال اذا كانت تعرف الوضوء بناء على ان الظاهر من الوضوء الاستنجاء او ازالة مطلق الخبث مضافا الى الامر بالتوقي
في مظان النجاسة وانكر هذا الحكم غير واحد من متاخري المتاخرين بل ذكر بعضهم انه مجرد استحسان لعدم المستند مع ما دل على كون الوضوء
من فضل جماعة المسلمين احب الى من الوضوء من ركو ابيض وفيه انه يكفي في المستند ما عرفت وكون الوضوء من سؤر المسلمين احب من الوضوء من
الركو الابيض في الرواية انما هو مع عدم النقص فيه من جهة من الجهات فيكون مرتبة على الوضوء من الركو لكونه اسهل وايسر ومحل الكلام ثبوت
الكراهة من جهة الظن النوعي بنجاسة سؤر المتهم مع كون شخص الماء مشكوك الطهارة اما مع ظن نجاسة الماء فلا ينبغي التامل في رجحان الترك
ويكره ايضا سؤر البغال والحمير مطلقا كما هو ظاهر العبارة او خصوص الاهلية كما فسره جماعة منهم الكركي والبليسي وصاحب المدارك مستدلين على
الحكم بكراهة لحمهما ومنع كاشف اللثام الكبرى ويمكن الاستدلال لها بمضمرة سماعة سئلته هل يشرب سؤر شيء من الدواب او يتوضأ منه قال
اما الابل والبقر فلا باس والبنوي كل شيء يجتر فسؤره حلال ولعابه حلال بناء على ان المراد بالحلية ما لا باس فيه اصلا والمرسلة كان يكره
سؤر كل ما لا يؤكل لحمه بناء على ارادة الاعم مما لا يعتاد اكله او لم يخلق للاكل كما يظهر هذا الاستعمال من بعض اخبار نجاسة بول الحمير والبغال
فتامل وعمم جماعة الحكم للدواب كلها وفي غير واحد من الاخبار نفي الباس عن سؤر الحمار والفرس والبغل لكن الظاهر وروده في مقابل
الكلب فيحمل على نفي الحرمة او الكراهة واخرون صرحوا بكراهة سؤر ما لا يؤكل لحمه ولعله لما تقدم من قوله كل ما اكل لحمه فلا باس ان يتوضأ من
سؤره ويشرب ويكره ايضا سؤر الفارة في المشهور على الظاهر بل قيل انه المعروف من المذهب لصحيحة حديث الناهي نهى رسول الله صلى الله عليه واله
عن اكل سؤر الفارة لكنه لا يدل على حكم الماء من حيث الشرب والتوضي ومن الفقهاء من عن باب تطهير الثياب من نهاية الشيخ ان الفارة كالكلب

اذا اصاب ثوبا برطوبة وجب غسل موضع الاصابة ونزل على الاستحباب المؤكد وقيل المعروف من المذهب كراهة سؤر الحية لصحيحة ورواية
ابي بصير عن حية دخلت حبا او خرجت منه قال ان وجد ماء غيره فليهرقه وعن المدارك تبعا للمعتبر عدم الكراهة بقصد استعمال ما مات فيه الوزغ
بل خرج منه حيا على ما رواه هرون بن حمزة الغنوي قال سئلته عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء ويخرج حيا هل يشرب من ذلك الماء
ويتوضأ قال يسكب منه ثلث مرات قليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه وبمضمونها افتى في
النهاية ويعارض بالاخبار الخاصة مثل صحيحة علي بن جعفر والعامة فيما لا نفس له ويدل على حكم العقرب بالخصوص رواية سماعة عن جرة وجد فيها
خنفساء قد مات قال القه وان كان عقرب فارقه وتوضأ من ماء غيره وهو محمول على الاستحباب لما دل على انه انما ينجس الماء موت الحيوان ذي النفس
السائلة دون ما لا نفس له كما سيجيء في الباب باب النجاسات واعلم انه قد تقدم قول الشيخ قده بان ما لا يدركه الطرف من الدم لا ينجس الماء
مستدلا بصحيحة علي بن جعفر المتقدمة في ذيل مسئلة الماء القليل وعرفت ضعف دلالتها وان الاقوى ما قيل من انه ينجسه ولا اقل من انه هو
الاحوط غالبا والمحكي عن الشيخ تعميم الحكم لمطلق النجاسات ولم يعلم له ماخذ ولان الشيخ يتعدى من دم الانف الى غيره او يقتصر على مورد الصحيحة و
احتملهما في الذكرى ولانه يتعدى من الماء الى كل جسم طاهر كالثوب ام يقتصر على مورد النص لكن التهذيب قده في الذكرى نسب اليه التعدي الى
الثوب ولعل الفرق بينه وبين التعدي من دم الانف مع انه اظهر ان المنفعل في الجسم الرطب حقيقة هو الجزء الملاقي فعدم انفعاله يدل على عدم انفعال
الماء في فروع قول الشيخ لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب او الماء فعفو عند الشيخ واختاره المحقق في الفتاوي لعسر الاحتراز ولعدم
الجزم ببقائها لجفافها بالهواء ويتم في الثوب دون الماء انتهى **اقول** اما حكم الشيخ بالعفو فلم يعلم في الثوب بما ذكرناه من الفرق ضعيف واما
حكم المحقق قده بالعفو لعسر الاحتراز فلا يخلو عن تامل واما عدم الجزم ببقائها لجفافها فيحتمل ان يكون المراد بالجفاف زوال عينها فيصير طاهرا
بزوال العين لاجفافها مع بقاء جرمها اذ الغالب تجرد رطوبة رجل الذبابة بالنجاسة لا لزوم جرمها به مع ان الشك فيه كاف نعم قد يقال ان اصالة
بقاء الرطوبة عند الشك فيه حاكمة على اصالة بقاء طهارة الماء لان الشك فيها مسبب عن الشك في بقاء الرطوبة كما في وقوع الثوب المستصحب
الرطوبة على ارض نجسة ويمكن التخلص بان مجرد بقاء الرطوبة لا يترتب عليه تنجيس الا بواسطة مقدمة خارجية هي تاثر الملاقي بها وصيرورته رطبا
بالسراية فالمنجس في الحقيقة هو تاثر الملاقي بالنجاسة بعد الاكتساب شيء من رطوبته لا مجرد ملاقاته لها وان كان يعبر عن ذلك مسامحة بما ظاهره ان
المنجس هو مجرد الملاقاة وحينئذ فاثبات النجاسة باستصحاب الرطوبة لا يمكن الا بناء على القول باعتبار الاصول المثبتة **الركن الثاني**
في الطهارة المائية وهي وضوء وغسل في الوضوء فصول **الاول** في الاحداث الموجبة للوضوء والحدث هنا اسم مصدر او مصدر وقد يطلق
مسامحة على العين كالبول والغائط وقد يطلق على الحالة الحاصلة عقيب ذلك فيقال ان الوضوء رافع للحدث والمراد بالموجب سبب الوجوب لا
فاعله لانه الشارع والمراد بالوجوب الشرعي ويحتمل ارادة اللغوي وهو الثبوت في الشريعة ولو على وجه الاستحباب فيكون مرادف للسبب وحصره
في الستة مبني على ارادة ما يوجب خصوص الوضوء فيخرج ما يوجب الغسل والمراد الموجب بالشأن فيدخل حدث المحدث وغير المميز وعلى كل
حال فاطلاق الموجب والسبب على الامور المذكورة يدل على ان المكلف في نفسه لا يجب عليه وضوء شرعا فلو فرض مكلف لم يحدث منه حدث
لم يجب عليه الوضوء وجاز له الدخول في الصلوة لعدم كونه محدثا فالحدث امر وجودي والطهارة عدمه عمن من شانه وجوده فيه ويدل عليه
ايضا تفسير الحدث بالحالة المانعة فيكون المنع عارضا للمكلف وقد يقال ان الطهارة ايضا وجودية طارية لتسبيبها لاحضار الصلوة اليها فالمكلف
بنفسه لا يباح له الصلوة ولاطلاق الناقض على الاحداث والمنقوض ظاهر في الوجودي ولظاهر قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا واطلاق
قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور ولحكمهم بان الشاك في المتاخر من الحدث والطهارة يجب عليه الوضوء والا لكان حكمه كالشاك في
المتاخر من الخبث والطهارة في بنائه على اصالة الطهارة وقد فرع على هذا ان المكلف المخلوق دفعة كادم على نبينا وآله وعليه السلام لا يحكم عليه بالطهارة ولا بالحدث
فما كانت الطهارة شرطا فيه لم يجز بدونها وما كان الحدث مانعا منه جاز ويدفع الاول بان صلوة المبيح على الاحظر مسبوقة بالحدث المانع و
لذا اكتفى بنية رفع الحدث عن قصد الاستباحة واما اطلاق الناقض فلا ظهور له في كون المنقوض وجوديا كما يشهد له شمول الاخبار لا تنقض اليقين
للامور الوجودية والعدمية مع ان الطهارة المنقوضة عدم مسبوق غالبا بالوجود فيشبه الموجود فتامل واما الاية فالمراد منها باطباق المفسرين كما
حكي ونص الامام عليه السلام في غير واحد من الاخبار القيام من النوم فهي دليل على خلاف المطلوب مع انها على تقدير الاطلاق معارضة بقوله تعالى وان
كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان ظاهره استناد وجوب التيمم الذي هو بدل
الوضوء الى المجيء من الغائط لا الى المكلف من حيث هو ودعوى ان ذلك لكون الغائط سببا لنقض الطهارة السابقة ورجوع المكلف بعده
الى حالة الاصلية المقتضية للطهارة ليست باولى من حمل اطلاق اية القيام على ما هو الغالب من كون القائم الغير المسبوق بالطهارة الذي هو مع

اذ المراد من الاثر مسبوقية الحدث فوجوب الوضوء لاجل رفع تلك الحالة العرضية واما وجوب الطهور عند دخول الوقت فمسلم لكن الطهور لا يصدق الا بالنسبة الى المحدث ولا كلام في وجوبه عليه واما حكمهم بوجوب الوضوء على الشاك في المتاخر من الحدث والوضوء فلا يدل على المدعى لحكمهم فيما حكى عنهم بوجوب الغسل على الشاك في المتاخر من الجنابة والغسل مع ان احدا لم يقل بكون غسل الجنابة باقتضاء الحالة الاصلية للمكلف فالوجه في حكمهم هناك بوجوب الطهارة انما علم من الادلة ان الحدث مانع فلا بد من احراز العلم بعدمه ولو بحكم الاصل والاصل غير جار هنا للتعارض لا لما ذكر وهذا غير ما نحن فيه وهو انه اذا فرض العلم بعدم صدور الحدث من الشخص يجوز له الدخول في الصلوة وان لم يتوضأ واما ما ذكر من الفرع فهو على تقدير تسليم الاصل غير متوجه فانه قد ورد لا صلوة الا بطهور وان الطواف بالبيت صلوة وقال الله تعالى لا يمسه الا المطهرون فاشتراط الغايات الثلث باعتبار الطهارة فيها فما الذي يصلح بدون الطهارة فلتحقق ان الطهارة والحدث من قبيل الطهارة والخبث والموت والتذكية و غيرهما من الاعدام للقابلية للملكات بل الطهارة والقذارة لعلها ايضا كذلك ثم انه يعبر عن هذه الامور بالنواقض فان اريد الناقض بالشان و اضيف الناقض الى الطهارة الصغرى والى الوضوء الموجب لها ولو شانا كان مساويا للسبب لدخول الحدث ممن لم يتطهر اصلا ومن المحدث وخروج الجنابة واخواتها ولا فائدة مهمة في تحقيق العنوان الجامع المانع لهذه الامور وانما المهم التعرض لتفصيلها وهي ستة ثلثة منها خروج البول وما في حكمه من البلل الخارج بعده مع عدم الاستبراء والغائط وهو معروف ومع الشك يرجع الى الاصل والريح ولا اشكال ولا خلاف في ايجاب هذه للوضوء اذا خرجت من الوضع المعتاد خروجه منه لا غلب افراد الانسان والاخبار به متواترة وظاهر اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع واكثر العبائر وصريح بعض عدم اعتبار الاعتياد الشخصي في المعتاد النوعي وفي الحدائق نفي الخلاف فيه وعن شارح الدروس دعوى الاجماع عليه وصريح ما يحكى عن الرياض حكايته عن الفاضلين لكن يمكن دعوى انصراف الاطلاقات في الكل الى الغالب المتعارف من الاعتياد الشخصي اللهم الا ان يعنى بهذه الانصرافات ويتمسك في ذلك باطلاق الاخبار الدالة على النقض بما يخرج من الموضع الطبيعي وان كان المعتاد غيره ويشكل ذلك على من يعتبر الاعتياد الشخصي في غير الموضع الطبيعي حملا للاطلاقات الدالة على النقض بمطلق الثلثة على المتعارف فيتمسك بما دل على اختصاص ما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك فان دعوى الانصراف وادلة الاختصاص موجودة فيما يخرج من الطبيعي مع عدم الاعتياد فالعمدة اذا الاجماع وهو غير بعيد خصوصا مع ملاحظة انهم كما في المعتبر والتذكرة وغيرهما يدعون الاجماع اولا على الموضع الطبيعي ثم يذكرون غير المعتاد فيذكرون فيه ما يذكرون من النقض وعدمه والتفصيل بين الخارج من المعتاد وغيره والخارج مما دون المعتاد وغيره وكان هذا منشأ ما تقدم عن الرياض من الحكاية والمسئلة لا تخلو عن الاشكال الا ان الذي يسهل الامر ان الاقوى عندنا كما سيجيء النقض مطلقا ولو خرج الغائط مما دون المعدة من الموضع الغير الطبيعي نقض وان لم يصر مخرجه معتادا في قول الشيخ والقاضي والحلي والتذكرة وظاهر كثير من اطلق بالثلثة بل صريح الحلي والتذكرة وظاهر المطلقين النقض بما يخرج مما فوق المعدة خلافا للشيخ والقاضي اعتبارا الا انه لا يسمى غائطا فلا بينهم في النقض بمطلق الغائط من غير اعتبار الاعتياد لعموم قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقوله عليه السلام في رواية زكريا بن آدم انما ينقض الوضوء ثلث البول والغائط والريح وفي رواية فضل بن شاذان لا ينقض الوضوء الا بول او غائط او ريح او جنابة مضافا الى دليل العلل ولكن الاشبه عند المصنف انه لا ينقض وفاقا في المعتبر عن اطلاق الاية والروايات بانصرافها الى المعتاد فيقيد بها ثم ايد ذلك بالاخبار المقيدة مثل صحيحة زرارة قلت لابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام ما ينقض الوضوء فقالا ما يخرج من طرفيك الاسفلين من الذكر والدبر من الغائط والبول او مني او ريح والنوم حتى يذهب العقل وفي صحيحة اخرى لزرارة لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك او النوم وموثقة اديم بن الحر سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك الاسفلين اللذين انعم الله عليك بهما وفي صحيحة ابن بزيع عن ابي الحسن الرضا في حديث ويا ابا قال ابو جعفر عليه السلام لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك اللذين جعل الله لك او قال انعم الله بهما عليك وغير ذلك فلولا المقيدة وفي دعوى التقييد في الاطلاقات لاجل الانصراف والتقييد بالمقيدات نظر اما الانصراف فلمنع اعتبار امثاله والا لجرى فيما دل على خباثة البول والغائط ولوجب الاقتصار في النقض على الخارج من الموضع الطبيعي المعتاد نوعا وشخصا مع كون الخروج والخارج من جميع الجهات على الوجه المتعارف اما ثبت الاقتصار بهذا النحو خلاف الاجماع ولو بني على هذه الانصرافات لاختل جل القواعد المبتنية على الاطلاقات بل كثيرا ما ترى مطلق لا وله منصرفة لانس الذهن ببعض افراده فانه لا ينبغي طرحها خصوصا في مقام اعطاء القاعدة الا اذا كانت بحيث يعلم المتكلم جواز الاتكال على ذلك الانصراف في ارادة المقيد من المطلق و نسبت من عمل باطلاقها على الغفلة عن طريق المحاورة واني لنا باثبات هذا في المقام واما دعوى تقييد الاطلاقات بالمقيدات فلا تبتنى على كون الصلة مناطا في الحكم وليس كذلك لان الموصول ليس للعموم الاكثر تخصيص الاكثر بل المراد به المعهود فيكون الصلة معرفا لذلك المعهود وموضحا له نظر الاسفلين بالنسبة الى الطرفين فانه موضح لا مقيد

ولا ريب ان هذه الثلثة لا تخرج الامر عن طرفي المخاطب ودعوى ان الموصول وان كان لعهد الجنس الا ان من المعلوم ان هذا النوع بنفسه ليس ناقضا فالمراد خروجه من المخرج المتعارف نوعا او شخصا كما ان المراد من حرمة الاعيان حرمة الفعل المتعارف المتعلق بها ومنه يظهر فساد قياس ما نحن فيه على الحكم بنجاسة البول والغائط مدفوعة بان الظاهر في مثل ذلك الخروج واما كونه من المخرج المتعارف فكما لا يخفى ثم ان الظاهر معونة صدر بعض الروايات ان الحصر اضافي بالنسبة الى غير هذه الاجناس الثلثة لا غير الافراد الخارجة من غير المخرجين مثل صحيحة ابي نصر المروي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن القيء والحجامة وكل دم سائل فقال ليس في هذا وضوء انما الوضوء من طرفيك اللذين انعم الله بهما عليك ونحوها في التذكرة عن المقيدات بحملها على الاغلب وفيه انه لو بني الامر على مراعات الغلبة في المقيدات وجب مراعاتها في المطلقات ويكفي في خروج غير المتعارف فالاجود ما ذكرنا من ان الصلة موضح للمعهود وظهور اضافة الحصر بالنسبة الى غير الثلثة فلا دلالة له فيه على نفي الحكم عن غير المعتاد ليعارض المطلقات فالاظهر الوجه فيما ذكره المصنف قدس سره وجماعة بل حكى عليه الاجماع من غير واحد من انه لو اتفق المخرج قبلا او دبرا في غير الموضع المعتاد نقض واستدل عليه في المعتبر بانه مما انعم الله به وفيه ان ما دل على النقض بما يخرج من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك مختص بطرفي المخاطب ومن كان مثله من الافراد المتعارفة فلا يشمل غيره فلا مستند للحكم عدا الاطلاقات بعد تنزيل القيود المذكورة في المقيدات على الاشارة الى الجنس وموضحا للمعهود المراد من الموصول دون المفهوم الكلي الصادق على المخرج المتعارف وغيره وكذا الحكم لو خرج الحدث من جرح ولو في اول مرة مع انسداد المخرج الطبيعي كما صرح به جماعة وعن المنتهى الاجماع عليه كما عن ظاهر المدارك واستدل عليه في المعتبر لعموم ذم منجابة وفيه ما عرفت من انه ان بني على ملاحظة الاختصاص بالمتعارف فلا معنى في عدم دخول مثل هذا المخرج في الطرفين اللذين انعم الله بهما بل هو كما قيل من النعم لا من النقم الا من جهة خروج الاذى منه يجري ذلك مع عدم انسداد الطبيعي فالعمدة في الحكم هي المطلقات ولاجلها يتجه الحكم ولو لم ينسد الطبيعي بالنقض وخرج من غيره ثم صار معتادا او انقطع اما مع الاعتياد فهو المعروف بل لم يحك الخلاف فيه الا عن شارح الدروس وقواه في الرياض بناء على اختصاص المطلقات والمقيدات بالمخرج الطبيعي وعدم العبرة بالاعتياد الشخصي وانما التزم بالنقض مع انسداد الطبيعي لمكان الاجماع والقطع بعدم ارتفاع الاثر عن الاحداث الثلثة الصادرة عن هذا المكلف وفيه ما عرفت سابقا من عدم العبرة بهذه الانصرافات واما مع عدم الاعتياد فهو ظاهر اطلاق من تقدم على المحقق قدره بل هو صريح بعضهم كالحلي والشيخ فيما تقدم من اسناده في منع النقض بما يخرج من فوق المعدة الى منع تسميته غائطا ولم يرد الحلي في رده على دعوى التسمية فعلم من ذلك ان الكبرى مسلمة بين الطرفين بل عند الكل وممن اختار هذا القول من المتاخرين العلامة في التذكرة وهو الاقوى لما ذكرنا من اطلاقات الاخبار المعتضدة باطلاق فتاوى القدماء ومعقد اجماع الغنية ويؤيده المروي عن فقه الرضا عليه السلام لا تغسل ثوبك الا مما يجب عليك في خروجه اعادة الوضوء وفي الحسن كالصحيح عن علل الفضل عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انما وجب الوضوء مما يخرج عن الطرفين خاصة ومن النوم دون سائر الاشياء لان الطرفين هما طريق النجاسة وليس للانسان طريق تصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فامروا بالطهارة عند ما يصيبهم تلك النجاسة من انفسهم وهذه الرواية الشريفة وان كانت مشتملة على فقرات ثلث تصلح مستندا للاقوال الثلثة فالاولى قوله انما وجب الوضوء بما يخرج من الطرفين خاصة الى آخره فانه يصلح دليلا لما تقدم عن شارح الدروس والثاني قوله لان الطرفين هما طريق النجاسة ولا طريق للانسان يصيبه النجاسة من نفسه الا منهما فان ظاهره انه لو كان له طريق آخر يصيبه النجاسة من نفسه من كان الخارج منه ناقضا فيصلح دليلا لمن اعتبر في غير الطبيعي الاعتياد او انسداد الطبيعي كما هو المشهور بين المتاخرين واما بدون الاعتياد فلا يصدق الطريق على المخرج وقوله فامروا بالوضوء عند ما يصيبهم تلك النجاسة من انفسهم يصلح مستندا لما اخترناه الا ان الاظهر في الرواية هذه الاخيرة ولا يخفى طريق ارجاع الباقي اليها ثم اعلم ان الكلام في الريح من حيث المخرج حكم اخويه نعم قد يستشكل من جهة ان مطلق الهواء الخارج من منفذ ... يسمى ريحا فاذا خرج الهواء فان علم انه ذلك الهواء الذي يقال له الريح عند خروجه من مخرجه المتعارف كان حكمه حكم البول والغائط ... الا ومن هنا يعلم حكم الريح الخارج من قبل المرئة فانه قد يتفق الهواء عند المجامعة او غيرها فيخرج له صوت فاذا احس بخروج بعد الغسل وفي الثالث لم يوجب الكرى المعتبر والتذكرة وشرح الموجز الريح الخارج من قبل المرئة ينقض لعلهم ارادوا ما يكون ريحا حقيقيا خرج من غير مخرجه وعن الحلي والمنتهى والشهيد في الثاني وغيرهم عدم النقض وحكي عن بعض نقض الريح الخارج عن ذكر الرجل والاقوى ما ذكرنا والرابع النوم مطلقا كما في الاخبار المتواترة ... في كلام المصنف وغيره لا يراد به تنبيه الحال الغالب على الحاسة في غيره فان غيره لا يسمى نوما حقيقة وان اطلق عليه مسامحة ولذا قال عليه السلام في رواية زيد الشحام لما قال له يوجب الخفقة والخفقتان فقال ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله تعالى يقول ان الانسان على نفسه بصيرة كان عليه السلام يقول من وجد طعم النوم قاعدا او قائما وجب عليه الوضوء ولما كان مبادي النوم قد تشتبه بالنوم جعل الشارع لذلك معيارا وهي الغلبة على الحاستين

سنعد لا
دالاملا

واعتبار الغلبة على السمع وان كان يغني عن البصر الا ان التعبير في كلمات الاصحاب لدفع توهم كفاية الغلبة على البصر لاطلاق النوم عليه احيانا فهو مسوق لبيان اعتبار ما هو خفي يغني عند اعتبار ما هو اخص منها فافهم ثم ان النوم اطلق في بعض الاخبار وقيد في صحيحة زرارة بنوم العين و الاذن والقلب وفي موثقة ابن بكير بعدم سماع الصوت وفي صحيحة اخرى لزرارة وغيرها بذهاب العقل ومرجع الكل الى واحد لان الغلبة على السمع يستلزم الغلبة على البصر بالوجدان والغلبة على السمع يلازم الغلبة على القلب لقوله ع في صحيحة زرارة في مقام بيان النواقض والنوم حتى يذهب العقل ثم قال وكل النوم يكره الا ان تسمع الصوت ثم انه لا فرق في النقض بالنوم بين هيئات النائم من القيام والقعود والانفراج والاجتماع وحكي عن الصدوق في مقنعه عدم لزوم الوضوء على من نام قاعدا ما لم ينفرج لرواية الحضرمي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم ينام الرجل وهو جالس قال ع كان ابي ع يقول اذا نام الرجل وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام مضطجعا فعليه الوضوء وارسل الصدوق عن ابي الحسن عليه السلم انه سئل عن الرجل يرقد وهو قاعد هل عليه وضوء قال لا وضوء عليه ما دام قاعدا اذا لم ينفرج وفي رواية ابن حمران انه سمع عبدا صالحا يقول من نام وهو جالس لا يتعمد النوم فلا وضوء عليه وفي رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم في الرجل هل ينقض وضوئه اذا نام وهو جالس قال ان كان في المسجد يوم الجمعة فلا وضوء عليه وذلك لانه في حال الضرورة وهذه الروايات لعدم العامل بها حتى الصدوق لعدم العلم بذلك الان ورواية بعض تلك الروايات مع رواية قبل ذلك للروايات المطلقة في النقض معارضة بما هو اقوى منه مما صرح فيه بالنقض بحالة الجلوس او ورد في خصوص النوم قاعدا مضافا الى الاطلاقات فينبغي تاويلها بارادة غير الغالب على السمع او حملها على التقية لان المحكي عن الشافعي عدم نقض النوم قاعدا متمكنا مقعدته من الارض لكن حمل رواية ابي جعفر الباقر عليه السلم على التقية من الشافعي بعيد جدا والامر هين واعلم ان في معنى النوم كلما ازال العقل او غطاه من جنون او سكر او اغماء او غير ذلك بلا خلاف ظاهر وعن التهذيب اجماع المسلمين عليه وفي المنتهى لا نعرف فيه خلافا بين اهل العلم وفي المدارك اجماع اصحابنا وعن الخصال انه من دين الامامية ان مذهب العقل ناقض وعن البحار ان اكثر الاصحاب نقلوا الاجماع عليه وهذا يؤيد دعوى الاستفاضة وعن الكفاية نسبته الى الاصحاب والتامل في دليله وكان مراده مستند المجمعين اذ ليس في الاخبار ما يدل على ذلك الا من باب الاشارة والتلويح كما في الاخبار المشترطة في النوم اذهاب العقل واستدل عليه في المعتبر برواية معمر بن خلاد قال سئلت ابا الحسن ع عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فربما اغفى وهو قاعد على تلك الحال قال يتوضأ قلت له ان الوضوء يشتد عليه فقال اذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء بناء على ان قوله اذا خفي عليه الصوت ظاهر في علية خفاء الصوت للوضوء من غير مدخلية خصوص الاغفاء الذي هو النوم كما في الصحاح وعن القاموس وفي هذا الاستدلال نظر لان الظاهر علية خفاء الصوت على النائم للوضوء وفرق بين ايجاب الوضوء على النائم لاجل خفاء الصوت وبين وجوبه عليه ان خفي عليه الصوت نعم لو جعل الضمير المجرور راجعا الى المطلق لكان للاستدلال وجه وليس كذلك نعم في هذه الرواية وكثير من روايات النوم اشعار بان الوجه في ناقضيته ذهاب العقل وفي المروي عن علل الفضل بعد ما تقدم من علة وجوب الوضوء مما يخرج من الطرفين قوله ع واما النوم فان النائم اذا غلب عليه النوم يفتح كل شيء منه واسترخى فكان اغلب الاشياء عليه مما يخرج منه الريح فوجب عليه الوضوء لهذه العلة ولا ريب في جريان هذه العلة في كل مذهب للعقل وكيف كان ففي الاجماع كفاية السادس الاستحاضة القليلة وهي الدم المعهود الذي لا يثقب الكرسف خلافا للمحكي عن العماني فلم يوجب شيئا وربما يوهمه كلام من لم يذكرها في النواقض والاسكافي فاوجب به غسلا في اليوم والليلة وعلى خلافهما الاخبار المستفيضة وتفصيل احكامها يأتي ان شاء الله تعالى واعلم ان مقتضى الحصر المستفاد من الاخبار المستفيضة انه لا ينقض الوضوء مذي وهو كما في مرسلة ابن رباط ما يخرج عقيب الشهوة واليه يرجع ما عن غير واحد من انه ما يخرج عقيب الملاعبة و التقبيل ونحوهما وعن الهروي انه ارق ما يكون من النطفة عند الممازحة والتقبيل وعن ابن الاثير انه البلل اللزج الخارج عقيب ملاعبة النساء وعن الشهيد الثاني انه ماء رقيق لزج يخرج عقيب الشهوة وفي الحدائق انه نظر بعض ما حوى علمائنا فقال الذي يظهر انه ماء رقيق اصفر لزج خروجه بعد تخيل و تقبيل وكيف كان فالمعروف من غير الاسكافي عدم النقض به مطلقا للاصل والاخبار المستفيضة الحاصرة للنواقض والاجماعات المنقولة والاخبار المستفيضة الخاصة وفي بعضها ان سال من ذكرك شيء من مذي او ودي وانت في الصلوة فلا تقطع له الصلوة ولا تغسله ولا ينقض له الوضوء ان بلغ عقبك وفي بعضها انه بمنزلة المخاط والبصاق والنخامة ولا فرق فيها بين كون الذي عقيب الشهوة اولا بل عرفت عن اهل اللغة الاختصاص بالشهوة كما في مرسلة ابن رباط المتقدمة وقد صرح فيها بانه لا شيء فيه وفي مرسلة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا انه ليس في المذي من الشهوة ولا من الانعاظ ولا من القبلة ولا من مس الفرج ولا من المضاجعة وضوء ولا غسل ولا يغسل منه الثوب والجسد نعم عن الشيخ عن شيخه ابن محبوب عن عمر بن يزيد قال اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة وتطيبت ولبست اثوابي فمرت بي وصيفة ففخذت بها وامذيت وامنت هي فدخلني من ذلك ضيق فسئلت عن ذلك ابا عبد الله ع فقال ليس عليك وضوء وعن الاسكافي التفصيل بين الخارج عن شهوة ولا فيها لقوله ع لمن سئله عن المذي يخرج

من الرجل احد لك فيه حدا ان خرج منك على شهوة فتوضأ وان خرج منك على غير ذلك فليس عليك وضوء وفي صحيحة ابن يقطين بعد السؤال ان كان من شهوة نقض وخبر الكاهلي بعد السؤال ما كان منه من شهوة فتوضأ ولا يخفى ان حملها على الاستحباب متعين لكون بعض ما تقدم نصا في عدم الوجوب كالاخبار الامرة بالوضوء من المذي ولو لا عن شهوة ويمكن حمل الكل على التقية لكن التقية تؤدي بظهورها في الوجوب لو اريد فيها خلافه بالقراين المنفصلة فلا وجه لرفع اليد عن الحكم بالاستحباب ولا ينقض الوضوء ايضا ودي ولا ودي بالدال المهملة وهو ما يخرج عقيب البول كما في مرسلة ابن رباط وزاد جماعة انه ما ثخن ولا اشكال ولا خلاف في عدم النقض الا اذا علم خروج البول معه على وجه يعتد به ولا اما لو استهلك اجزاء لطيفة منه في الودي قبل الخروج فلا حدث ولا خبث واما الودي بالمعجمة ففي مرسلة ابن رباط انه يخرج من الادواء وظاهر الامراض ولا ينقض ايضا دم ولو خرج من احد السبيلين عدا الدماء الثلثة التي هي تنقض الوضوء ويوجب ما عدا الاستحاضة القليلة منها الغسل نعم في رواية حسن بن علي سمعته يقول رايت ابا عبد الله عليه السلم وقد رعف بعد ما توضأ دما سائلا فتوضأ وفي خبر عبيد بن زرارة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل اصابه دم سائل قال يتوضأ ويعيد قال وان لم يكن سائلا توضأ وبنى قال ويصنع ذلك بين الصفا والمروة الخبر وهما على تقدير سلامة الدلالة محمولان على الاستحباب ولا ينقضه قيء ولا نخامة ولا تقليم ظفر ولا حلق شعر بل في خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلم وقد سئله عن الرجل يقلم اظفاره ويجز شاربه ويأخذ من شعر لحيته وراسه هل ينقض ذلك وضوئه قال يا زرارة كل هذه سنة والوضوء فريضة وليس شيء من السنة ينقض الفريضة وان ذلك ليزيده تطهيرا وفي خبر ابي هلال قلت له ع اينقض الرعاف والقيء ونتف الابط الوضوء قال وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد لعنه الله تعالى يجزيك من الرعاف والقيء ان تغسله ولا تعيد الوضوء وقد تقدم حكم النخامة وبذلك يظهر عدم نقضها في اخبار المذي ولا ينقض ايضا مس ذكر ولا قبل ولا دبر منه او من غيره خلافا للمحكي عن الصدوق من النقض بمس الرجل باطن دبره او احليله وفتحه وعن الاسكافي النقض بمس ما انضم اليه الثقبتان ومن ظاهر الفرج من غيره لشهوة اذا كان محرما ومس باطن الفرجين محرما ومحللا وفي خبر عمار عن الرجل يتوضأ ثم يمس باطن دبره قال نقض وضوئه وان مس باطن احليله فعليه ان يعيد الوضوء وان كان في الصلوة قطع الصلوة ويتوضأ ويعيد الصلوة وان فتح احليله اعاد الوضوء واعاد الصلوة وفي خبر ابي بصير اذا قبل الرجل المرئة او مس فرجها اعاد الوضوء ولا يخفى ما فيهما من القصور من وجوه ولا ينقضه لمس امرئة ولا اكل ما مسته النار بلا خلاف ولا ما يخرج من السبيلين كما عرفت من الاخبار الحاصرة الا ان يخالطه شيء من النواقض لما تقدم في تفصيل النواقض وكذا لا ينقض الوضوء الارتداد عن ملة ولا عن فطرة مع قبول التوبة ومع عدمه فلا عبرة في النقض وعدمه لعدم قبول المشروط بالطهارة منه ولو وقع بعد تمام الغسلات بطل لامتناع المسح بالماء النجس وقبل تمامها بنى على ما فعل بعد التوبة بلا فصل يخل بالموالاة مع اتمام الوضوء بماء طاهر ودعوى حبط ما سبق وصيرورته كالعدم على الاطلاق ممنوعة نعوذ بالله من شرور النفس والشيطان خصوصا ما يوجب الادبار و يضعف الايمان **الثاني** من الفصول المتعلقة بالوضوء في احكام الخلوة وهي ثلثة الاول في كيفية التخلي ويجب فيه كما في غيره من الاحوال ستر العورة عن الناظر المحترم عدا الزوجة والمملوكة الخالية عن مانع الاستمتاع ويدل على وجوبه قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم و يحفظوا فروجهم فان احد انحاء الحفظ حفظه من ان يطلع عليه خصوصا بمعونة تفسيره بذلك فيما ارسله الصدوق عن الصادق ع انه سئل عن قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم قال كل ما كان في كتاب الله من حفظ الفرج فهو من الزنا الا في هذا الموضع فانه للحفظ من ان ينظر اليه وما عن امير المؤمنين ع في تفسيرها لا ينظر احدكم الى فرج اخيه المؤمن او يمكن من النظر الى فرجه ثم قال قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن و يحفظن فروجهن اي يمنعن من النظر وما ذكره الصدوق قدس في باب جملة من مناهي النبي صلى الله عليه وآله قال اذا اغتسل احدكم في فضاء من الارض فليحاذر على عورته وما روي من انه صلى الله عليه وآله قال يا علي اياك ودخول الحمام بغير مئزر ملعون ملعون الناظر والمنظور اليه وقال لا يدخلن احدكم الحمام الا بمئزر وفي صحيحة حريز لا ينظر الرجل الى عورة اخيه وقد يستدل على وجوب الستر بان الكشف اعانة على النظر وفيه نظر وفي النبوي المروي بطرق كما تستفيض منه مرسلة علي بن الحكم لا يدخل الحمام الا بمئزر وغض بصرك ونحوها ورواية حمزة بن الحذاء من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر ونحوها عن ابي جعفر ع نعم في صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلته عن عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت اعني سفلته قال ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره وفي رواية حذيفة بن منصور قلت لابي عبد الله ع شيء يقول الناس عورة المؤمن على المؤمن حرام فقال ليس حيث يذهبون انما عورة المؤمن ان يزل زلة او يتكلم بشيء يعاب عليه فيحفظ عليه ليعيره به يوما ما قيل ونحوهما روايتي زيد الشحام في معنى الحديث قال ليس ان يكشف فيرى منه شيئا انما هو ان يزري عليه او يعيبه وظاهرهما حصر المراد من النبوي في ذلك لكن غايته عدم دلالتهما على ما نحن فيه ويمكن حمله على ان المراد بالحصر في اذاعة السر حصر المقصود المهم من الكلام في الافتاء فكانه لكمال العناية به هو المعنى لا غير واما الاطلاع على العيوب الظاهرة الذي يحمل الناس انه المعنى لا غير بل الاطلاع على العيوب الباطنة بالتجسس عنها الذي هو اشد من الاول فكلاهما

سهل في جنب الافناء وبذلك يجمع بينهما وبين موثقة حنان قال دخلنا انا وابي وعمي وجدي حماما بالمدينة فاذا رجل في بيت المسلخ فقال من القوم فقلنا من اهل العراق قال واي العراق قلنا كوفيون قال مرحبا بكم يا اهل الكوفة انتم الشعار دون الدثار ثم قال ما يمنعكم من الازر فان رسول الله صلى الله عليه واله قال عورة المؤمن على المؤمن حرام الى ان قال فسئلنا عن الرجل فاذا هو علي بن الحسين ع **اقول** وقد ورد في غير واحد من الاخبار ما يظهر منه الكراهة منها المحكي في الفقيه عن النبي صلى الله عليه واله انه كره دخول الحمام الا بمئزر ونحوه نبوي اخر وموثقة ابن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام ايتجرد الرجل عند صب الماء يرى عورته او يصب عليه الماء او يرى عورة الناس فقال كان ابي عليه السلام يكره ذلك من كل احد وعن بعض متاخري المتاخرين انه لو لم يكن مخافة خلاف الاجماع لامكن القول بكراهة النظر دون التحريم جمعا كما يشير اليه ما رواه في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال انا اكره النظر الى عورة المسلم فاما النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار فليسهل الجمع بين الروايات انتهى ولا يخفى ان الجمع بحمل الكراهة في هذا الخبر على التحريم اولى من وجوه ثم ان ظاهر هذه الرواية اختصاص حرمة النظر بعورة المسلم كما جزم به المحدث العاملي فيما حكي عنه في كتاب البداية وهو ايضا ظاهر الصدوق ويدل عليه ايضا حسنة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال النظر الى عورة من ليس بمسلم مثل النظر الى عورة الحمار ويؤيدها اختصاص ما دل على المنع بعورة المسلم وعدم ما يدل على العموم عدا النبوي المتقدم وفي افادته للعموم كلام فضلا عن مقاومته مع الخبرين المذكورين ثم العمدة في تاييد النبوي الشهرة وعدم نقل الخلاف فيه الا كان العمل بالخبرين قويا ثم المشهور ان العورة ثلثة الدبر والقضيب والبيضتان للاصل ومرسلة ابي يحيى الواسطي العورة عورتان القبل والدبر والدبر مستور بالاليتين فاذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة وفي رواية محمد بن حكيم ان الفخذ ليس من العورة وفي الفقيه حكاية عن الصادق ع انه كان يطلي عانته وما يليها ثم يلف ازاره على طرف احليله ويدعو قيم الحمام فيطلي سائر بدنه وعن القاضي انها من السرة الى الركبة وعن الحلبي انه لا يتم الا بستر نصف الساق ويمكن استناد القاضي الى عموم النهي عن دخول الحمام الا بمئزر ورواية قرب الاسناد اذا زوج الرجل امته فلا ينظر الى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة وفي خبر الاربعمائة عن الخصال انه ليس للرجل ان يكشف ثيابه عن فخذه ويجلس بين قوم والعمل على المشهور وهذه الروايات فيما نحن فيه محمولة على الاستحباب ولذا قال في الغنية والوسيلة ان ما بين السرة والركبة عورة يستحب سترها ثم ان ظاهر جماعة ان العبرة في الحفظ والنظر بلون البشرة ومرادهم به نفس الجسم لا خصوص اللون حتى يكفي في الستر صبغها بلون اخر بل المراد مقابل الحجم وانصرافه لانه منع الناظر والمنظور اليه عن الكشف الى صورة التجرد ولعله لصدق الستر الواجب في قوله ع اذا سترت القضيب والانثيين فقد سترت العورة فيكفي سترها بساتر لطيف مع ظهور شكلها عليه ويؤيده ما رواه الصدوق عن عبد الله المرافقي وقد تقدم في المسئلة السابقة الى قوله فيطلي سائر بدنه وفيه فقال له قيم الحمام يوما من الايام ان الذي يكره ان اراه فقد رايته فقال ع كلا ان النورة سترة ومرسلة محمد بن عمر عن بعض اصحابنا قال كان ابو جعفر عليه السلام يقول من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يدخل الحمام الا بمئزر قال فدخل ذات يوم من الايام الحمام فتنور فلما اطبقت النورة على بدنه القى المئزر فقال له مولى له بابي انت وامي انك توصينا بالمئزر ولزومه وقد القيته عن نفسك فقال اما علمت ان النورة قد اطبقت العورة خلافا للمحكي عن المحقق الثاني وغيره من وجوب ستر الحجم ولعله لصدق النظر الى العورة مع النظر الى الحجم اذ لم يكن الحايل غليظا كما لو طلى العورة بنورة رقيقة او جعل القضيب في كيس رقيق يحكي حجمه كما هو مع منع الانصراف المذكور ويمكن حمل الروايتين على اطباق النورة الكثيرة للعورة خصوصا مع التصاق القضيب بالبيضتين فيصير المجموع مع النورة كونه واحدة لا يتميز حجم القضيب هذا اذا طلى القضيب حتى الحشفة لكنه غير متعارف فيشكل التمسك بالروايتين واما الاكتفاء في تستر المرئة بدنها بستر البشرة فلعله لان المحرم عليها ابداء الزينة وليست الا البشرة فتامل والمسئلة محل اشكال وان كان ما عليه الاكثر لا يخلو عن قوة ثم انه لا يعتبر في الناظر البلوغ لاطلاق اية الحفظ ورواية لعن الناظر والمنظور اليه ومرفوعة سهل بن زياد لا يدخل الرجل مع ابنه في الحمام فينظر الى عورته ومرسلة محمد بن جعفر عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله صلى الله عليه واله لا يدخل الرجل مع ابنه الحمام فينظر الى عورته وقال ليس للوالدين ان ينظرا الى عورة الولد وليس للولد ان ينظر الى عورة الوالد وقال لعن رسول الله صلى الله عليه واله الناظر والمنظور اليه في الحمام بلا مئزر ثم مقتضى وجوب الاقتصار على المتيقن من تقييد هذه المطلقات هو غير المميز ناظرا كان او منظورا اليه فانه بمنزلة البهائم ويدل عليه في الجملة جواز تغسيل المرئة ابن خمس سنين وتغسيل الرجل بنت خمس سنين ويظهر من المعتبر في مسئلة الغسل التوقف استنادا الى اصالة حرمة النظر فان اراد النظر الى ما عدا العورة فظاهر الاخبار جواز النظر الى ذي الخمس سنين بل الى غير البالغ والا فالمعتبر ولذا اراد النظر الى العورة فالظاهر ان معيار التمييز مع ان حرمة النظر الى العورة لا يوجب التوقف من حيث عدم ما لكه الغاسل والمغسول واما المجنون فلا يلحق بغير المميز وكذا السكران والظاهر ان معيار الاحترام في الناظر والمنظور اليه

وهو بلوغ الانسان حدا يستنكف بجبلته عن النظر الى سوأته ثم الحفظ الواجب يتحقق بعدم تعريض العورة للنظر بالكشف في موضع لا يامن عن وجود الناظر فيه او تجدده واما النظر فيمكن ان يكون حرمته كذلك فيحرم الوقوف من دون غض في موضع لا يامن من وقوع نظره على المحرم اولا وجهان من اطلاق الامر بغض البصر في الاية والرواية ومن ظهور ارادة غضه عن المحرم والاول اقوى والثاني احوط ويستحب ستر البدن كله بقعوده في مكان لا يراه الناس لقوله ع في مدح النبي صلى الله عليه واله انه لم ير على بول ولا غائط وفي مدح لقمان على نبينا واله وعليه السلام انه لم يره احد على بول ولا غائط ولا اغتسال لشدة تستره وتحفظه وقوله ع من اتى الغائط فليستتر اما ستر بدنه بعبائه ونحوه كما يقتضيه مقابلة البدن بالعورة في عبارة المتن فلم اعثر على دليل استحبابه ويحرم استقبال القبلة عينا او جهة واستدبارها بمقاديم بدنه ومنها اصل القضيب والبيضتان فالمستلقي على القبلة مستقبل خصوصا اذا رفع ساقيه وبال او تغوط او مستدبر وكذا المضطجع الموجه الى القبلة وبالجملة فالاستقبال بالنسبة الى الكل شيء واحد والاختلاف في هيئات المستقبل وما اختاره من الحرمة هو المشهور وفي الغنية كما عن الخلاف عليه الاجماع وتشهد له ظواهر اخبار غير نقية السند والدلالة ومن ثم اختار بعض الكراهة والعمل على المشهور ثم ان في غير واحد من الاخبار حرمة استقبال القبلة ببول ولا غائط وبمثله عبر جماعة وظاهره انه لو انحرف بعورته عن القبلة حين البول لم يضر الاستقبال بسائر بدنه واظهر من ذلك قول الشهيد في الالفية ويجب ستر العورة والانحراف عن القبلة بها قبلا ويظهر ذلك عن التنقيح حيث حرم الاستقبال بالفرج دون الوجه والبدن فمن بال مستقبلا حرف ذكره عنها لم يكن عليه باس **اقول** الظاهر ان هذا التفريع استنباط من الناظر في عبارة التنقيح والا فصرف طرف الذكر عن القبلة لا يوجب انحراف تمام الفرج عنها قال شارح الموجز في شرح قول ابي العباس قدس سره ويجتنب القبلة وعكسها عند الحاجة بفرجه الى اخره وانما قال بفرجه ولم يقل بالبول لان المحرم هو الاستقبال بالفرج لا بالبول فلو استقبل بفرجه ومال احليله الى غير القبلة وبال كما يفعله بعض الجهال لم يجز اذ لا فرق بين اصل الفرج وطرفه انتهى كلامه الا ان يدعى ان الظاهر من الاستقبال بالفرج جعل راس الفرج مما يلي القبلة فالقضيب اذا انحرف راسه عن القبلة لم يكن به لذا تكلم غير واحد في عبارة الشهيد في الالفية واستظهر بعضهم منها كفاية امالة طرف القضيب لصدق الانحراف بها واخر فجعل باء التعدية متضمنا لمعنى المصاحبة فيعني بها او ذهب به اخذته متن في السير والذهاب في رده الاول بتصريح جماعة على عدم الفرق بين همزة التعدية وبائها ونقضه الاخر بقوله تعالى ذهب الله بنورهم لكن هذا كله مستغنى عنه بحمل العورة على مجموع القبل والدبر فان الانسان لا تمكنه الانحراف بها الا بانحرافه بتمامه عن القبلة نعم لو اريد بخصوص العورة التي يتخلى بها اعني المخرجين فلا باس باستقبال البيضتين القبلة مع انحراف مخرج البول لانه لم يستقبل القبلة ببول فصح ما ذكر من ان مراد الاستقبال بالعورة يتحقق بتحريفها خصوصا مع تصريح الاخبار باستقبال القبلة ببول او غائط الا ان ما ورد من ملازمة الاستقبال بالبول الاستقبال بالبدن وندرة الانحراف بخصوص الفرج كما انه يمكن دعوى ذلك في المطلقات منها الظاهرة في استقبال نفس المتخلي بان المناط الاستقبال بخصوص العورة الا انه لما كان متفقا في الغالب لاستقبال الشخص وقع النهي عن الجلوس مستقبلا لئلا يقع العورة الى القبلة لكن هذا بعيد في اخبار الاستدبار فان الظاهر منها من جهة الاستدبار من حيث منافاته لاحترام القبلة وخصوص العورة لا دخل لها في هذا المعنى لان البول على ظهر القبلة وكذا مواجهته بمقدم القضيب لا ينافي احترامها بخلاف جلوس الشخص مستدبرا لها لهذا الفعل فانه يمكن ان يلاحظ فيه نوع من الاهانة وكيف كان فالمشهور هو المتيقن بل لم نجد من صرح بخلافه وان حكي عن جمع الفوائد انه نسب ذلك الى بعض وحكاه في الحدائق صريحا والاحوط الجمع بين الانحراف بتمام البدن والعورة الى طرفي القبلة اذا كان غير مستقبل ببدنه ويتوقى في ذلك الصحاري والابنية لاطلاق الاخبار وضعف ما استدل به للجواز في الابنية كما سيجيء وحينئذ يجب الانحراف بالبدن او العورة عن القبلة في موضع قد بني على ذلك ان امكن والا لم يقعد في ذلك الموضع مع التمكن من غيره وعليه يحمل صحيحة ابن بزيع قال دخلت على ابي الحسن ع وفي منزله كنيف مستقبل القبلة وسمعته يقول من بال حذاء القبلة ثم ذكر فانحرف عنها اجلالا للقبلة وتعظيما لها لم يقم من مقعده ذلك حتى يغفر له ورواه البرقي في المحاسن فانه لو سلم ان بناء الكنيف كان بامر الامام ع وان المراد بالكنيف المقعدة دون بيت الخلاء لم يدل ذلك على جواز القعود للتخلي على وضع البناء نعم في تلك الرواية اشعار بكون الترك مستحبا لان المناسب في مقام بيان لطف الواجب ذكر العقاب المتوعد على تركه مقتصرا عليه او مع ذكر الثواب الموعود على فعله كما في الصلوة دون الاقتصار على ذكر الثواب المقرر عند بيان المستحبات لكن هذا الاشعار لا يرفع اليد عن ظواهر الاخبار ثم انه لو اشتبه القبلة وجب التفحص لثبوت النهي عن الاستقبال والاستدبار ولا يحصل الاجتناب عن المنهي عنه الا بالفحص فلو لم يحصل الا الظن ففي وجوب العمل به وجه لعدم استقلال العقل بالتخيير بين الجهات في مثله والالتزام بسقوط التكليف مخالف لاطلاق الادلة الا ان يدعى اختصاصها بصورة التمكن من العلم فتامل ولو دار الامر بين الاستقبال والاستدبار ارتكب الثاني لانه اهون ولو دار الامر بين احدهما وبين كشف العورة فالظاهر اهمية الستر ثم مقتضى الاصل الاقتصار في التحريم على حال التخلي فيجوز عند الاستبراء والاستنجاء لكن في

في الاستنجاء

رواية عمار قال سألته عن الرجل يريد ان يستنجي كيف يقعد قال عليه السلم كما يقعد للغائط وورد بعض الفحول دلالتها بعد الاغماض عن سندها بان المراد من ذلك الرد على العامة حيث يقعدون للاستنجاء نحو آخر من زيادة التفريج وادخال الانملة اقول ادخال الانملة لم يوجد الا محمد بن الحسن الشيباني وزيادة التفريج لم اعثر عليه مسندا الى احد من العامة وعلى تقديره فظاهر الرواية السؤال عن جميع الكيفيات التي يجب القعود عليها فالجواب يدل على العموم فيشمل الاستقبال والاستدبار فتامل والله العالم الثاني في الاستنجاء وهو استفعال من النجو وما يخرج من البطن او الغائط كما في الصحاح ومنه استنجى اي مسح موضع النجو او غسله وعن الاصمعي استنجيت النخلة اذا التقطت رطبها واستنجيت الشجرة قطعته من اصله وكان المسح ماخوذ من الاستعمال الاول والغسل من الثاني وشرعا كما في كره ازالة البول والغائط الناقضين عن مخرجهما ويرد عليه ازالة الثفل المتعدي عن المخرج منهما وعدم الملازمة بين ناقضية الخبيثين وصدق الاستنجاء على ازالتهما كما لا يخفى فالاولى فيه الرجوع الى العرف وكانه قد تصدى لبيان المعنى العرفي على وجه يدخل فيه بعض الافراد الخفية ولا خلاف في وجوب اصل الاستنجاء بمعنى اشتراطه في الصلوة لعموم ما دل على وجوب ازالة النجاسة عن البدن وخصوص الاخبار في المقام بل ظاهر بعضها اشتراطه في الوضوء بمعنى اعادة الوضوء مع نسيان الاستنجاء من البول كما عن الصدوق لكنه ضعيف ولا خلاف ايضا في انه يجب غسل مخرج البول بالماء ولو كان مضافا على قول السيد قدس سره وان كان ضعيفا للاخبار العامة والخاصة في عدم كفاية غيره ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله بالماء وفي رواية بريد بن معوية ولا يجزي من البول الا الماء لكن الوجوب انما يثبت مع القذرة ويسقط لا معها كما في كل واجب وفي وجوب ازالة العين كما صرح به الشيخان وابن حمزة والحلبي والمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم بل الظاهر انه المشهور وعدمه كما حكى عن ظاهر المتاخرين قولان يشهد لثانيهما الاصل وان الواجب هو التطهير لا غير لا خارجا ولا ذهنا حتى يجري فيه قاعدة وجوب الاتيان بالميسور وما استطيع مع انه في جريانها في الاجزاء الغير الخارجية كلاما ويمكن ان يستدل له باطلاق ما دل على ان حد الاستنجاء النقاء كما في حسنة ابن المغيرة الاتية بناء على عموم الاستنجاء فيه للبول وحصول النقاء بازالة العين فقط ولذا استدل به جماعة في كثير من مسائل الاستنجاء الذي لا يشترط فيه ذهاب غير العين اجماعا غاية الامر تقييد الاطلاق في الغسل بالماء بازالة الاثر مع القذرة فيبقى صورة العجز داخلة في اطلاق كفاية النقاء لكن يشكل ان الرواية غير شاملة للاستنجاء وان عممها له جماعة وحمل النقاء على زوال الاثر اولى من حمله على زوال العين وتقييده من الخارج بزوال الاثر لخروج الحد عن كونه حدا والتعريف في ظاهر التحديد بعيد مع ان الظاهر من النقاء هو زوال الاثر لانه بمعنى النظافة لغة واضعف من ذلك الاستدلال للعلامة بخبر عبد الله بن بكير عن الرجل يبول ولا يكون عنده الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل شيء يابس زكي لان الطاهر كونه بمنزلة الزكي في عدم سراية النجاسة لا في حكم آخر من احكام الطاهر ولا دليل على وجوب جعل البدن النجس بحيث لا يرى نجاسته نعم يجب التحفظ حتى لا يتنجس به ثوبه او موضع آخر من بدنه وقريب منه في الضعف ما تمسك به في الوسائل من خبر زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم عن طهور المرأة في النفاس اذا طهرت وكانت لا تستطيع ان تستنجي بالماء انها ان استنجت اعتزلت هل الها رخصة ان تتوضأ من خارج وتنشفه بقطن او خرقة قال نعم تنقي من داخل بقطن او خرقة لكن فان ظاهر الرواية غسل ظاهر الفرج وتنشيف داخله والداخل لا يجب غسله الا ان يراد من الداخل ما يظهر عند قعودها للتخلي بحيث يجب غسله مع القذرة لكونه من الظاهر ويمكن الاستدلال عليه بعموم مثل قوله تعالى والرجز فاهجر وقوله تعالى في الخمر وشبهه فاجتنبوه ونحو ذلك حيث دل هذه على وجوب هجر النجاسات واجتنابها في الصلوة ونحوها واقل مراتب الهجر والاجتناب ازالة عينها وفي مثل هذه يجري قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور ويمكن الاستدلال عليه ايضا بما دل على المنع عن الصلوة في النجس فان العين ما دامت في البدن يصدق انه صلى في النجس لان كلمة في للتلبس لا الظرفية نظير قوله عليه السلم كلما لا يؤكل في الصلوة في بوله وروثه وكل شيء منه غير جائز واذا ازال العين لم يصدق انه صلى في النجاسة نعم صلى مع نجاسة البدن ومناط هذا الاستدلال ان الصلوة في النجس عنوان للمنع غير الصلوة بنجاسة البدن فاذا تعذر تحصيل الثاني لم يسقط الاول ويمكن منع ذلك ولو قلنا بعدم جواز حمل النجاسة في الصلوة كان وجوب ازالة العين اوضح ولا ريب ان ما ذكره احوط في وجوب تخفيف حكم النجاسة كما اذا لم يقدر الا على غسل الثوب من البول مرة بل وكذا ازالة بعض اجزائه دون الباقي وجها واعلم انه قد اختلفت الاخبار وكلمات الاصحاب في اقل ما يجزي من الماء في ازالة البول ففي رواية نشيط بن صالح عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته كم يجزي من الماء في الاستنجاء من البول قال مثلا ما على الحشفة من البلل وبه عبر في المقنعة والمبسوط وقبلهما الصدوق وبعدهما جماعة ونسبه جماعة الى المشهور والمراد من الحشفة مطلق المخرج المعتاد وان لم يكن طبيعيا بل وغير المعتاد ايضا والاستدلال به للمرتين مبني على ارادة التعدد من المثلين لانه حكم ازالة مطلق البول والمراد من البلل هي الاجزاء اللطيفة المائية المعبر عنها عرفا بالرطوبة لا نفس الرطوبة كما ظنه بعض فاعترض على من فسره بالرطوبة بانها عرض لا يعقل به الماء وزعم ذلك وجها لوجوب رفع اليد عن ظاهر الرواية والانصاف ان سند الرواية لا يخلو عن اعتبار وخصوصا مع انجبارها بالشهرة بين الاصحاب عنها واما الرواية الاخرى لنشيط بن صالح عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله

عليه السلم قال يجزي من البول ان تغسله بمثله ففي ضعف سندها بالارسال ودلالتها بما علم منه معارضتها للاولى الا على تقدير ارادة مثل الكائن على المخرج ومن المعلوم عدم تحقق الغسل به ولذا ارتكب الشيخ قده البعيد في تاويله بارجاع الضمير الى البول الخارج وكيف كان فرواية المشهور لا قصور فيها من حيث السند والمعارض الا ان المراد بها لا يخلو عن التباس نظرا الى انه يحتمل فيه وجوه فالذي استظهره الشهيدان والمحقق الثاني والفاضل الميسي من الرواية ومن كلام من عبر من الاصحاب بتعبيرها هو الغسل مرتين قال في الذكرى واما البول فلا بد من غسله ويجزي مثلاه مع الفصل المتخير ويمكن استظهار ذلك من العلامة حيث اختار في المنتهى مذهب ابي الصلاح من كفاية ازالة العين واحتج عليه بكفاية ذلك في الغائط فالبول بطريق اولى ثم ذكر رواية المثلين وتوقف فيها من جهة الراوي فان ظاهره ذكر الرواية في مقام المعارضة وربما نسب الى المحقق ايضا في المعتبر حيث ايد الرواية المذكورة بما دل على وجوب صب الماء مرتين لكنه قده ذكر تاييدا آخر ينافي ذلك وهو ان الغسل بالمثل لا يحصل معه اليقين بغلبة المطهر على النجس وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه ومحكي الهداية قال ويصب على احليله مثلي ما عليه من البول يصبه مرتين وهذا ادنى ما يجزي وهنا من الماء

الاحتمال في نفسه بعيد من جهة ان الغسل لا يحصل بمثل البلل حتى يكون المثلان غسلتين الا ان يراد من البلل القطرة المتخلفة غالبا بعد انقطاع البول كما قيل مع انها ساكتة في مقام البيان عن ذكر تعدد الغسل ولا دليل عليه غيرها فان ما دل على صب الماء مرتين من البول ظاهر الاختصاص بما اذا اصاب الجسد من الخارج ولاجل ذلك حملها جماعة من الاصحاب كما حكي على الغسلة الواحدة وجعلها بيانا لاقل ما يتحقق به استيلاء الماء على النجس فان الغسل الجريان وان لم يحصل بمثلي البلل الا ان اعتبار تضاعف البلل لا يبعد ان يجعل كناية عن الغلبة والاستيلاء وهو الذي يظهر مما ذكرنا من المعتبر من تاييد الرواية بان اليقين بغلبة المطهر لا يحصل بالغسل بالمثل ثم ينافي ذلك تاييده بروايات التعدد ايضا والتاويل ممكن في كليهما وربما يستظهر من الشهيد في البيان حيث انه قال ويجب غسل البول بالماء خاصة واقل مثلاه مع زوال العين والاختلاف هنا في مجرد العبارة انتهى اذ من الواضح ان ظاهر جماعة كفاية مجرد الغسل وتحقق الجريان فاذا فرض كون الاختلاف في مجرد العبارة تعين حمل المثلين على ما يتحقق به الجريان اذ العكس بعيد ولذا جزم العلامة الطباطبائي بان مراد الشهيد ارجاع المثلين الى كفاية المرة بارادة ما يتحقق معه الغلبة نعم في جامع المقاصد ان ما في البيان ليس بجيد لان الخلاف ليس في العبارة انتهى وربما ينسب استظهار هذا المعنى الى كل من صرح بكفاية المرة المزيلة او يظهر منه ذلك كالسيدين والشيخ في الجمل والحلبي والقاضي والحلي وابن حمزة والعلامة في المختلف والمنتهى وفيه نظر لان القول بكفاية المرة لا يدل على استظهار ذلك من رواية المثلين او حملها على الكفاية عن الغلبة فان صريح المحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى جعل الرواية معارضة للفتوى بكفاية ازالة العين وكذا ظاهر الحلي في السرائر حيث قال واقل ما يجزي من الماء لغسله ما يكون جاريا ويسمى غسلا وقد روي ان اقل ذلك مثلا ما عليه من البول وان زاد على ذلك كان افضل فان ظاهره مقابلة الرواية لفتواه فتامل نعم يمكن ان شهرة الرواية بين العلماء قديما وحديثا مع عدم الفتوى بالتعدد منهم يدل على تمكنهم منها الا مطلق الغسل هنا احتمال ثالث في الرواية وهو ارادة المثلين في تحقق الغسل مع كون الواجب غسلتين فالرواية متعرضة لاقل ما يعتبر في كل غسلة وتعدد الغسلة يفهم من دليل آخر وربما يحمل ذلك في عبارتي الفقيه والهداية فراجع وهو بعيد فيهما وفي غيرهما من النص والفتوى وابعد منه ما احتمله بعض من كون التحديد بالمثلين تعبديا ودعوى كفايته مطلق الغسل ولو حصل بالاقل من المثلين والانصاف ان الرواية لا ينبغي طرحها من جهة السند ولا يستقيم ظاهرها الا بارادة القطرة المتخلفة غالبا على الحشفة لا مجرد البلل للقطع بعدم تحقق الغسل المعتبر اجماعا بمثلي ادنى امثاله ومثل تلك القطرة المتخلفة يحصل به اقل الغسل والجريان قطعا وحينئذ فحمل الرواية على التعبد بوجوب الزائد عما يتحقق به اقل الغسل في غسلة واحدة من البعيد بحيث لا يبعد دعوى القطع بعدمه فتعين ارادة الغسلتين من المثلين كما فهمه من عرفت من الاساطين ثم من البعيد ان يصرح الشهيد في البيان بان الاختلاف بين العلماء في هذه المسئلة بمجرد العبارة ويريد بذلك اتفاقهم في الغسلة الواحدة كما ادعاه بعض الاجلة على ما عرفته مع جزمه لهذا الاتفاق في الذكرى بالجزم بوجوب المرتين واطلاعه على تصريح الصدوق بتلك النسبة من جملة العبارات عبارته في الذكرى وعبارة الصدوق في الفقيه والهداية فكيف تنطبق على الغسلة الواحدة فلو عكس الامر وادعى ان مراده اتفاق الكل في المعنى على وجوب المرتين كان اقرب وان كان مشتركا مع الاول في كونه في حيز المنع لان الاختلاف بين العلماء في كفاية المرة والمرتين مما لا ينبغي انكاره وكيف كان فاظهر الاحتمالات في الرواية ارادة المرتين ويؤيدها صحيحة البزنطي المروية في المستطرفات عن نوادره قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء اما بناء على عموم موردها لما نحن فيه كما ادعاه في كشف اللثام وايده المحقق قده رواية المثلين بها واما لان التعليل بكونه ماء يدل على ان العلة في ذلك نفس هذه النجاسة الخاصة اعني البول دون محلها اعني المحل الذي له في هذا الحكم الا ان يدعى رجوع التعليل الى كفاية الصب في مقابل الحاجة الى الدلك كما يفهم من مرسلة الكليني انه ماء وليس بوسخ وبالجملة فذكر العلة في مقام تسهيل امر البول وهو لا يصلح علة لاعتبار المرتين فيه في مقابل المرة لكن يدفع هذا ان ظاهر اللفظ في كون العلة لمجموع الحكم وهو الصب

مرّتين فيدلّ على انّ كلّ نجس ما لا في محلّه يكون تطهيره بالصبّ مرّتين فيحمل على انّ النجاسة في نفسها يحتاج الى المرّتين واكتفى هنا بالصبّ لعدم الجرم له ومن هنا استدلّ بعضهم بفحواه على وجوب المرّتين في غير البول من النجاسات فتأمّل هذا كلّه مضافا الى استصحاب النجاسة وحكيها عند من يسمّي مثل هذا الاستصحاب بالتمسّك بعموم الدليل انّه لا حاكم على هذا الاصل عدا بعض الاطلاقات الظاهرة الورود في مقام البيان مثل قوله عليه السلام في موثّقة يونس بن يعقوب او صحيحته قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله تعالى على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ثمّ يتوضّأ مرّتين مرّتين ومرسلة نشيط بن صالح المتقدّمة انّه يجزي من البول ان يغسله بمثله بناء على اخراج غير الاستنجاء منه بما دلّ على المرّتين عند اصابة البول الجسد فيبقى نصّا في الاستنجاء ويؤيّدهما ما ذكره في المنتهى من نحوي كفاية ازالة العين في الاستنجاء من الغائط اجماعا ويشهد لمنع الفحوى حكم جماعة في غير الاستنجاء بلزوم التعدّد في البول وكفاية المرّة في غيره والمرسلة ضعيفة مخالفة للمشهور والمراد من المثل فيها مشتبه لعدم امكان ارادة مثل المغسول منه وهو البلل وارادة مثل الخارج مع ما تقدّم ذكره في غاية البعد ان ارتكبه الشيخ قدّه فلا ينهض مع ذلك لمعارضة رواية المثلين وعلى تقديرها فالواجب الترجيح بعد فرض التكافؤ الى اطلاق الغسل في رواية يونس بن يعقوب لا انّه الاطمينان بورودها في مقام بيان الوضوء المفترض من الله بجميع تفاصيله ولذا لم يذكر كثير من واجبات الاستنجاء فلا يبعد ان يكون واردا في مقام بيان انّ الوضوء الواجب انّما لازالة الخبث ورفع الحدث مع انّ قوله ثمّ توضّأ مرّتين مرّتين في بيان مقام الوضوء للفرض لا يخلو عن البأس ومع ذلك فالاولى بل الاحوط الرجوع الى الاستصحاب المذكور ويجب غسل مخرج الغائط مع تلوّث ظاهره بالنجاسة لا مطلقا كما يوهمه بعض فروع التنبيه بالماء عند تعيّنه عليه واختياره له حتّى يزول العين والاثر كما في غير الاستنجاء لحسنة ابن المغيرة قلت هل للاستنجاء حدّ قال لا ينقى ما ثمّة وفي بعض النسخ لا حتّى ينقى ما ثمّة ولقوله عم فيما رواه في المعتبر عن الحسين بن ابي العلاء عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرّتين الاولى للازالة والثانية للانقاء بحمل الازالة على ازالة العين والانقاء على ازالة الاثر والرواية وان كانت اجنبية عمّا نحن فيه الّا انّ فيها دلالة على تغاير ازالة العين والانقاء فيظهر منها انّ في المحلّ بعد ازالة العين شيئا يجب ازالته واصطلح عليه جماعة من الاصحاب تبعا للشيخ في المبسوط بالاثر واختلف في حقيقته بعد الاتفاق على وجوب ازالته بالغسل وعدم وجوبها عند الاستنجاء فعن جماعة منهم الشهيد الثاني والفاضل الميسي انّها اجزاء لطيفة عالقة بالمحلّ لا تزول الّا بالماء والحصر في مقابل الاستنجاء على الوجه المتعارف اذ لا ريب في زوالها بالماء تبعا للاخرى وبالاستنجاء مع المبالغة الخارجة عن العادة ومرجع ذلك الى ما عن المحقّق الثاني انّه ما يتخلّف على المحلّ عند التنشيف والمسح وعن بعض انّه اللون وكان مراده اللون الزائل بادنى مبالغة في المسح هو الذي حكي عن المنتهى والنهاية الجزم بوجوب ازالته والّا فمطلق اللون لا يجب ازالته بالنصّ والاجماع وعن بعض انّه الرطوبة المتخلّفة بعد قلع الجرم وردّ بانّه من العين وتوضيح الردّ انّ الرطوبة المجرّدة الموجودة بعد المسح بالاحجار يجب قلعها اجماعا وعند الغسل لا يتميّز رطوبة مجرّدة من الاثر النجاسة عن رطوبة الماء المستعمل في قلع الجرم الّا ان يراد رطوبة حاصلة من ملاقاة ماء الغسل لاجزاء لطيفة من الجرم ممتازة عن رطوبة نفس الماء وتبقى ناشفة عند قلع الجرم بغير الماء وعن بعض انّها النجاسة الحكمية الباقية بعد ازالة العين فيكون اشارة الى تعدّد الغسل لعلّه استفاد ذلك من ذيل رواية ابن ابي العلاء المتقدّمة المشعرة بانّ النظافة في نظر الشارع غير ازالة العين وهذا منتهى غاية الضعف لانّ النجاسة الحكمية بعد زوال العين حكم شرعي وزواله عبارة عن طهارة المحلّ شرعا فكيف يجعل في كلمات الاصحاب حدّا للغسل مع انّ التعدّد في الاستنجاء من الغائط منفيّ اجماعا على ما تقدّم عن المنتهى فكيف يجعل عليه كلام من صرّح بانّه لا حدّ للاستنجاء الّا النقاء وفي كشف الغطاء انّ المراد بالاثر الاجزاء التي لا تحسّ والظاهر انّه اراد عدم الاحساس بالبصر للطافتها وان احسّ بها باللمس والّا فمن اين يعلم بقاؤها وزوالها فيرجع الى التفسير الاول وهو اوضح التفاسير نعم يبقى الكلام في الدليل على وجوب ازالتها فان كان صدق الغائط عليها او عدم صدق النقاء المحدود به الاستنجاء في الرواية السابقة مع وجودها فيها امكان منع الامرين بانّ اللازم من الثاني عدم تحقّق النقاء في الاستنجاء مع اشتراط حصوله فيه اجماعا ومن الاول لكون اجزاء الغائط الموجودة المحسوسة ولو باللمس طاهرة لاتفاق اصحابنا ظاهرا كما يشعر على طهارة المحلّ بعد الاستجمار وهو مخالف للادلّة القطعية الدالّة على نجاسة الغائط عليها ويلزم بجواز النهاية في الغسل الادلّة الغسل الظاهرة بمدّ ضمّ بعضها الى بعض في اذهاب الاثر والتطيب العرفي وهو المراد بالنقاء في حسنة ابن المغيرة ورواية ابن ابي العلاء المتقدّمتين ويؤيّده انّ الواجب في الاستنجاء هو اذهاب الغائط عينا وعينا في موثّقة يونس بن يعقوب المتقدّمة فلو كان الاثر غائطا لزم مخالفة النصّ وكيف كان فلا اشكال في انّه لا اعتبار بالرائحة المجرّدة التي من قبيل العرض الباقي في عمل النجاسة في اليد بلا خلاف لقوله عم في حسنة ابن المغيرة قلت ينقى ما ثمّة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه نعم لو كان الرائحة في الماء تحصل بحصول عين والعين عنه كما يوهمه المحكي عن الشهيد كانت دلّت لو بتمثيله في مقام الرائحة في الماء والمحلّ احكم بالطهارة ويحتمل استصحاب النجاسة واذا تعدّى الغائط المخرج مخرج النجي كما في المبسوط والغنية وكتب الفاضلين والشهيد في الحقوق الثلاثة وحواشي الكتب كما قرّره الشهيد الثاني

وابو

وابو العباس ونسبه في الحدائق الى الاصحاب او الشرع كما في السرائر وهي بحر لبالرازي حلقة الدبر لم يجز في تطهيره الّا الماء اجماعا كما في التذكرة والغنية وفي المعتبر انّه مذهب اهل العلم وعن الانتصار انّه لا خلاف فيه ويكفي ذلك بعد الاصل لانجبار الخبر العامي المروي في المعتبر والمنتهى عن الجمهور عن علي عليه السلام انّكم كنتم تبعرون بعرا واليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار وقوله عم يكفي احدكم ثلاثة احجار اذا لم يتجاوز محلّ العادة والروايتان وان كانتا عاميتين الّا انّ اسنادهما الى الخاصّة بهما كاف في انتظامهما في تلك الاخبار خصوصا مع ما رواه الشيخ قدّه في العدّة عن الصادق عليه السلام اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنّا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام ونبّه الكلّ لكن تقييدهما بحجّيّة من اطلاق اخبار الاستنجاء والاستغناء عن دعوى انصراف تلك الاطلاقات الى صورة عدم التعدّي بل عليه مضافا الى منع الانصراف انّ اللازم من ذلك الاقتصار في الحكم بطهارة ماء الاستنجاء النصّ على هذا المنصرف مع انّ جماعة منهم كالشهيدين وغيرهما صرّحوا انّما بقضية اطلاق غيرهم انّه من عدم الفرق هناك بين صورتي التعدّي وعدمه مستندين في ذلك الى الاطلاق فلا يقال انّ المستند هناك لعلّه الاجماع والانصراف بحاله فيؤخذ به هنا نعم لو بني على طرح الخبرين بناء على ما ذكره صاحب الحدائق من منع انجبار الاخبار العامية او طعن في دلالتهما بان ظاهر الاولى الاستحباب وظاهر الثاني تجاوز محلّ العادة وهو ازيد من المخرج الذي هو مقصد الاجماع تعيّن القول بمقتضى اطلاق اخبار الاستنجاء والحكم بكفاية الاحجار الّا مع التفاحش الخارج عن حدّ الاستنجاء الملتزم معه بنجاسة الماء كما قوّاه جماعة تبعا للمحقّق الاردبيلي وشتّان ما بينه وبين ما يظهر من بعض شرّاح الجعفرية حيث فهم المخرج الحقيقي وجعل الحواشي هي المتعدّى اليها الاعتماد والقول المفصّل في ذلك انّ المتيقّن من مورد الاتّفاق انّما في السرائر من اعتبار تعدّي الشرج الظاهر في التعدّي عنه وهو ازيد من حواشي الدبر كما انّها ازيد من المخرج الحقيقي فلا يترك وصول النجاسة اليه اذا كان ذلك بالخروج وامّا اذا اتّفق ذلك بعده فلا دليل على الرخصة ولهذا استجود في المنتهى ما اشترطه الشافعي من عدم قيام المتخلّي معلّلا بانّ النجاسة تنتقل من مكان الى مكان ولو شكّ في التعدّي فالاصل عدمه واستصحاب النجاسة لا ينظر اليه لورود ذلك الاصل عليه فتأمّل والاحوط الغسل ولو زال المقدار المتعدّي بالماء لم يطهر الباقي بكفاية المتعدّي ثمّ اذا لم يتعدّ فمجموع ما خرج كان مخيّرا بين الماء مع ازالة العين والاثر به وبين الاحجار المزيلة للعين بلا خلاف فتوى ونصّا ففي صحيحة زرارة ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار وفي صحيحته الاخرى جرت السنّة في اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا تغسله وفي مرسلة ابن عيسى جرت السنّة في الاستنجاء بثلاثة احجار ويتبع بالماء وفي رواية بريد بن معوية يجزي من الغائط المسح بالاحجار ولا يجزي من البول الّا الماء وفي موثّقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن التمسّح بالاحجار فقال كان الحسين عليه السلام يتمسّح بالاحجار وفي صحيحة زرارة كان الحسين بن علي عليهما السلام يستنجي بالكرسف ولا يغسل وهذا ومنه يحمل على ترك الغسل مع انّ الماء افضل لما ورد في سبب نزول انّ الله يحبّ التوابين ويحبّ المتطهّرين وانّ الناس كانوا يستنجون بالكرسف والاحجار ثمّ احدث الوضوء وهو خلق كريم مع كون المناسب له عليه السلام الجمع بين الاستنجاء الذي هو كمال لبعض ما تقدّم محمول على بعض الوجوه المرجّحة لترك هذا المستحبّ فظاهر العبارة كغيرها استحباب الجمع مع التعدّي ولا يكاد يظهر مصرّحا بما عثرنا عليه من الاخبار ويمكن الاستدلال عليه بما تقدّم من رواية الجمهور عن علي عليه السلام ويؤيّده انّ الانصاري الذي نزل فيه الآية المذكورة استنجى بالماء بعد الاحجار مع انّه بطنه الظاهر في التعدّي لانّه لم يمكن ترك الاحجار المأمور بها في الاستنجاء قابل مع انّه يكفي في الاستنجاء فتوى الفقيه فكيف فتوى الجمع الكثير واعلم انّ ظاهر الاخبار المتقدّمة انّه لا يجزي اقلّ من ثلاثة احجار وان حصل النقاء بما دونها كما هو صريح المقنعة والسرائر وظاهر المبسوط والكافي والمحكي عن الراسم صريح الفاضلين والشهيدين وغيرهم بل عن جماعة انّه المشهور وفي شرح الجمل القاضي وحدّ الاحجار عندنا ثلاثة لا يقتصر على اقلّ منها ويكفي لهم قبل ظاهر الاخبار المتقدّمة الاصل العدم اطلاقا وحاكم عليه في المقام عدا ما يتراءى من حسنة ابن المغيرة المتقدّمة قلت هل للاستنجاء حدّ قال لا حتّى ينقى ما ثمّة او حتّى ينقى ما ثمّة كما في بعض النسخ قلت ينقى ما ثمّة ويبقى الريح قال الريح لا ينظر اليه وموثّقة يونس بن يعقوب او صحيحته قلت لابي عبد الله عليه السلام الوضوء الذي افترضه الله لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط ويتوضّأ مرّتين مرّتين وفي الاول انّ الظاهر كون مورد السؤال الاستنجاء بالماء لقلّة وجوده بل استعماله في تلك الازمنة المتأخّرة عن زمن الصحابة والتابعين ولانّ النقاء هنا وان كان لغة النظافة التي هي صفة المحلّ لكن اسناده هنا الى ما في المحلّ قرينة على ارادة الازالة وعموم الموصول يقتضي ظهوره في زوال جميع ما في المحلّ حتّى الاثر الذي هو من الاجزاء وذلك لا يكون الّا في الغسل بالماء ولانّ الظاهر انّ الريح المسؤول عنه هو الباقي في المحلّ لشهادة وجوده في اليد والّا فلا يمكن استشمام المحلّ ولا يكون ذلك الّا في الغسل اذ في المسح لا يوجد في اليد شيء ولانّ المراد من النقاء امّا زوال العين وامّا زوال الاثر فعلى الاوّل لا يصحّ تحديد الاستنجاء به وعلى الثاني لا يصحّ تحديد الاستنجاء به فتعيّن ارادة احدهما وليس الّا الاستنجاء بالماء امّا للانقاء على ارادته وان اختلف في ارادة الاعم منهما الّا انّ ارادة خصوص الاستنجاء فقط الاستنجاء في غاية الندرة وامّا الان وجد الريح في المحلّ بعد الاستنجاء لا يعلم الّا من جهة العلم ببقاء الاجزاء اللطيفة فهي اولى بالسؤال عن انّها تفتح في الطهارة ام الّا من الريح وحينئذ فيكون السؤال

عن

عن خصوص الريح قرينة على ارادة الغسل بالماء الذي لا يبقى معه في بعض الاوقات الا الريح بشهادة الريح الموجود في اليد توهم ان النقاء في كل مسح بحسبه فسد لان النقاء الواضح حد اللبس المراد به الطهارة الشرعية كيف وقد جعل في هذا الخبر حدا لها بل المراد به معناه اللغوي اعني النظافة المستعملة عرفا في زوال العين والاثر كما تقدم في رواية ابن ابي العلاء الواردة في غسل الثوب مرتين مرة للازالة ومرة للنقاء واخرى في الاعم من زوال الاثر الصادق مع زوال العين فقط لكن بشرط القرينة مثل نسبته الى الحجر فقط كما في قول الفقهاء اذا لم ينق المخرج بثلاثة احجار وجب الزائد وقد عرفت ان شيئا من المعنيين لا يلائم ارادة العموم من الاستنجاء هذا كله مضافا الى معارضته بما دل على وجوب الثلاثة فيمكن حمل الحسنة على نفي التحديد في الطرف الزائد على الثلاثة اذا لم ينق بها او بحال التحديد في طرف الناقص على ما هو الغالب من عدم النقاء بما دون الثلاثة لكن الانصاف حينئذ ان حمل تلك الاخبار على الغالب من عدم النقاء بما دون الثلاثة اظهر فالعمدة ما عرفت من عدم عموم الرواية للاستنجاء واما رواية يونس بن يعقوب فمورد السؤال فيها الوضوء وهو ظاهر في التطهير بالماء كما يدل عليه الرواية المتقدمة سابقا من ان الناس كانوا يستنجون ثم احدث الوضوء وحينئذ فالمراد اذهاب الغائط بالماء وانما عبر فيه بالاذهاب في الذكر وبالغسل للاستنجاء بذكر التعبير دون الذكر كما لا يخفى ان للاذن في تطهير المخرج هو الاذهاب عينا واثرا دون مجرد الغسل الجامع لبقاء الاثر وللتوسع في العبارة وبالجملة فليس في العدول عن الغسل الى الاذهاب ظهور في ارادة الاذهاب ولو بالاستنجاء ولو بحجر واحد بحيث يزاحم ظهور لفظ الوضوء في ارادة التنظيف بالماء مع ان المزاحمة كافية في سقوط الاستدلال ويحتمل بعيدا ارادة الطهارة من الحدث بقرينة قوله لمن جاء من الغائط الظاهر في الفراغ عن الاستنجاء فيكون ذكر غسل الذكر واذهاب الغائط لا لكن باسبية الجواب عن الوضوء المفروض بقوله ثم توضأ مرتين مرتين فان التعدد في الغسل لا عن واجب اجماعا بل الخلاف في جوازه مع ان ذكر الاستنجاء نظفا لا يخرج الاطلاق عن قابلية الاستدلال لعدم سوق الكلام لبيان تفاصيله نظير قوله اذا فرغت من الاستنجاء فافعل كذا واذا نسيت الاستنجاء فاعد صلوتك في عدم جواز التمسك باطلاق لفظ الاستنجاء في هذا الكلام ومن ذلك يظهر فساد ما وقع من التمسك في المقام باطلاقات الاستنجاء بناء على ما في الصحاح والقاموس من الاشارة الى المعنى المعهود عرفا لهذا اللفظ وهو الغسل بالماء او المسح مطلقا كما في الصحاح او بالحجر كما عن القاموس مع ان اللازم عليه ان يجعل المسح بغير الحجر خارجا عن مسمى الاستنجاء تبعا للقاموس وكذا غسل مخرج البول خارجا عنه لغة فيعلم من ذلك كله انه لا اعتبار بمثل هذه الاطلاقات والتقييدات في كلام اهل اللغة المسوقة للاشارة الى المعنى المعهود او كلام الشارع او الفقهاء المسوق لذلك بل لا يلزم تقييدهم على ذكر الفرد الغالب من باب المثال واطلاقهم على الاشارة الى المعنى المعهود المعلوم تفاصيله من مقام اخر ومما ذكرنا ظهر ضعف القول بعدم التحديد بالثلاثة وكفاية ما يحصل به النقاء كما يحكى عن ظاهر جماعة ممن تقدم على المحقق كابن حمزة وابن زهرة والقاضي وصريح جماعة ممن تأخر عنه كالعلامة في المختلف وصاحبي المدارك والذخيرة وغيرهما وحكاه في السرائر والتذكرة والروض عن المفيد والموجود في المقنعة في باب التيمم قوله فان كان حدثه من الغائط استبراه بثلاثة احجار طاهرة لم تستعمل في ازالة نجاسة قبل ذلك يأخذ منها حجرا فيمسح بها مخرج النجو ثم يلقيه ويأخذ الحجر الثاني فيمسح به الموضع ويلقيه ويمسح بالثالث ولا يجوز له التطهير بحجر واحد انتهى واعلم ان ظاهر المعتبر والمنتهى عدم الفرق بين الحجر وغيره في عدم الاكتفاء بالاقل من ثلث مسحات ولولا ذلك لما تيسر لكفى الاصل في لزوم التعدد فيه بناء على ان المذكور في الاخبار بلفظ الواحد كالكرسف والمدر والعود ونحو ذلك يراد به بيان الجنس وليس في مقام بيان المقدار الكافي نظير قولهم لا يجزي في البول الا الماء ثم ان المناسب لقول المشهور ما تقدم من المفيد ووافقه المصنف فيه بل عن الفاتح وشرحها نسبته الى المشهور من انه يجب امرار كل حجر على موضع النجاسة ليتحقق تكرار المسح المقصود من التثليث والا فلا فرق بين ازالتها في موضع النجو بحجر واحد وبين توزيع الاحجار الثلاثة على اجزاء الموضع خصوصا مع كون ما في كل جزء منه ازيد من مجموع ما على الموضع في الصورة الاولى لكن الانصاف ان هذه مناسبة اعتبارية لا يصح الركون اليها بل يجب متابعة ظاهر النص ولذا جوز كثير ممن قال بوجوب التثليث جواز التوزيع استنادا الى اطلاق النص كما صرح به في الحكم والمسند الشيخ والفاضلان والشهيدان بل عن الذخيرة انه المعروف من مذهب الاصحاب وفي دلالة في المعتبر بعد جمعه بين وجوب التثليث على ما ذكرنا من الابهام والدفع بقوله قلنا لا يتفاوت اذا تسمت الاحجار على المحل جرت مجرى المسحة الواحدة لان المسحة الواحدة لا يتحقق معها التعدد وبالجملة فما اختاره المصنف هنا هو الاقوى للاصل وعدم دلالة قول الظاهر من اخبار التثليث بحكم الغلبة ارادة تكرار المسح على الموضع واما اطلاق النقاء في حسنة ابن المغيرة واذهاب الغائط في موثقة يونس فقد عرفت حاله ويؤيده قوله عليه السلام فيما تقدم من صحيحة زرارة جرت السنة في اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان فان العجان المراد به هنا الدبر ظاهر في مجموعه ثم الظاهر انه لا كيفية في المسحات المكررة نعم ذكر في التذكرة ان الاحوط ان يمسح بكل حجر مجموع الموضع بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى ويمسحها به الى مؤخرها ويديره الى الصفحة اليسرى فيمسحها من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدم الصفحة اليسرى ويفعل به عكس ما ذكرنا ويمسح بالثالث الصفحتين والوسط انتهى ونحوه عن نهايته وعن الاسكافي انه جعل حجرا

للصفحتين وحجرا للمخرج واعلم ان ظاهر خلو الاخبار عن ذكر المبالغة في الاستنجاء بما يزيد عن المعتاد مع انه يكفي مع ازالة العين دون الاثر لان الاثر لا يزول الا بمبالغة تامة خارجة عن المتعارف موهم مع ما فيه من تشريع الاستنجاء للرخصة والتسهيل وظاهر العبارة طهارة المحل كما هو صريح الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وظاهر المفيد فيما تقدم منه والمبسوط حيث ذكر انه لا باس بغسل المخرج بالمايع المضاف بعد الاستنجاء وحكي عن التذكرة لابن سعيد بل ظاهر الفاضلين انحصار الخلاف في الطهارة بعد الاجماع على العفو عن اثر النجاسة في الشافعي وابي حنيفة مستدلين ببقاء اثر النجاسة واستدل الفاضلان فيما تقدم على الطهارة بقوله صلى الله عليه وآله لا تستنجوا بالعظم والروث فانهما لا يطهران وكانه في مقابل العامة والا فالرواية عن طريقنا مضافا الى معارضتها بظاهر قوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين المفسر بالاستنجاء بالماء وكذا قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا فان ظاهر الاطلاق عدم كون الاستنجاء تطهيرا اصلا والاولى الاستدلال بظهور اخبار الباب في كون الاستنجاء مطهرا كالغسل وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة احجار بناء على ان المراد بالطهور الاعم مما يرفع الخبث وكيف كان فاذا لم ينق المخرج عن العين بالثلاثة وجب الزائد حتى ينقى بلا خلاف مضافا الى الاصل بناء على انصراف الاطلاقات الى الغالب من حصول النقاء بها ويؤيده حسنة ابن المغيرة بناء على تسليم ظهورها فيما يعم الاستنجاء وحملها على نفي الحد في طرف الزيادة لمعارضة اخبار الثلاثة الظاهرة في انه لو نقي بدونها اكملها وجوبا وفي انه لا يكفي استعمال الحجر الواحد من ثلث جهات كما تقدم من ظاهر المقنعة وهو ظاهر المبسوط وجمل السيد والكافي والسرائر والمصنف والشهيد الثاني وجماعة لظاهر تلك الاخبار المؤيد بتقييد الاحجار بالابكار في بعض تلك الاخبار بناء على ان المراد تعدد الاحجار في المطلقات وان كان تعدد المسحات الا ان المراد بالبكر الحجر الغير المنفعل بهذا الاستنجاء فيشترط في المسحة الثانية كونه بحجر غير مستعمل في هذا الاستنجاء هذا كله مضافا الى الاصل وعدم الاطلاق على ما عرفت مما عرفتها له خلافا للعلامة وجماعة ممن تأخر عنه مستندين الى اطلاق النقاء واذهاب الغائط في الروايتين السابقتين بعد دعوى ظهور اخبار الثلث في تثليث المسحات بل قطع به في المختلف وجملة من الواضحات حيث قال اي عاقل يفرق بين كونه متصلا ومنفصلا ويشهد له انه يلزم من الاقتصار على ظاهر الاخبار عدم جواز غير الحجر وهو خلاف الاتفاق لكن في الاطلاقات ما عرفت واما اخبار التثليث فهي مشتملة على خصوصيات ولا يلزم من التعدي عن بعضها لاجل تنقيح المناط بنص او اجماع قولي او عملي التعدي عن الباقي بل مدار الاستنباط من النصوص الخاصة في كل باب من ابواب الفقه بل كل مسئلة على الغاء بعض الخصوصيات والاقتصار على بعضها والاجماع هنا منتف لمكان الخلاف بل اشتهاره كما عن بعض الاساطين وان ادعى في الروض اشتهار الخلاف كما انه بين المتاخرين يعني دعوى القطع بالغاء خصوصية التعدد كما تقدم عن المختلف والعهدة على مدعيه فان القطع مع كون الخلاف معروفا في المسئلة بعيد الحصول واما التعدي عن الاحجار الى كل جسم طاهر قالع للنجاسة فهو المشهور بل عليه في الغنية كما عن الخلاف دعوى الاجماع ويشهد له جعل الاصحاب كلا المنع عن الاستنجاء بالعظم والروث والمحترم من قبيل الاستثناء ويؤيده تعليل المنع في بعض الاخبار بما هو كالمانع فهي رواية ليث المرادي سئلته عن استنجاء الرجل بالعظم والبعر والعود فقال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله فان السكوت عن حكم العود وتعليل المنع بما يخص العظم والروث مشعر بوجود المقتضي في الكل ووجود المانع في طعام الجن مع ان الاستنجاء بالمدر والخرق والكرسف منصوص في روايتي زرارة والعود في رواية ليث المتقدمة وقد يتمسك في ذلك تبعا للمبسوط والمعتبر باطلاق النقاء واذهاب الغائط في الروايتين المتقدمتين ومن المعلوم ان الاطلاق فيهما ليس مسوقا لبيان ما به الاستنجاء بل لو سلم لهما اطلاق فانما هو بالنسبة الى مقدار المسح كما يشعر به لفظ الحد وكلمة حتى في بعض نسخ الرواية واعلم انه يشترط فيما يستنجى به امور احدها ما اشار المصنف قده اليه بقوله ولا يستعمل الحجر المستعمل سواء انفعل ام لا كالثاني والثالث المستعمل بعد النقاء كما يقتضيه اطلاق اطلاق جماعة منهم المفيد قده فيما تقدم من عبارته التي جمع فيها بين اشتراط الطهارة وان لا يكون مستعملا في ازالة نجاسة ومنهم ابن حمزة في الوسيلة حيث جعل من التروك الواجبة استعمال الحجر المستعمل والحجر النجس وحينئذ فلا يجدي التطهير في المنفعل لان غاية الامر صيرورته كغير المنفعل ولعل الظاهر الانكار في الرسالة المتقدمة للعضدية بالاصل لكن عن المصابيح انه لو طهر المتنجس بالاستنجاء او غيره جاز استعماله اجماعا ويقرب هذه الدعوى اكتفاء ابن زهرة في محكي جماعة عن هذا الشرط باشتراط الطهارة وهو ايضا ظاهر المبسوط فانه وان اشترط اولا عدم الاستعمال الا انه اطلق فيما بعد ان الحجر المتنجس اذا طهر جاز استعماله ولا يبعد حمل كلام الاولين على ما قبل ازالة النجاسة ولذا جاز لغيره استعماله وصرح المحقق الذي ذكر في شانه انه لسان الفقهاء في المعتبر بان مرادنا بالمنع من الحجر المستعمل الاستنجاء بموضع النجاسة منه اما لو كسر واستعمل المحل الطاهر منه جاز وكذا لو ازيلت النجاسة عنه بغسل او غيره وتبعه في هذا التصريح جل من تأخر عنه كالعلامة والشهيدين في اللمعة وشرحها والمحقق الثاني وابن فهد وغيرهم وما ادعاه في المصابيح من الاجماع قريب جدا فيتم الانكار في الرواية لما رجع الى طهارته السابقة فان ما ازيل تلوثه كغير الملوث ابتداء وان ابيت الا عن ظهوره في غير المستعمل راسا ابينا الاضعف الرواية وعدم صلوحها لتقييد المطلقات فليحمل على ما ذكرنا ولو على جهة التأويل وعلى الاستنجاء هذا

كله بالنسبة الى ما تلوث من الاحجار واما المستعمل منها بعد النقاء تعبدا فالظاهر جواز استعماله غيره له بناء على ان العبرة بالطهارة لا البكارة كما صرح به في التذكرة وهو ظاهر المحقق والشهيد الاولين وصريح الثانيين وكذا استعمال هذا الشخص له في غير هذا التطهير كما صرح به في المقاصد العلية وبنى جوازه في هذا التطهير على وجوب التعدد في الماسح وهو كذلك ايضا بالنسبة الى الحجر المتنجس الذي ازيل نجاسته ايضا واعلم انه لا فرق بين المتنجس بالاستنجاء به والمتنجس بغيره في عدم الجواز الا بعد ازالة النجاسة والظاهر عدم الخلاف فيه مضافا الى الاصل بناء على ما تقدم من عدم الاطلاق وكيف كان يستفاد من فحوى ذلك انه لا يجوز استعمال الاعيان النجسة وعن التذكرة والتحرير والغنية الاجماع عليه ولو قلنا باكتساب النجاسة بنجاسة خارجية اتضح وجه المنع لان ما في المحل يتنجس حينئذ ومن هنا قيل انه لا بد بعده لذلك من الغسل بالماء اما لو تنجس المحل به فلا اشكال في لزوم الماء ولا يجوز الاستجمار بالعظم والروث الطاهرين اتفاقا على الظاهر المصرح به في المعتبر والمنتهى وفي الغنية والروض كما عن جماعة دعوى الاجماع عليه مضافا الى الاخبار الواردة في المسئلة نعم يظهر من العلامة في التذكرة التردد ولعله لعدم ظهور ولا يصلح في رواية ليث المتقدمة في التحريم بل يحتمل الحكم التكليفي اعني الكراهة والفساد وهو لازم التحريم نعم عن الدعائم من انهم عليهم السلام نهوا عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكل طعام ومن مجالس الصدوق ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن الاستنجاء بالروث والرمة يعني العظم البالي ويمكن دعوى انجبار ضعفهما بالشهرة لكن في الفقيه ولا يجوز الاستنجاء بالعظم والروث لان وفد الجان جاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا امتعنا يا رسول الله صلى الله عليه وآله فاعطاهم الروث والعظم فلذلك لا ينبغي ان يستنجى وظاهر ذيله يعارض صدره عن الخلاف وروى سلمان ان رسول الله صلى الله عليه وآله امرنا ان نستنجى بما ليس فيها رجيع ولا عظم ولعل الاتفاقات المستفيضة يصلح لجبر السند بل الدلالة في هذه الاخبار بل هي حجة بالاستقلال ثم ان معقد الاجماعات المتقدمة واكثر الاخبار الروث دون مطلق الرجيع والبعر فينبغي الاقتصار عليه لكن الانصاف انه لا يبعد دعوى ارادة العموم لان السؤال في رواية ليث المتقدمة عن البعر فذكر الروث في الجواب يدل على ان المراد به مطلق الرجيع وتخيل ان عدوله عليه السلام عن مورد السؤال الى الروث دليل على الاختصاص انما يحسن لو كان البعر عاما للروث اما اذا كان ظاهره عرفا مغايرا للروث فهو دليل على ارادة العموم من الروث كما لا يخفى الا ان يقال ان الامر دائر بين ارادة التعميم من البعر وبين ارادته من الروث فيسقط الاستدلال فافهم ويشهد للتعميم الاستدلال في المنتهى بقوله صلى الله عليه وآله من استنجى بعظم او رجيع فهو برئ من محمد صلى الله عليه وآله ولا يجوز الاستنجاء بالمطعوم ايضا اجماعا على ما عن صريح الغنية وظاهر المنتهى لفحوى تعليل الحكم في العظم والروث بانها طعام الجن وبذلك كله يمكن دعوى انجبار ما عن دعائم الاسلام نهوا عليهم السلام عن الاستنجاء بالعظم والبعر وكل طعام فان اخبار هذا الكتاب من المراسيل القابلة للانجبار لكن عن البحار بعد نقل هذا الكتاب واحوال المصنف ان اخبار هذا الكتاب يصلح للتأييد والتأكيد وانكر صاحب الحدائق على هذا الكتاب يفهم من الحكم في المطعوم تحريم استنجاء كل محترم يلزم من الاستنجاء به هتك حرمته وان لم يلزم ذلك من مطلق تنجيسه فان للاستنجاء خصوصية في الاهانة ولا يجزي استعمال الصقيل المزلق عن النجاسة ولا مزيلها ولو استعمل ذلك لم يطهر لعدم قلعه للنجاسة بخلاف الاجسام السابقة فان تحريم استعمالها لا يدل على فساده وفاقا لجماعة بل عن شرح الموجز دعوى الشهرة عليه خلافا للآخرين وعن الغنية الاجماع عليه لو كان مستند التعدي عن الاحجار الى غيرها الاجماع كان المتعين هو

الحكم بالفساد للاصل وعدم الدليل فتامل الثالث في سنن الخلوة وهي مندوبات ومكروهات فالمندوبات امور منها ستر البدن بان يبعد عن الناس (وفي سنن الخلوة) او يدخل بيتا او حفيرة ومنها ارتياد موضع مناسب للبول فانه من فقه الرجل كما في الروايات ومنها تغطية الراس اتفاقا كما عن المعتبر والذكرى وغيرهما ويكفي مثل ذلك في الاستحباب نعم في مرسلة البرقي كان الصادق عليه السلام اذا دخل الخلاء يقنع راسه وارسله في الفقيه ايضا وعن الفقيه ينبغي للرجل اذا دخل الخلاء ان يغطي راسه اقرارا بانه غير مبرئ نفسه من العيوب انتهى وعن المقنعة قد سنه وليغط راسه ان كان مكشوفا ليامن بذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثة الى دماغه وهو سنة من سنن النبي صلى الله عليه وآله وفيه اظهار الحياء من الله لكثرة نعمه على العبد وقلة الشكر منه انتهى وفي بعض الروايات التستر عن الناس ولو بالبعد او دخول بيت ومنها التسمية عند الدخول والخروج لرواية معوية بن عمار اذا دخلت المخرج فقل بسم الله وبالله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم واذا خرجت فقل بسم الله وبالله والحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث واماط عني الاذى وفي مرفوعة سعد بن عبد الله الى الصادق عليه السلام من كثر عليه السهو فليقل اذا دخل المخرج بسم الله وبالله اعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم ومنها تقديم الرجل اليسرى عند الدخول واليمنى عند الخروج عكس المسجد قال في المعتبر لم اجد لهذا حجة غير ان ما ذكره الشيخ وجماعة من الاصحاب حسن وذكر جماعة ان المراد في الصحراء على موضع الجلوس ويحتمل اختصاص الحكم في كلام من ذكره بالبناء بقرينة الدخول والخروج ومنها التسمية عند التكشف للبول وغيره فان الشيطان يغض بصره عنه كما في الرواية ومنها الاعتماد على الرجل اليسرى وفتح اليمنى ومنها الاستبراء من البول على المشهور وعن الغنية والوسيلة الوجوب

وهو ظاهر الاستبصار وهو ضعيف لعدم الدليل ولظاهر الصحيحة اذا انقطعت درة البول وصب الماء وفي كيفية الاستبراء خلاف احوطه ما سيذكره المصنف في باب الجنابة من انه المسحات التسع واصح ما ورد فيه صحيحة ابن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى طرفه ثلث عصرات او ينتره فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول وانما هو من الحبايل والنتر على ما في النهاية جذب فيه جفوة وقوة وربما استظهر من الصحيحة ان المتنجس لا ينجس وعن التذكرة والدروس ذكر النحنح ثلثا بعد المسحات وظاهر الاكثر اختصاص الاستبراء بالرجل كما هو مورد الاخبار وقيل بثبوته للانثى وانها تستبرئ عرضا وعن المنتهى ان الرجل والمرأة سواء ومنها تعجيل الاستنجاء ومنها ان لا يقطع الاستنجاء الا على وتر ومنها الدعاء بالماثور عند الاستنجاء بما رواه عبد الرحمن بن كثير في حكاية وضوء امير المؤمنين عليه السلام قال ثم استنجى وقال اللهم حصن فرجي واعفه واستر عورتي وحرمني على النار وما ارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا كان جالسا للوضوء قال اللهم اذهب عني القذى والاذى واجعلني من المتطهرين وعند الفراغ بما رواه ابو بصير عن احدهما عليهما السلام اذا فرغت فقل الحمد لله الذي عافاني من البلاء واماط عني الاذى ومنها البدئة في الاستنجاء بالمقعدة لموثقة عمار ومنها تقديم اليمنى عند الخروج وقد تقدم التسامح في ماخذه والدعاء بعده بقول امير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني اذاه يا لها نعمة يقولها ثلثا وارسل عن النبي صلى الله عليه وآله انه اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤدي واذا خرج مسح بطنه وقال الحمد لله الذي اخرج عني اذاه وابقى قوته فيا لها من نعمة لا يقدر القادرون قدرها والمراد بالحافظ المؤدي معطي قوتي الماسكة والدافعة واما المكروهات (في مكروهات التخلي) فهي ايضا امور منها الجلوس في الشوارع فعن الخصال بسند معتبر عن امير المؤمنين عليه السلام في جملة حديث قال ولا تبل على المحجة ولا تتغوط عليها وصحيحة عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام اين يتوضأ الغرباء ببلدكم قال يتقي شطوط الانهار والطرق النافذة وتحت الاشجار المثمرة ومواضع اللعن قيل له واي موضع اللعن قال ابواب الدور ومنه يستفاد كراهة الجلوس في المشارع وتحت الاشجار المثمرة وفي بعض الروايات عبر بمساقط الثمار وفي النبوي برواية السكوني تحت شجرة فيها ثمرتها وظاهره الاختصاص بما فيه الثمرة بالفعل وهو اخص من الاولين نعم في المحكي عن العلل عن الباقر عليه السلام ان لله عز وجل ملائكة موكلين بنبات الارض من شجر ونخل فليس من شجرة ونخلة الا ومعها من الله عز وجل ملك يحفظها وما كان فيها ولولا ان فيها من يمنعها لاكلتها السباع وهوام الارض اذا كان فيها ثمرها وانما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يضرب خلاءه تحت شجرة او نخلة قد اثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها ولذلك تكون الشجرة والنخلة انسا اذا كان فيه حمله لان الملائكة تحضره الا ان الجمع بين الكل لا مانع منه فلا وجه للتقييد مع ضعف المقيد واعلم ان مواطن النزال وشبهها يمكن ان يستفاد حكمه من مواضع اللعن المنصوص عليه في تلك الصحيحة بناء على ان تفسيرها فيه بابواب الدور تمثيل لها كما يظهر عن جماعة مضافا الى التصريح به في مرفوعة الكافي عن مولينا ابي الحسن عليه السلام وهو غلام صغير لابي حنيفة حين سئله عن ان اين يضع الغريب ببلدكم اجتنب افنية المساجد وشطوط الانهار ومساقط الثمار ومنازل النزال ولا تستقبل القبلة ببول ولا غائط وارفع ثوبك وضع حيث شئت ومنها التخلي على القبور ومنها استقبال الشمس والقمر للمرسل لا تستقبل الشمس ولا القمر وظاهره الاستقبال بمقاديم البدن الا انه في رواية السكوني نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وعليه فلو انحرف عن القبلة بيسيره ومال الفرج عن حاله مقابلا للنيرين كان مكروها ولو عكس فالظاهر ايضا ثبوت الكراهة ايضا لان اصل الذكر باق على الاستقبال وقد تقدم في استقبال القبلة بعبارة للوجيز وشرحه قصد الاستقبال بالفرج مع ان المدبر حينئذ ايضا مستقبل لهما الا ان يخص الحكم بمخرج البول ثم الاستقبال وان صدق على مجرد مقابلة الجهة الا ان الظاهر ارادة استقبال جرم النيرين من غير حائل كما يدل عليه حسنة الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يبولن احدكم وفرجه باد للشمس والقمر يستقبل به وفي حديث المناهي نهى ان يبول الرجل وفرجه باد للشمس او القمر وما عدا الاول من الاخبار مختص بالبول وظاهر الاكثر كالمصنف فيه التعميم وفي مرسلة الفقيه لا تستقبل الهلال ولا تستدبره وعن نهاية العلامة التصريح بعدم كراهة الاستدبار ومنها استقبال الريح بالبول لرواية عبد الحميد المسئول فيها عن حد الغائط لا تستقبل الريح ولا تستدبرها وصريحها شمول الاستدبار وعدم الاختصاص بالبول بل الاختصاص بالغائط الا اذا اريد من الغائط المسئول عن حده ما اريد من قوله جاء احد منكم من الغائط وكان وجه الكراهة عند من خصه بالاستقبال والبول ما عن الخصال بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام اذا بال احدكم فلا يستقبل ببوله الريح وان الاستقبال مظنة رد البول اليه فيكون مستفادا من وجه كراهة البول في الارض الصلبة المنصوص عليه في رواية ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله اشد الناس توقيا عن البول حتى انه كان اذا اراد البول عمد الى مكان مرتفع من الارض او مكان يكون فيه التراب الكثير كراهة ان ينضح عليه وفي رواية السكوني من فقه الرجل ان يرتاد موضعا لبوله وظاهر الرواية ارتفاع الكراهة بمجرد مكان الرجل عن مصب البول بل بكل علاج يؤمن معه رد البول ويكره البول [illegible]

الحيوان وفي الماء جاريا واشد منه كراهة اذا كان واقفا وعليه يحمل رواية عنبسة عن البول في الماء قال لا باس اذا كان جاريا وصحيحة ابن مسلم لا باس بان يبول الرجل في الماء الجاري وكره ان يبول في الراكد بقرينة مرسلة مسمع نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يبول الرجل في الماء الجاري وقال ان للماء اهلا وعن الخصال بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام لا يبولن الرجل من سطح في الهواء ولا يبولن في ماء جار فان فعل شيئا من ذلك فاصابه شيء فلا يلومن الا نفسه فان للماء اهلا وللهواء اهلا وفي مرسلة الفقيه ان البول في الماء الراكد يورث النسيان ومورد الاخبار كعبارة المصنف البول الا ان التعليل بان للماء اهلا ربما يعمم الحكم للغائط بالفحوى ولعله منشأ الحاق الاصحاب كما حكي عنهم عموما ومنها البول قائما ومنها مس الذكر باليمين عند البول ومنها البول مطمحا به في الهواء ويكره الاكل والشرب حال الكون في بيت الخلاء واستدل عليه بما ارسله في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال دخل عليه السلام الخلاء فوجد لقمة خبز في القذر فغسلها ودفعها الى مملوك معه فقال يكون معك لآكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للمملوك اين اللقمة فقال اكلتها يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال انها ما استقرت في جوف احد الا وجبت له الجنة فانت حر وانا اكره ان استخدم رجلا من اهل الجنة وعن العيون رواية هذه القصة بثلثة اسانيد عن الرضا عليه السلام عن آبائه عن الحسين بن علي عليهما السلام ولعل القضية اتفقت منهما عليهما السلام تمام الرواية على تقدير دلالة تأخير الاكل فيها على ان المانع عن المبادرة وتعجيل هذه المثوبة هو كراهة الاكل في بيت الخلاء وكونه عليه السلام في اثناء التخلي بحيث لا يمكن الخروج والاكل ثم العود وكراهة استصحاب الخبز معه حتى يخرج مختصة بالخبز ولعل للخصوصية مدخلا في كراهة الاكل فلا يتعدى الى كل مأكول فضلا عن الشرب الا ان فتوى الاصحاب بل بعضهم يكفي في الكراهة لكن يشكل مع علم المستند وظهور عدم دلالته ومنها السواك للمضرة المنبه عليها في المرسلة في الفقيه ان السواك في الخلاء يورث البخر ومنها الاستنجاء باليمين لنهي النبي صلى الله عليه وآله عنه في مرسلة يونس وفي رواية السكوني ان الاستنجاء باليمين من الجفاء قال الصدوق قده وروي انه لا باس اذا كانت اليسرى معتلة ومنها الاستنجاء من الغائط او البول اذا لم يكن بالصب باليسار وفيها خاتم عليه اسم الله لرواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من نقش على خاتمه اسم الله فليحوله عن اليد التي يستنجي بها في المتوضأ ورواية الحسين قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل يستنجي وخاتمه في اصبعه ونقشه لا اله الا الله فقال اكره ذلك له فقلت جعلت فداك اوليس رسول الله صلى الله عليه وآله وكل واحد من آبائك عليهم السلام يفعل ذلك وخاتمه في اصبعه قال بلى ولكن اولئك كانوا يتختمون في اليد اليمنى فاتقوا الله وانظروا لانفسكم وفي رواية وهب بن وهب عن ابي عبد الله ع قال كان نقش خاتم ابي العزة لله وكان في يساره ويستنجي بها لكن وهب عامي خبيث بل من اكذب البرية مع امكان حملها كما قيل وان بعد على نزعه عند الاستنجاء ثم الظاهر ان الكراهة انما هي مع الامن من التلويث والا فهو حرام ثم ظاهر خبر الحسين عدم كراهة استصحاب الخاتم المذكور لاطباق النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم على المداومة عليه الا ان في غير واحد من الاخبار كراهة استصحابه ولو مستورا غير مستعمل في موضعه كرواية ابان بن عثمان عن ابي القاسم قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى فقال ما احب ذلك قلت فيكون اسم محمد قال لا باس بل ظاهر بعضها الحرمة كرواية ابي ايوب قلت لابي عبد الله عليه السلام ادخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم الله تعالى قال لا ولا تجامع فيه وعن قرب الاسناد بسنده عن علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن الرجل يجامع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم فيه ذكر الله او شيء من القرآن ايصلح ذلك قال لا وفي رواية عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله تعالى ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى ولا يجامع وهو عليه ولا يدخل المخرج وهو عليه ولعله لذلك عبر الصدوق في الفقيه بقوله قده ولا يجوز للرجل ان يدخل الخلاء ومعه خاتم عليه اسم الله او مصحف فيه القرآن لكن قوله بعد ذلك فان دخل وعليه خاتم عليه اسم الله تعالى فليحوله من يده اليسرى اذا اراد الاستنجاء ظاهر في الكراهة وكيف كان فيشكل الجمع بين هذه الاخبار وبين الخبر المتقدم ولا يحضرني الان وجه جمع ظاهر وعلى اي حال فظاهر الاخبار اختصاص الكراهة بكون الخاتم في اليد فلا يظهر من الاخبار كراهة مطلق الاستصحاب كما عبر في الفقيه وتبعه غيره بل ظاهرها كراهة كونه في محله ثم انه نسب الى المشهور الحاق اسم الانبياء والائمة صلوات الله عليهم باسم الله وهو حسن من حيث الاعتبار الا انه لا دليل عليه من النص بل رواية ابي القاسم المتقدمة ظاهرة في نفي الكراهة وحملها على ما اذا كتب الاسم لا بقصد النبي صلى الله عليه وآله بعيد ومنها الكلام ففي رواية صفوان نهى رسول الله صلى الله عليه وآله ان يجيب الرجل الآخر وهو على الغائط او يكلمه حتى يفرغ وبظاهر النهي عبر الصدوق فقال لا يجوز الكلام في الخلاء لنهي النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك ولكن الظاهر ان اراد الكراهة وعليها يحمل النهي في الخبر ايضا كما يرشد اليه التعليل في رواية ابي بصير لا تتكلم على الخلاء فان من تكلم على الخلاء لم يقض حاجته الا ان يكون تكلمه بذكر الله تعالى لرواية الحلبي لا باس بذكر الله وانت تبول فان ذكر الله حسن على كل حال فلا تسام من ذكر الله وفي صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام مكتوب في التورية التي لم تغير ان موسى على نبينا وآله وعليه السلام سأل ربه فقال الهي تأتي علي مجالس اعزك واجلك ان اذكرك فيها فقال يا موسى ان ذكري حسن على كل حال والظاهر الحاق ذكر النبي صلى الله عليه وآله بذكر الله حكاه او

موضوعا كما يرشد اليه ما سيأتي من كون الاذان ذكر الله فتامل وفي صحيحة الحلبي تقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط في المخرج القرآن قال يقرؤن ما شاؤا والمراد قراءة اي مقدار شاؤا من القرآن او قراءة ما شاؤا من قرآن وغيره كالادعية على كل حال فتخصيصها برواية عمر بن يزيد سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التسبيح في المخرج وقراءة القرآن قال لم يرخص في الكنيف في اكثر من آية الكرسي او يحمد الله او آية وفي رواية الصدوق وآية الحمد لله رب العالمين بعيد بل مستهجن ويمكن حمل الصحيحة على ما لا ينافي الكراهة كما في الجنب والحائض والنفساء والمراد غير الكراهة المصطلحة لان الاذن في صحيحة ابي حمزة لا يراد مجرد الجواز بل المراد المشروعية الثابتة في اصل القراءة المسئول عن ثبوتها في هذه الاحوال ومما علم من الذكر حكاية الاذان ففي الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام يا ابن مسلم لا تدعن ذكر الله على كل حال قال ولو سمعت المنادي ينادي بالاذان وانت على الخلاء فاذكر الله وقل كما يقول المؤذن ونحوه رواية ابي بصير ان سمعت الاذان وانت على الخلاء فقل كما يقول المؤذن ولا تدع ذكر الله في تلك الحال فان ذكر الله حسن على كل حال وظاهر قوله فقل كما يقول المؤذن شموله لحكاية الحيعلات ولهذا طعن بعض على الشهيد الثاني حيث انكر النص في ذلك واستشكل في الاستدلال عليه بعموم ما دل على الذكر لان الحيعلات ليست من الذكر وقال الاولى ان يبدلها بالحولقة لكن الانصاف ان روايتي العلل لا تخلو ظهورهما المذكور من الوهن من حيث علل الحكاية فيهما بانها من ذكر الله ومن المعلوم ان الحيعلات ليست منه والتزام كونها منه فلا يكون التعليل اخص من الحكم حتى يخصصه او يوهن عمومه مخالف للعرف واللغة لكن الانصاف ان ظهور الامر بالحكاية في حكاية الكل اقوى فيحمل التعليل على التغليب او على ان اشتمالها على الذكر مع كونه علا واحدا هو المسوغ للتكلم بغيره ويؤيد ارادة جميع فصول الاذان من غير تبديل رواية سليمان بن عقيل قلت لابي الحسن الاول عليه السلام لاي علة يستحب للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن وان كان على البول والغائط قال لان ذلك يزيد في الرزق فان التعليل المذكور ظاهر في ارادة حكاية جميع فصوله لانها هي التي تزيد في الرزق مع انه لو اختص الحكي بما كان منه ذكرا لم يكن وجه للسؤال عنه وكان الانسب تعليله بذكر الله لانه اصلح لحكم الاستحباب واعم وافيد للمخاطب حيث يستفيد منه عموم رجحان الذكر فعلم ان هذا عنوان غير عنوان ذكر الله ولذا يمكن ان يستدل به على جواز التكلم بكلما يضطر اليه الانسان في امور دينه او دنياه وضابطه كل حاجة يضر فواتها نظير ضرر فوات زيادة الرزق بترك حكاية الاذان ويمكن ان يؤيد الحكم بما تقدم في رواية ابي بصير من جعل حكمة النهي عدم قضاء الحاجة الشاملة للدنيوية فان مثل هذا لا يعارض فوات الحاجة الحاضرة ويؤيده نفي الحرج بناء على جريانه في الحكم الغير الالزامي وان الضرورات تبيح المحظورات العرفية وان لم تبلغ مرتبة حد الوجوب تبيح المكروهات ومنه يعلم ان حال الاضطرار مستثنى من جميع المكروهات

الفصل الثالث في كيفية الوضوء وهي افعاله الواقعة في جواب قول السائل كيف يتوضأ لا ما هو احد الاعراض التسعة والافعال فروض وسنن اما فروضه والمراد بها مطلق الواجب او المستفاد وجوبها من الكتاب ولو عموما كآية الاخلاص وهي خمسة ولم يعد منها المباشرة والترتيب والموالاة لانها قيود مأخوذة في تلك الافعال ليس لها وجود مستقل ممتاز عنها وليست معتبرة في المركب من حيث هو ولذا لم يذكروا هذه الامور في واجبات الصلوة او لانها شروط وهو بصدد الاجزاء لكنه ينتقض بالنية فانها عند المصنف قده اشبه بالشرط بل شرط او لان وجوب ما عداها غير مستفاد من الكتاب وينتقض بالمباشرة فالوجه هو الاول ومنه يظهر ان تخميسها اولى من الزيادة بادخال الترتيب والموالاة كما في النافع والقواعد او زيادة المباشرة كما في الذكرى حيث قال ان واجباته المستفادة من نص الكتاب ثمانية وتكلف في استفادة الترتيب من الكتاب بما لا يخفى على من راجعه وحكي عن الشيخ الاستدلال على الموالاة بافادة الامر للفور وان نصا في الجملة في آخر كل امر وكيف كان فالاوجه ما فعله المصنف قده والامر سهل الاول من الفروض النية وهي واجبة في الوضوء اجماعا محققا ومستفيضا والمحكي عن الاسكافي من الاستحباب محمول على الصورة المخطرة او شاذ مطروح وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى وقوله عليه السلام لا عمل الا بنية والآية ظاهرة في التوحيد ونفي الشرك من وجوه منها لزوم تخصيص العموم باكثر من الباقي وفيها عطف اقامة الصلوة وايتاء الزكوة على العبادة الخالصة عن الشرك وهو التوحيد والحصر اضافي بالنسبة الى العبادة الغير الخالصة عن الشرك وبما ذكرنا فسره جماعة ففي مجمع البيان مخلصين له الدين اي لا يخلطون بعبادته عبادة من سواه وعن البيضاوي اي لا يشركون به وعن النيسابوري تفسيره بالتوحيد وجزم بذلك شيخنا البهائي في الاربعين وكيف كان فلا اشكال في ان الآية لا تدل على اخلاص المأمور به في العبادة ليستفاد منه ان الاصل في كل واجب ان يكون عبادة كما زعمه بعض لينفع فيما نحن فيه وانما يمكن ان يدعى دلالتها على ان العبادة لم يؤمر بها الا على جهة الاخلاص ولهذا استدل الفاضلان في ظاهر المعتبر وصريح المنتهى بها على وجوب الاخلاص في الوضوء المفروغ كونها عبادة لكنه ايضا مبني على كون المراد بالدين الطاعة او الاعم منها ومن العبادة ليدل على وجوب اخلاص عبادة الله عن عبادة الاوثان وطاعته تعالى عن الرياء ونحوه لكن الظاهر بقرينة عطف الصلوة والزكوة ارادة الاخلاص في العبادة

وهو التوحيد فقد حكى الله سبحانه في الآية الشريفة من كتابه عن أهل الكتاب أهم أصول الدين وفروعه ومن تأمل نظائر الآية مما ذكر فيه العبادة على وجه الإخلاص مثل قوله تعالى قل الله أعبد مخلصا له ديني وقوله تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إلى غير ذلك من الآيات ظهر له ما استظهرناه من إرادة التوحيد في مقابل الشرك وأما الأخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة بمعنى ترتب الأثر موجب للتخصيص المخل بالكلام بالهذل إلا أن يراد من النية مطلق قصد الفعل فيراد من الروايات أن الفعل الغير المقصود لا يعد من أعمال الفاعل لأنه صادر بغير قصده وإرادته فإن من أكرم رجلا لا بقصد أنه زيد لم يكن إكرام زيد بهذا العنوان من أفعاله الاختيارية فالعمل عمل من حيث العنوان المقصود دون غيره من العناوين الغير المقصودة لكن هذا المقدار لا ينفع فيما نحن فيه لأن إناطة بدليل وجوب كون الوضوء بعنوانه الخاص عملا اختياريا للمكلف لم لا يكتفى كغسل الثوب بحصوله من المكلف ولو من دون قصد لعنوانه بأن يقصد الفعل بعنوان آخر فيتبعه حصول هذا العنوان من دون قصد فدعوى بقاء هذه الأخبار على ظواهرها من إرادة الحقيقة والتمسك بها لما نحن فيه خطاء فاحش مع أن إرادة ظاهرها يشبه الأخبار عن الواضحات مع أن في بعض تلك الروايات ما يمنع عن ذلك مثل قوله عليه السلام لا قول إلا بعمل ولا عمل إلا بنية ولا نية إلا بإصابة السنة وفي آخر لا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة فالأظهر في هذه الأخبار حمل النبويين منها على إرادة نفي الجزاء أعني لا أعمال إلا بحسب النية فالعمل لا يكون عملا للعبد يكتب له أو عليه ويحسب بنية فإذا لم يكن له نية فيه لم يكتب أصلا وإذا نوى كتب على حسب ما نواه حسنا أو سيئا وأما قوله لا عمل إلا بنية فالظاهر منه إلا إرادة العمل الصالح وهي إرادة المنبعثة عن اعتقاد النفع فيه ثم النية لغة وعرفا وشرعا إرادة الشيء والعزم عليه والقصد إليه ففي الصحاح نويت كذا إذا عزمت عليه وقد تضاف الإرادة إلى محل الفعل المراد كما يقال أراد فلان ثيابه أي أراد الثوب ومنه ما في المنتهى أنه يقال نواك الله بخير أي قصدك وهي مقارنة للمراد تارة ومنفصلة عنه أخرى بأن يكون متقيدا بأمر مترقب كما إذا أراد السفر غدا وقد يدعى صيرورة النية حقيقة في إرادة الفعل الغير المقيد بقيد مترقب فتلزم المقارنة للدخول فيه فيكون النية أخص من الإرادة لكن هذه الدعوى لم يثبت وإن ادعاها غير واحد قال في المبسوط وقت النية عند أول جزء من الصلاة وأما ما يتقدمها فلا اعتبار بها لأنها تكون عزما انتهى وظاهر هذه العبارة مغايرة النية للعزم وعن فخر الدين قده في الإيضاح التصريح بأن النية حقيقة في الإرادة المقارنة وفي الذكرى أن الإرادة المتقدمة عزم لا نية وعن فخر الدين قده أيضا في رسالة النية أنه عرفها المتكلمون بأنها إرادة من الفاعل للفعل مقارنة له والفرق بينه وبين العزم أنه مسبوق بالتردد دونها ولا يصدق على إرادة الله أنها نية فيقال أراد الله ولا يقال نوى الله وعرفها الفقهاء بأنها إرادة إيجاد الفعل المطلوب شرعا على وجهه انتهى وظاهر كلامه عموم تعريف الفقهاء للمقارن وغيره إلا أنه يبينا للمغايرة من حيث المتعلق فقط وحينئذ فيمكن أن يحمل على تحديد النية الصحيحة كأنهم يأخذون شرائط الصحة في تحديد غيرها من العبادات والمعاملات ويحتمل أن يبنى على وضع هذه اللفظ عند الشارع والمتشرعة للصحيحة كغيرها من ألفاظ العبادات بل المعاملات عند جماعة ثم وصف الإرادة بأنها تفعل بالقلب توضيحي إذ لا محل لها غيره ويمكن أن يكون تعريضا على من استحب التلفظ بها كما عن بعض الشافعية أو وجبه ويمكن أن يحترز عن إرادة الله سبحانه فإنها لا تسمى نية وقد تقدم عن المنتهى نواك الله بخير فراجع وتأمل ويمكن أن يكون إشارة إلى أن النية هي الإرادة التفصيلية التي تعد فعلا للقلب وهي التي تجب أولا كما هو صريح المشهور دون الأمر المركوز في الذهن الموجود في الذهن في أثناء العمل وهي التي يعبر عنها المتأخرون بالداعي ويجعلونها النية كما حكي ذلك عن المحقق الأردبيلي وشيخنا البهائي والمحقق صدر الدين الشيرازي والمحقق الخونساري وجماعة ممن تأخر عنهم بل استقر عليه المذهب في هذا العصر وتوضيح محل الخلاف أنه لا خلاف بين العقلاء في أن الفعل الاختياري لا بد وأن يسبقه متصلة به إرادة باعثة عليه منبعثة عن تصوره ومشتملة على شوقه أو دفع مضرة ثم لا فرق بين الجزء الأول من الفعل وما عداه من الأجزاء في كون كل منها حركة اختيارية وفعلا اختياريا كالكل إلا أنه يكفي في اتصاف ما عداه بكونه أمرا اختياريا بقاء مركوزا في الذهن من التصور والقصد التفصيليين المذكورين المتعلقين بمجموع الفعل وإلا وإن شئت فسمه إرادة متصلة تستمر الحركة باستمرارها ولذا قال المحقق الطوسي قده في التجريد والحركة إلى مكان يتبع إرادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من تلك لحصول حركة أخرى فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة إلى آخرها انتهى ثم المراد بأجزاء الفعل إذا كان مربوطا بجامع يحكم العادة النوعية والشخصية مثلا إذا تصور المختار المشي إلى السوق لأجل شراء اللحم فقام للبس ثيابه على نحو القصد المفصل في أول لبسه وأما لبس ثيابه ونعله وفصلا عن أول جزء من المشي فيكفي فيها الأمر المركوز في الذهن وإن ذهل عن هذه الأفعال تفصيلا لكنها أفعال اختيارية صادرة عن قصد اختياري يترتب عليها ما يترتب على الفعل الاختياري لو فرض صدوره من أوله إلى آخره بالقصد والتصور التفصيليين نعم لو لم يكن الحركة اللاحقة مرتبطة بالسابق لم يكتف بقصد المجموع في أول الأمر بعد تصوره من أراد شراء اللحم

ثم زيارة مؤمن لم يكتف في صدق زيارة المؤمن التصور والقصد المتعلقان في أول الشروع بالشراء والزيارة بل لا بد من تجدد الاستقلال أمر للزيارة من تصور وقصد متجددين إذا عرفت هذا فنقول إن من تصور الصلوة مقدماتها من الأذان والإقامة مشتملة على غاية في إطاعة أمر الله سبحانه بها فقام واشتغل بالأذان والإقامة فأذن وأقام وكبر وقرء وركع وسجد ثم لك في الركعة الأخرى فالفرق بين مجموع العمل المصاحب بعضه للتصور والقصد المفصلين وبين الجزء الأول منه والثاني به مقعها بين باقي الأجزاء التي لم يوجد فيها قصد وتصور تفصيلي أصلا في كون كل من الثلثة أمورا اختيارية صادرة عن إرادة واختيار فالخلاف حينئذ في أن النية هي الإرادة التفصيلية المنبعثة عن تصور الفعل وغايته المقارنة لأول الجزء المقصود فعلا فيما عداه وإن كان حكما مستدلا على ما يأتي من تفسير الاستدامة الحكمية فإنها التزم بها ومن ذلك الأمر المركوز في الذهن المعبر عنه في لسان المتأخرين بالداعي إلى الفعل والباعث عليه الذي هو أيضا من قبيل الإرادة كما عرفت من المحقق الطوسي وإن لم يشعر به الفاعل فيكون كل جزء من العمل واقعا عن إرادة مقارنة إما تفصيلية كما في الجزء الأول وإما إجمالية كما فيما عداه وبعبارة أخرى كما يجوز الإرادة عند غسل اليدين في الوضوء ولا يقدح عزوبها عند غسل الوجه بكون العمل الواجب هو الوضوء الذي أوله غسل الوجه وإيقاع النية فلا بأس بتقديم النية عند إحضار الماء للوضوء وأخذ الإبريق للصب ولا يقدح عزوبها عند غسل اليدين ويمكن أن يجعل خلافهم بعد اتفاقهم على كون النية هي الإرادة التفصيلية المتوقفة على الإخطار في أن المعتبر مقارنة تلك الإرادة لنفس المأمور به أو يكفي مقارنتها لما يتعلق به بما يعد معه فعلا واحدا والأظهر في كلماتهم جعل محل الخلاف هو الأول إذا عرفت هذا علمت أن ما نسب إلى المشهور من أن النية هي الصورة المخطرة بالبال وأنها عندهم حديث نفسي ممتد وأنها عندهم مركبة لا بسيطة لا يخلو عن شيء لأن النية عند هؤلاء هي الإرادة المنبعثة عن تصور الفعل وتصور غايته فالصورة المخطرة مقدمة للنية لا نفسها نعم ربما يظهر من بعض كلماتهم أن النية أمر ممتد زماني كما لا يخفى على من راجع ما في الذكرى وغيرها من التعبيرات المذكورة لجزئية النية وشرطيتها وأضعف من ذلك ما ظن إسناده إلى المشهور وذكرهم إليه فيما اختاروه قال في مفتاح الكرامة أظن أن الباعث لهم على ما ذكروه حصر القوى الباطنة في الحواس الخمسة المشهورة فلما حصروا القوى الباطنة المؤثرة في حدوث الأشياء والعلة الغائية الموجبة لها في المخطر بالبال إذ لو لم تكن حاضرة في البال لم يصدر عنها شيء لمكان حصولها في الذهن والمعدوم لا يؤثر وكذا إذا كانت موجودة في الذهن إلا أنها في الحافظة لا في البال لأن الساهي والناسي لتلك الصورة والغافل عن العلة الغائية كيف يصدر عنه معلولها المتوقف عليها فلا بد أن تكون ملحوظة حتى تؤثر ثم قال وليس الأمر كما ذكروه لأنه كثيرا ما لا يكون العلة الغائية والداعي حاضرا في البال بل يكون في أوائل الحافظة أو الخيال ومع ذلك توجد آثارها تامة أشد بدا مثل الصادر عن المخطر بالبال من غير تفاوت أصلا ونحن نشاهد بالعيان أن الفعل الكثير الأجزاء لا يصدر عن المخطر إلا الجزء الأول منه والباقي يحكم الوجودي أو إلى الحافظة بل كثيرا ما يقع مجموع الفعل عنه انتهى ولا يخفى على المتأمل ما فيه فضلا عما أو ارتباطه بمذهب المشهور وأضعف من الكل ما قيل من أن حاصل الفرق بين القول بالداعي والقول بالإخطار أن مرجع الأول إلى إيجاب العلم بالخصوص وقت الفعل بخلاف الثاني فإنه يكتفى بالخصوص من دون علم والتفات وما عسى يظهر من بعضهم من أنه بناء على الداعي يكتفي بوجوده وإن غاب عن ذهنه حال الفعل ولذا لم يفرقوا بين الابتداء والاستدامة مما لا ينبغي الالتفات إليه ويقطع بفساده وكيف يعد مثل هذا الفعل في العرف بمجرد هذا العزم السابق منويا ومقصودا وأما بأن يفرق بينهما أن المراد بالداعي إنما هو العلة الغائية الباعثة للمكلف على إيجاد الفعل في الخارج وهو ليس من النية بناء على تفسيرها بالقصد والإرادة فإطلاق لفظ النية عليها في لسان بعضهم إنما هو بحسب الاصطلاح المتأخر فنقول حينئذ يكتفى بقيام الداعي في المكلف لكن لا بد من حصول الإرادة حين الفعل وإن غفل عن الداعي في ذلك الوقت لكن بحيث لو سئل يقول أفعل هذا لذلك الداعي وبهذا يظهر الثمرة بينه وبين القول بالإخطار ولعله الأولى بناء على أن يجعل المدار بناء على الداعي على ما لا يعد في العقل أنه فعل ساهيا عن القصد فيكفي بذلك انتهى ولم أجد لما ذكره من الفرق بين القولين محصلا وليت شعري هل اعتبر القائل بالإخطار العلم بالخطور أو اعتبر القائل بالداعي الخطور ومتى فرق القائل بالداعي بين غيبة الداعي عن الفعل وغيبة نفس الفعل ثم لم أجد فرقا بين ما ارتضاه أخيرا وجعله الأولى وبين ما ذكره وقطع بفساده أخيرا مع أنه الحق الذي لا محيص عنه ولم يعرف من القائلين بالداعي غيره وإن نطق هذا القائل بفساده أيضا مما سيجيء في مسألة الاستمرار الحكمي كما سيجيء وكيف كان فالأقوى ما اختاره المتأخرون وحاصله أن العبادة لا تتوقف شرعا على أزيد مما تتوقف عليه عقلا إلا أن الغاية فيها هي الإطاعة والتقرب ولعل هذا مذهب كل من أهمل ذكر النية من القدماء اتكالا في اعتبار أصلها على حكم العقل باعتبارها في كل فعل اختياري وفي اعتبار غاية التقرب إلى ما هو اللازم من فرض كونه من العبادات اللازم فيها قصد التعبد والإطاعة ويدل عليه مضافا إلى عدم اعتبار أمر زائد على ما يصدق معه الإطاعة والعبادة جميع ما دل على اعتبار النية في العمل من قوله صلى الله عليه وآله إنما الأعمال بالنيات

وقوله عليه السلام لا عمل الا بالنية وقوله لكل امرئ ما نوى فان ظاهر الكل اعتبار النية في كل جزء من العمل خصوصا مع عده عملا كما في مجموع
الاجزاء الواجبة من الوضوء فان غسل قطعا معتبر بالنسبة بالنية ولا يكون متلبسا بها فعلا اذا قدمت عند غسل اليدين الا اذا جعلنا النية
لتمم من الامر الكونى الذى لا ينافيه الغفلة والذهول التفصيلي ومن هنا اعترفوا بان مقتضى الدليل اعتبار استمرار النية فعلا الى اخر العمل
لعدم اختصاص اعتبار النية بالجزء الاول الا ان تعذر ذلك اوجب الاكتفاء بالاستمرار الحكمي الاتي تفسيره قال الشهيد قدس سره في قواعده قضية
الاصل استحضار النية فعلا في كل جزء من اجزاء العبادة لقيام دليل الكل في الاجزاء لانها عبادة ولكن لما تعذر ذلك في العبادة البعيدة
المسافة وتعسر في القريبة اكتفى بالاستمرار الحكمي انتهى ولولا اعترافهم بذلك امكن ان يوجه اكتفائهم بالاستمرار الحكمي بان لفظ النية في الادلة
المذكورة كلفظ الارادة والقصد ظاهر في القصد التفصيلي الا ان مقتضاها تلبس الفعل بالنية ويكفي في ذلك كون العمل عن نية ولا يعتبر
وجودها في كل جزء منه لكن هذا لا ينفعهم فيما ذكرنا عليهم اذ اللازم حينئذ الاكتفاء بتقدم النية عند مقدمات العمل الخارجة عنه كاحضار
الماء واخذ الابريق للصب اذا تصل معه ان يصح كون الوضوء عن نية ثم انهم اختلفوا في جزئية النية وشرطيتها وذكروا لكل منها وجوها لا اطنها
نافعة في المطلوب والاقوى عقلا ونقلا كونها شرطا اما العقل فلحكمه بتوقف الفعل عليها لا تركيبه منها ومن غيرها واما النقل فلانهم
عرفوا النية كما تقدم سابقا بالارادة المقارنة للعمل الا ان يقال لا نزاع في خروج النية عن حقيقة المنوي وانما الخلاف في العمل الشرعي
المعدود من العبادة هل هو الفعل مع نيته او بشرط كونه منويا لكن التعين مع ذلك كونها شرطا لقوله صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير
وقوله افتتاحها التكبير واما قوله عليه السلام لا عمل الا بنية ونحوه فيحتمل كونه من قبيل لا صلوة الا بطهور وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
والثمرة يظهر في اشتراطها بشروط الصلوة مثل الطهارة والستر والاستقبال والقيام ورده الشهيد بان للمقارنة المعتبرة فيها للتكبير
تنفي هذه وفيه ان المقارنة لا يوجب الا اعتبار هذه الامور في الجزء الاخير منها دون مجموعها الا ان يقال ان النية هي القصد البسيط الآني
في الوجود عن تصور المقصود فهي غير قابلة لان يختلف مع كون اول التكبير في القيام والاستقبال فصلا عن الطهارة والستر هذا كله على
مذهب المشهور واما على ما اختاره المتاخرون فلا اشكال في كونها شرطا هذا حقيقة النية البسيطة في نفسها واما كيفيتها باعتبار
المنوي فهي ان ينوي ايقاع الفعل المتصور ولو اجمالا بجميع قيوده المشخصة له التي لها دخل في تعلق الامر به لاجل الغاية التي بها يكون
العبادة عبادة مامورا بها والحاجة الى تصور الفعل بجميع القيود المذكورة لتصحيح كون تلك الغاية داعية الى الايقاع اذ لو لم يتصوره بجميع
تلك القيود لم يتصور كونه مامورا به لان المتصور حينئذ غير المامور به فلا يتصور كون الداعي اليه تلك الغاية لانها لا تدعو الى غير ما يترتب عليه
والكلام هنا في مقامين احدهما في وجوب ملاحظة بعض القيود المشخصة للفعل والثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب او وجههما في الغاية
بان يوقع الفعل لاجل وجوبه او ندبه قربة الى الله تعالى اما المقام الاول فتوضيحه ان القيود الماخوذة في متعلق الامر على اقسام احدها ما يكون محققا
لنفس العنوان المامور به كما لو كلف بقضاء صلوة نيابة عن زيد فان قصد كون الصلوة عنه مقوم لنفس الموضوع لان الموضوع حقيقة هي النيابة
عن زيد في تدارك ما فات من الفعل بدون قصد النيابة لا يكون نيابة ونحو الامر بضرب اليتيم تاديبا فان الموضوع حقيقة هنا هو التاديب فلو قصد
التشفي او مجرد الايلام كان ظلما والكلام في وجوب قصد مثل هذا القيد الثاني ما يكون مميزا له عن فرد اخر من العنوان كقيد الظهرية في قوله صل
صلوة الظهر وهذا على قسمين لان ذلك المميز اما ماخوذ في العنوان في الادلة الشرعية كقوله صل صلوة الظهر وقوله صل نافلة الفجر و
كغسل الجنابة والجمعة وغير ذلك لما ان لا يكون كذلك كما اذا امر وجوبا بصوم يوم فان صوم يوم يعلم انه في نفسه غير متصف بالوجوب والا لوجب
صوم كل يوم بل الخصوصية ملحوظة فيه مفقودة في الزائد عليه والاول على قسمين احدهما ان يكون الفرد الاخر مامورا به بالفعل كما اذا كان
عليه صلوة مندوبة او منذورة متحدة مع صلوة الظهر والثاني ان يكون الفرد الاخر غير مامور به بالنسبة الى المخاطب كما اذا لم يكن عليه الا صلوة الظهر
اما الاول من القسم الاول فالظاهر الاتفاق على وجوب تعيينه بالقيد الماخوذ فيه اذ بدون ملاحظة القيد لا يقع امتثال الشيء من الامرين لان
الموضوع في كل منهما عنوان مقيد بهذا مضافا الى ما سيجيء في القسم الثاني وهو ما اذا لم يكن الفرد الاخر مامورا به بالفعل كما اذا لم يكن عليه الا صلوة
الظهر فان الظاهر فيه ايضا عدم كفاية القصد الى مطلق الصلوة كما هو المعروف ولم ينقل فيه خلاف حتى من العامة لان مطلق الصلوة ليس
موضوعا للوجوب لانها قد تقع مندوبة ولو بالنسبة الى غير هذا المكلف او بالنسبة الى غير هذا الوقت فالوجوب حقيقة متعلق بالصلوة المقيدة
التي هي المشتملة على المصلحة الوجوبية دون غيرها فهي المامور بها وهي التي تدعو الغاية الحاصلة من فعل المامور به الى فعلها دون فعل مطلق
الصلوة ومما ذكرنا يندفع توهم ان المحوج الى قصد القيد هو اشتراك بين فردين مامورين بهما فطلب التميز لامتثال احد الامرين عن الاخر كما في القسم
الاول اما اذا لم يكن عليه الا صلوة واحدة فلا حاجة الى التميز وحاصل الدفع ان المحوج الى التميز هو لزوم تصور الفعل على الوجه الذي صار

كيفية النية باعتبار المنوي

الصوائم

متعلقا

متعلقا للامر اذ تصوره وقصده على غير ذلك الوجه لا يصح معه كون الداعي الى فعله هو القرب هذا ولكن لا يخفى عليك ان ما اشتمل اليه
في اعتبار التعيين في هذا القسم وسابقه انما يثبت لزوم احضار القيد الماخوذ في العنوان اذا لم يعين موضوع الامر بوجه اخر اما لو تميز بوجه
اخر كما لو كان الاشتراك في القسم الاول بين بين واجب ومستحب فقصد الى الصلوة الواجبة وقصد في القسم الثاني ما وجب عليه بالفعل مع
عدم الالتفات في القسمين الى كونه ظهرا ومع الجهل والترديد بين غيره اغنى ذلك عن استحضار قيد الظهرية قال في الذكرى لو نوى فريضة
الوقت اجزأ عن نية الظهر او العصر لحصول التعيين اذ لا مشارك لها هذا اذا كان في الوقت المختص اما في المشترك فيحتمل المنع لاشتراك الوقت
ووجه الاجزاء ان قضية الترتيب يجعل الوقت مختصا بالاول ولو صلى الظهر ثم نوى فريضة الوقت اجزأ وان كان في المشترك انتهى واما
القسم الثالث وهو ما لم يكن القيد الماخوذ واضحا في موضوع الامر مذكورا مع عنوان المامور به كما اذا امر وجوبا بصلوة ركعتين فيجب ان يعلم اولا انه لا
يتصور منه الا القسم الثاني من القسمين المتصورين في القسم الاول لان اشتغال الذمة في زمان واحد بفعلين مختلفين في نظر الامر متحدين في جميع
الخصوصيات المذكورة في الخطاب المتوجه بكل منهما غير صحيح بان يقول صم يوما ويقول ايضا صم يوما الا انهما ان كانا على وجه الوجوب رجعا الى
قوله صم يومين فلا خلاف في موضوعهما حتى يحتاج كل منهما الى قصد مميزة وان كان احدهما على وجه الوجوب والاخر على وجه الاستحباب فان كانا
مما لا يوجدان الا تدريجا كان الموجود اولا واجبا والاخر مندوبا ففي كل زمان لا يوجد الا تكليف واحد فلا اشتراك للصوم فعلا بين الوجوب
والندب ولان طبيعة صوم اليوم اذا فرضت مطلوبة على وجه لا يرضى بتركه فالمطلوب عليها ليس الا الفرد الواقع اولا اما الواقع ثانيا فهو مرضي الترك
قطعا ولو فرض الفعلان المختلفان بالوجوب والاستحباب مما يمكن ايجادهما دفعة كاعطاء درهم واعطاء درهم اخر رجع الامر الى كون اعطاء الواحد
لا بشرط الزيادة واجبا واعطاء الواحد بشرط الزيادة افضل افراده فيصير كصورة التدريج في اختصاص الزمان الاول بالوجوب والثاني بالاستحباب
فتحصل مما ذكرنا ان اشتراك الفعل في هذا القسم بين الفردين المختلفين اشتراك بالقوة دون الفعل ومنه يظهر ان وصفي الوجوب والندب لا يرفع
الحاجة اليهما في صورة اشتراك ما في ذمة المكلف فعلا بين الواجب والمندوب لما عرفت ان الاشتراك الفعلي انما يكون مع تعدد عنوان كل منهما او احدهما
في الادلة الشرعية بقيد معه يكفي ملاحظة القيد في التميز عن ملاحظة الوجوب والندب كما يكفي ملاحظتهما عن ملاحظة القيد كما عرفت فيما تقدم والحاجة
اليهما انما هي مع اشتراك العبادة بحسب قابليتها في نفسها ولو مع قطع النظر عن هذا المكلف او هذا الوقت بين فردين والشهيد اعتبارهما بل ظاهر الفاضلين
في المعتبر والتذكرة عدم الخلاف فيه الا من بعض العامة حيث حكي في المعتبر عن ابي هريرة خاصة ان نية الظهر يكفي عن نية الفريضة مستندا الى
الظهر لا يكون الا فرضا ثم رده بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الا بالنية وكلما امكن ان يقع على اكثر من وجه واحد افتقر اختصاصه باحد الوجوه الى
النية فينوي الظهر لتتميز عن بقية الصلوة والفريضة لتتميز عن ايقاعها ندبا كمن صلى منفردا ثم ادرك الجماعة وكونها اداء لتتميز عن القضاء انتهى
سبقه الى اعتبار الفريضة في صلوة الظهر للتميز عن المعادة ندبا مع الجماعة في المبسوط وفي التذكرة اما الفريضة والندبية فلا بد من التعرض لهما
عندنا لان الظهر يقع على وجهي الفرض والندب كصلوة الصبي ومن اعادها للجماعة فلا يتخصص لاحدهما الا بالقصد ثم حكى عن ابي حنيفة وابي
هريرة انه يكفي صلوة الظهر عن الفرض لان الظهر لا يكون الا واجبة قال وتقدم بطلانه انتهى لكن هؤلاء الاساطين اكتفوا في المبسوط والشرائع
التحرير بكفاية القربة في صوم رمضان وغايته توجيه ما ذكروه من لزوم التميز عن الفرد المغاير له فالوجه ان لم يكن ذلك في ذمة المكلف ما
اشرنا اليه في اول المسئلة انه يجب ان يتصور المكلف متعلق الامر حتى يكون الداعي له هو القرب الحاصل من فعل المامور به ومن المعلوم ان تصور
صلوة الظهر من حيث هي ليس تصورا للمامور به بل هي مشترك بين ما هو واجب في نظر الشارع كما بالنسبة الى المكلف الذي لم يصل وما هو مندوب
كالصبي المميز ومن صلى منفردا فادرك الجماعة ومن المعلوم ان اختلاف الافراد في الوجوب والندب لا يكون الا لخصوصية موجودة في احدهما مفقودة في
الاخر فالموضوع للوجوب هي صلوة الظهر مع تلك الخصوصية لما لم يكن معلومة بالتفصيل للمكلف وكان وصف الوجوب معرفا لها كان قصد عنوانها في
القصد الى الفعل المتصف بوصف الوجوب نعم لو لم يلتفت المكلف الى اشتراك الفعل بحسب القابلية بين الواجب وغيره او اعتقد عدمها وشك فيه
واستكشف من ظاهر الامر الموجه اليه ان الواجب هو عنوان المامور به كفى قصد العنوان لانه الموضوع في زعم المكلف ومما ذكرنا يظهر ما في كلام
شارح الروضة حيث قال بعد منع ان الوجوب والندب من وجوه الفعل وانما هما من وجوه الامر فلا تفرد الا سند لا لعلي وجوب قصد الوجه بوجوب ايقاع
الفعل على وجهه لانه ان اريد وجوب ايقاع الفعل على وجوهه وصفاته وخواصه التي تعلق الامر بالفعل مقيدا بها فهو مسلم لكن الوجوب والندب ليسا
من ذلك وان اريد ايقاعه على وجوه الامر فغير مسلم بل لا محصل له توضيح ما في هذا الكلام ان الوجوب والندب معرفان لتلك الفرض والخصوصيات
كما اوضحنا الامر نفسه تلك القيود فان قلنا بتصوره المكلف من مطلق صلوة الظهر مختصة بالواجبة بملاحظة هذا الفاعل الخاص والزمان الخاص
فالخصوصيات المشخصة لمتعلق الامر المميزة له عن متعلق الندب موجودة فيه فهي ممتازة في نفسها فلم يتصور المكلف الفعل من حيث [illegible]

الفاعل في خصوص ذلك الزمان تصوله بعنوان وصف الوجوب لان ملاحظة خصوص صنف الفاعل لكونه بالغا غير مؤد للفرض انما هو من ادلة وجوب الفعل على البالغ وندبه على غيره فهو مسبوق بملاحظة وجوب الفعل او ندبه ولو لم يتصوره من حيث صدوره عن خصوص الفاعل لم يتصور الموضوع هذا ولكنك خبير بان غاية ما ثبت من هذا الوجه مضافا الى انتفاضه بصوم اليوم الذي هو من رمضان الذي عرفت اكتفائهم فيه بمجرد القربة مع انه يقع ايضا مستحبا من الصبي والشاك في الهلال وحراما من الحائض والمسافر وجوب القصد الى العنوان المذكور في الخطاب بوصف انه مطلوب بهذا الطلب الشخصي ليكون قصد هذا الوصف المعرف للخصوصيات الماخوذة في موضوع الميزة له عن الفرد المستحب بمنزلة قصدها اما توصيفه بخصوص الوجوب او الندب فلا بل لو قصد خصوص احدهما بخصوص جنس الطلب لكون المكلف عالما بالوجه التفصيلي ذاكرا له فهو الاكفى في احراز موضوع المامور به بوصفه بالطلب الشخصي الموجود واقعا وهذا المقدار لا يفي بما ادعوه في هذا المقام من وجوب استحضار وصف الوجوب او الندب ولو لم يحضره الا باعمال رويته ووجوب استعلامه بالاجتهاد او التقليد كما صرح به العلامة قدس سره في غير واحد من كتبه وهو ظاهر غيره ممن اطلق وجوب قصد الوجه الظاهر في وجوبه المطلق المستلزم لوجوب معرفته من باب المقدمة بل صرحوا بوجوب الجزم في جميع مشخصات النية فلا يجزي المتردد بين الواجب والندب ومما ذكرنا يظهر انه لو نوى الوجوب في المندوب جهلا او بالعكس صح العمل لان المقصود الاصلي اتيان الفعل من حيث انه مطلوب للمولى بالطلب الثابت له واقعا الا انه اعتقد ذلك الطلب على خلاف ما هو عليه فهو كمن قصد الاقتداء بالشخص الحاضر من حيث هو حاضر الا انه اعتقده زيدا فبان عمروا واولى بالصحة ما لو نوى الندب مع الشك في دخول الوقت او الوجوب مع الشك في خروجه لاجل الاستصحاب فبان الخلاف لوجود الامر الشرعي في الظاهر بخلاف الصورة السابقة وصرح في المذكرة بوجوب الاعادة مع التمكن من تحصيل الظن وكذا لو نوى الوجوب او الندب في الثاني عملا بالظن فظهر الخطاء فصرح بالاعادة مع التمكن من العلم ولعلهما مبنيان على عدم جواز الاعتماد على الاستصحاب مع التمكن من الظن وعدم جواز العمل بالظن مع التمكن من العلم والاخير حسن والاول محل تامل وغاية ما يوجد ان جواز العمل بالاستصحاب لا ينافي الاعادة لتقصيره في الفحص كما في الصائم المستصحب الليل وفيه ما فيه هذا مع الجهل بالحكم اما لو تعمد نية الخلاف فالاولى البطلان لكونه تشريعا وما عن المحقق قدس سره من ان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلان الوضوء ولا اضافتها مضرة وما يقوله المتكلمون من ان الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان له حقيقة لكان الناوي مخطئا في نيته ولم يكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب انتهى فكانه محمول على صورة التعمد وتوجيهه على ما ذكرنا من ان حقيقة القصد تعلق بواقع الطلب الشخصي المتعلق بالفعل قال شارح الروضة بعد حكاية هذا عنه ان كلامه في غاية السقوط اذ من اوضح الاشياء ان نية الوجوب فيما ندب الله اليه وعكسها مناقضة ومعاندة له قوله تعالى فكيف لا ينافي القربة ثم قال ويجوز ان يكون مراده ما وقع سهوا او غفلة او خطاء في الاجتهاد ولعله غير الاخير تامل انتهى **اقول** والاظهر في الاخير واضح لان المجتهد مامور بالوجه الظاهري بل هو الوجه حقيقة وتوجيهه فيما عداه على ما ذكرنا نعم صرح في الذكرى بان قصد الخلاف عمدا صحيح على عدم اعتبار قصد الوجه فلو عدل شارح الروضة عن المحقق اليه في الاعتراض كان اولى ولو علم بوجوب الوضوء مع اشتغال ذمته بواجب وندبه بدونه الا انه اعتقد عدم الاشتغال او نسيه فنوى الاستحباب النفسي للوضوء او الغيري لاجل مندوب فان قصده بوصف انه مطلوب بهذا الطلب الموجود فيه فعلا الا انه تدبا لاعتقاده عدم سبب الوجوب فهو كما تقدم في الجهل بالحكم وان قصده بعنوان ذلك المستحب لا عقابا تحقق ذلك العنوان هنا ففي الصحة اشكال وان قلنا بكفاية الوضوء المندوب للدخول في العبادة الواجبة من حيث ان ما نواه غير موجود والموجود غير منوي قال في البيان ولو نوى مشغول الذمة بواجب الندب لم يجز وكذا العكس وقيل يصح العكس لانه يؤكد الندب انتهى وكلامه يحتمل الجهل بالحكم والموضوع وكذا الاشكال فيما لو نوى التجديد فبان واجبا الا ان الصحة هنا لا تخلو عن بعد مما ذكرنا ايضا يظهر انه لو شك في الحدث بعد اليقين بالطهارة فتوضأ احتياطا فان كشف كونه محدثا اجزأت طهارته اذ المقصود من الاحتياط فعل ما احتمل وجوبه واقعا فالوجوب على تقدير ثبوته واقعا ملحوظ للمحتاط لكن المصرح به في القواعد والبيان وجامع المقاصد البطلان بناء على اعتبار نية الوجوب في الواجب لما تقدم الثاني في اعتبار ملاحظة الوجوب والندب غاية وهو محكي كثير وفي الروضة في باب الصلوة انه مشهور وان اختلفوا بين من يظهر منه الاقتصار على احدهما غاية كالحلبي في الكافي والعلامة في القواعد والارشاد وابن فهد في الموجز وبين من يظهر منه اعتبار احدهما وصفا ممتزا وغاية كالغنية والوسيلة والسرائر والمنتهى وكل من استدل على اعتبارها بحصول التميز عن المندوب ووجوب ايقاع الفعل على الوجه الذي كلف بايقاعه عليه بناء على دلالة الوجه الاخير على لزوم اعتبار الوجه غاية كما فهمه الشهيدان وشيخه في الذكرى في باب الصلوة الى المتكلمين قال انهم لما اوجبوا ايقاع الواجب لوجوبه او وجه وجوبه جمعوا بين الامرين يعني الوصف والغاية فيقع الظهر الواجب لكونه واجبا انتهى والذي ينبغي ان يقال انه اما ان يراد من الوجوب والندب المجعولين

غاية الشرعيان وهو طلب الشارع على جهة الحتم او عدمه فهو راجع الى جعل الغاية موافقة ارادة الله التي هي عين القربة المجعول له غاية بالاتفاق فالقربة مغنية عنه كما انه مغن عنها ولذا احترز في النهاية عن اتيان الفعل لوجوبه او ندبه او وجههما عن الاتيان به للرياء وطلب الثواب وحكى هذا الاحتراز في الروض عن بعض تحقيقات الشهيد قدس سره وان تامل فيه الحاكي واما ان يراد بهما العقليان الثابتان للافعال في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع كما هو ظاهر اطلاقات المتكلمين مثل قولهم انه يشترط في التكليف زيادة على حسن الفعل يعني عدم الحرج ان يكون فيه صفة بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل يشترط ايضا علم المكلف بصفات الفعل لئلا يامر باجتناب واجب او مندوب الى غير ذلك من موارد استعمال الوجوب والندب وصرح الشيخ ايضا في مواضع من العدة قال في اثبات النسخ ما لفظه ان الشيء لا يجب بايجاب موجب وانما يجب بصفة هو عليها يقتضي وجوب ذلك الشيء وانما يدل ايجاب الحكيم على ان له صفة الوجوب لا بان يصير واجبا بايجابه لان ايجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري في القبح مجرى ايجاب الظلم والقبيح ثم اخذ في الاستدلال على كون وجه الوجوب في السمعيات كونها الطافا ومصالح ويظهر منه هذا ايضا في مسئلة ان الامر للوجوب وغيرها وكيف كان فلا دليل على اعتبار هذا المعنى في الغاية كيف واكثر العوام بل بعض الخواص يعتقدون عدم وجوب كون الفعل الواجب واجبا عقليا بل يكفي في التكليف حسنه ولا يتوقف على حسن المكلف به الذي يجب وجوده فيه هو خصوصيته مرجحة لو قوعه في حيز التكليف الابتدائي بان كان تحسن التكليف مشروطا بتعلقه بهذا الفعل وبعبارة اخرى تكون المصلحة في التكليف بهذا الفعل دون غيره والحاصل انه ليس علينا في العبادات الا انقياد الفعل بجميع قيوده الداخلة في تعلق الامر به القصد الى فعله طاعة لله وهذا انما يحصل على مذهب العدلية والاشاعرة المنكرين للوجوب العقلي والزائد على ذلك الذي يختص تحققه بمذهب العدلية لا دليل على اعتباره مع ان ظاهر من اعتبر الوجوب والندب في النية انه اراد بهما الشرعيين دون العقليين ولذا فسر في جامع المقاصد وشراح الروضة وجه الوجوب والندب بما هو سبب ايجاب الشارع او ندبه نعم اسند الالم على المطلب بما نسب الى العدلية وصرح به بعضهم كالمحقق الطوسي من انه يشترط في استحقاق الثواب على الواجب والمندوب الاتيان به لوجوبه او ندبه او وجههما مع ان ظاهرهم ارادة العقليين وربما يوهم ارادة المستدلين ايضهما وعلى اي حال فجعل الوجوب الشرعي غاية موافقة ارادة الشارع وجعل الوجوب العقلي كذلك راجعا الى اعتبار القربة باحد معانيها لم يدل عليه دليل وما اشتهر عن العدلية يمكن منع دلالته على اشتراط جعل الوجوب غاية وان ادعاه الشهيدان في الذكرى والروض بل مرادهم ملاحظته على جهة التوصيف بان ياتي بالواجب من حيث انه واجب عقلي لبطلان غرض الشارع حيث ان غرضه حمل العباد على الواجبات في العقل من حيث انفسها كالعدل ونحوه او لتقربهما فيما هو واجب في نفسه كالواجبات السمعية التي اشتهر انها الطاف في الواجبات العقلية فالموضوع في الواجب الشرعي هو الواجب العقلي والموضوع للواجب العقلي هو وجهه المقتضي له فاللطف موضوع للوجوب العقلي فاذا قصد المكلف باتيانه وجه الوجوب فقد قصد الموضوع الحقيقي واذا قصد الوجوب العقلي فقصد ما هو لازم مساو للموضوع وبالجملة فالمظنون كل الظن ارادة المتكلمين ملاحظة الوجوب والندب العقليين او وجههما في اتيان ما امر به لوثوقه على عنوانه الذي امر به في الحقيقة فاين هذا من جعل الوجوب الشرعي غاية كالقربة حتى انه حكى الشهيدان عن بعض الاشكال في عبارة النية وهي افعل كذا لوجوبه قربة الى الله من حيث اشتمالها على غايتين بلا عاطف فيقضي عنه بوجوه منها ان الوجوب غاية للفعل والقربة غاية للفعل المعني بالوجوب ومنها التزام تجويز ترك العطف في مثل ذلك كما سمع عن بعضهم ومنها غير ذلك ثم ان المراد من وجه الوجوب والندب كما ذكره جامع المقاصد وشارح الروضة علة شرع الحكم والسبب الباعث عليه وحكى الثاني عن الشهيد في رسالة ان المتكلمين فيه على اربعة اقوال الاول انه لا وجه له الا الامر وهو مذهب الاشاعرة الثاني انه اللطف في الواجبات والمندوبات العقلية الثالث انه الشكر قال وهو راجع الى اللطف لكنه لا في التكليف العقلي مطلقا بل في نوع منه وهو الشكر الرابع انه وجود المصلحة في الفعل والمفسدة في الترك ثم حكى عن الشهيد في تلك الرسالة موافقة ما في الغنية من ان الوجه في وجوب الوضوء استباحة الصلوة والاولى ان لا يقصد من ربه قصد وجه الوجوب الا الوجه الواقعي المعلوم عند الله للوجوب والندب انه ليس على الوجوه المذكورة دليل يطمئن ثم قوله تعالى اقم الصلوة ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر مما يدل على تعليل الوجوب باللطف ويؤيده قوله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة ويمكن الفصل بين فعل العبادات وترك المحرمات وتوجيه الاول باللطف والثاني بدفع المفسدة وكان هذا اظهر من الكتاب والسنة الواردة في بيان علة شرع الواجبات وقد تلخص مما ذكرنا انه لا يعتبر شيء في الوضوء على جهة الغاية الا القربة التي هي اعلى الغايات واشرفها لمن يطيع الله لتحصيل الفوائد والغايات والا فالانسان الكامل لا يقصد بطاعته القربة من حيث انها فائدة عائدة اليه بل الباعث له اهلية المطاع للاطاعة فيريد التقرب اليه لانه محبوب عنده فلا داعي له على الفعل الا القيام بما يستحقه المطاع من حيث انه لا من حيث احسانه اليه ونحن من يقصد بطاعته اداء بعض ما يستحقه الله عليه من الشكر ولا يقصد بها عود فائدة اليه ولو اراد من شكره مزيد النعم او دوام الموجود خرج عن غاية الشكر ودونه

الغاية

من يقصد مجرد الرفعة والتقرب عنده فلا شيء احب اليه منه وهذا اول مراتب الطالبين بالطاعة تحصيل الفوائد لانفسهم ودونه من يطلب بطاعته التقصي عن البعد من الله وهاتان الفائدتان حاصلتان من الاعاض عن الجزاء ودونهما من يطلب ما يبذل على العمل ودونه من يقصد بها التقرب لدخول الجنة لان تركها البعد الموجب لدخول النار وحيث ان التقرب في الصورتين الاخيرتين غير مقصود لذاته بل لاجل التوصل الى اللذات النفسانية او دفع المنافرات فيحتمل بعدم صحة العبادة فيهما قال في القواعد اما نية الثواب والعقاب فقد قطع اكثر الاصحاب بفساد العبادة بقصدهما وعن اجوبة المسائل المهنائية للعلامة قدس سره اتفقت العدلية على ان من فعل فعلا لطلب الثواب او لخوف العقاب لا يستحق بذلك ثوابا والاصل في ذلك ان من فعل فعلا ليجلب نفعا او يدفع به ضررا فانه لا يستحق المدح على ذلك والابيات المذكورتان في السؤال اعني قوله تعالى لمثل هذا فليعمل العاملون وقوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون لا دلالة فيهما على كون غرضهم لفعل مثل ذلك انتهى وعن الرازي في تفسيره الكبير اتفاق المتكلمين على عدم صحة هذه العبادة وما ابعد ما بين هذا القول وتفسير ابن زهرة للقربة بانها طلب المنزلة الرفيعة عند غسل ثوبه وعن الحلبي من انه يستحب للمصلي ان يرجو بفعلها مزيد الثواب والنجاة من العقاب وكيف كان فهو ضعيف ولذا نسبه في الذكرى الى توهم قوم لان الفقه الثابت من ادلة وجوب الاطاعة والعبادة هو ان يكون الفعل لاجل امر الله سبحانه واما ايجاد الفعل بهذا الداعي فربما يكون لداع آخر فانه لا يشترط في صدق الاطاعة ان لا يكون الغرض منها شيئا آخر ويشهد له صدق المطيع على الخدام والعبيد القائمين بالخدمة ولا دليل على اعتبار ازيد من ذلك ثم المدح على هذا النحو من الاطاعة ثابت اذ فرق ليس هذا الشخص الى من لا يعتني بثواب الله ولا يبالي بعقابه لضعف اعتقاده بهما او لغلبة شهوته على عقله القاطع بوجوب تحمل الكلفة العاجلة لدفع المضرة العظيمة وان كانت اجلة فضلا عما لو كان في تلك الكلفة مع ذلك منفعة عظيمة اجلة فالانصاف ان من يطيع لرجاء الثواب او لخوف العقاب او لهما معا يحصل له من جهة رجائه وخوفه منزلة عند الله يكون اليهما معراج الراجين والخائفين فقد تحقق من الشخص المفروض عنوان الاطاعة وحصل له التقرب وان لم يكن التقرب مقصودا له بالذات كما عرفت من ان نفس العمل رجاء او خائفا مقرب وان كان الداعي الى فعله هو الخوف فالعامل لاجل الخوف مستحق للثواب لقربه وان لم يقصد بعمله حصول الثواب فان من عظم السلطان خوفا يستحق ما يستحقه الطامعون وليس هذا الا لاستحقاق المدح ولذا مدح الله الراجين والخائفين فما ذكره العلامة في اجوبة المسائل من ان هذا الشخص لا يستحق جوادا حوالة الاثر بوصف تحصيل اليقين وكونه مطمئنا بما وعد الله خائفا مما اوعد غير مغرور بملاذ الدنيا ولا ريب في استحقاق هذا الشخص للمدح والثواب نعم من خاف لم يرد بعمله دفع الخوف لم يرد بعمله جلب المرجو بل عمل لله ورجى الدفع والجلب من تفضله لا بمجازاته كان اعلى مرتبة من ذلك ولا ينبغي دعواها الا لمن ادعاها بقوله صلوات الله عليه ما عبدتك خوفا من نارك ولا طمعا في جنتك ولكن وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك والمراد انى وان كنت طامعا خائفا لكني لا اريد بعبادتي جلب المرجو ولا دفع المخوف هذا كله مضافا الى الايات والاخبار الواردة في بيان ثواب الطاعات وعقاب العاصي والامر بتحصيل ثواب الله ودفع العقاب مضافا الى ما دل على ان العبادة على ثلثة عبادة الاجراء وعبادة العبيد وعبادة الاحرار وهي افضل فان التفضيل يدل على صحة الاولين وملخص الكلام ان الثابت من ادلة وجوب التعبد فيما ثبت كونها عبادة هو لزوم صدق الاطاعة او حصول غرض الشارع من الامر بهذه العبادات وهو التقرب والاول مستلزم للثاني لما ذكرنا من ان المطيع بعمله يترجح داعي الامر على داعي الهوى والاعتناء بوعد الشارع ووعيده قرب فيكفي تحقق الثاني وان لم يصدق الاول كما فيمن يفعل الفعل لاجل المصلحة الكافية الداعية الى ايجاب الشارع له اذا كانت مما يتعلق بامر الاخرة لانه يرجع حينئذ الى حصول القرب به وان لم يصدق هنا الاطاعة الا ان الغرض منها حاصل نعم المصلحة الموجودة فيه من قبيل الخواص الراجعة الى الامور الدنيوية كان علم بالتجربة ان صلوة الليل يدر الرزق مع قطع النظر عن امر الشارع لم يصح العمل بها فعلا لذلك نعم لو ترتب تلك الاثار الدنيوية على اطاعة الله عز وجل في مثل صلوة الحاجات التي يتوصل بطاعة الله اليها وليس المقصود هي الحاجات نفسها بل لو قصد الثواب على هذا الوجه يصح وكان الداعي على فعل العبادة مجرد الثواب لا لانه امر به المولى كان العمل فاسدا ولعله مراد من ذكر بطلان العبادة بقصدهما قال في محكي النهاية في باب الصلوة ويجب ايقاع الواجب لوجوبه والمندوب لندبه او لوجههما لا للرياء وطلب الثواب وغيرهما انتهى فيحتمل موافقته من تقدم اليهم الاشارة وما ذكرنا من ارادة الثواب بعنوان مطلق العوض من الله لا من حيث الاطاعة كالاجر على العمل فان الفرق بينه وبين الخادم الذي يخدم لاجل انتظام معاشه واضح فان الاول يطلب العوض بازاء العمل والثاني بازاء الاطاعة ويحتمل انه يعني بالثواب العوض العائد عليه عن المخلوقين من حيث كونه في اعتقادهم من اهل الصلاح الذين امر الله بصلتهم والاحسان اليهم فيكون تفسيرا للرياء ثم ان ظاهر قوله قده لوجوبه او لوجههما ارادة الغاية الاصلية التي هي القربة ولذا احترز بها عن الرياء وطلب الثواب فيتم تاييدا لما قدمنا في الوجوب الغائي من كونه بالمعنى الشرعي راجعا الى قصد القربة ولما ذكرنا من انه يكفي عن قصد الامر قصد الموجب لايجاب الشارع وهل يجب في الوضوء المبيح للصلوة لا مطلق الوضوء لعدم اعتبارها فيه اتفاقا كما ستظهر مع ما ذكر من الوجه والقربة

بنية رفع الحدث كما عن بعض كتب الشيخ او بنية استباحة الصلوة او غيرهما مما اشترط بالطهارة كما هو ظاهر اللمعة تبعا للمحكي في غاية المراد عن السيد او احدهما كما في المبسوط وموضع من الوسيلة والسرائر مدعيا عليه اجماعنا والمعتبر واكثر كتب العلامة والشهيد وفخر الدين في رسالة النية وغيرهم او كلاهما كما هو ظاهر الكافي والغنية وموضع آخر من الوسيلة وحكي عن الاصباح والرازي والمصري والقاضي او لا يجب شيء منها كما هو ظاهر النهاية والمحكي عن البشرى ان لم يقم دليل وحكاه ضمنا عند المصنف قده الاخير وانه لا يجب شيء منهما وعليه جماعة من متاخري المتاخرين للاتفاق على انه لا يجب ان ينوي في الفعل ما عدا مشخصاته وغايته ولا شيء منهما غاية له ولا مشخصا لانهما اثران مترتبان على ايقاع الوضوء بقيوده المشخصة لغاية القربة فالرفع والاباحة من احكام امتثال الامر بالوضوء واتيانه على الوجه الذي امر به لا من الوجوه التي يقع الوضوء عليها حتى يجب اخذه قيدا للفعل ليوقع الفعل المقيد به قربة الى الله فالوضوء المعين الماتي به قربة الى الله رافع للحدث ومبيح للصلوة لا ان الوضوء المعين الرافع للحدث او المبيح للصلوة ماتي به قربة الى الله كيف ولو كان الفعل المعين في نفسه رافعا للحدث او مبيحا للصلوة لم يشترط في صحة الوضوء قصد القربة لان رفع الحدث حينئذ كرفع الخبث يكفي في سقوط الامر مجرد وجوده في الخارج باي غاية كان ومن هنا يظهر فساد الاستدلال على اعتبار احدهما بما دل على وجوب الوضوء من حيث كونه طهورا مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فيجب قصد العنوان المامور به لعدم تحقق الامتثال به بل عرفت سابقا وجوب قصد قيود العنوان فلا بد ان يقصد الى هذه الافعال بعنوان حصول الطهارة ورفع الحدث بها توضيح الفساد انه لو فرض الامر متعلقا بعنوان التطهير اعني رفع الحدث او استباحة الصلوة كان ذلك الامر توصليا قطعا اذ لا يقصد منه الا حصول التطهير في الخارج ولو لم يقصده ولم يشعر به اذ بعد حصوله على اي وجه يسقط الامر جزما فالمامور به بالامر التعبدي المدخل له في العبادات المعتبر فيها قصد القربة هي الافعال التي يصير سببا لحصول التطهير في الخارج بعد اتيانها في الخارج منويا بها بعد تعينها بجميع مشخصاتها التقرب الى الله نعم ونظير الامر بالتطهير كل امر بعنوان امر مترتب على عبادة كاوامر الاطاعة وما في معناها كقول الامر بعد ذمتك مما عليك فان هذه كلها اوامر توصلية لم يقصد بغرض التعبد بمضمونها وانما اريد حصول مضمونها في الخارج فتحصل مما ذكرنا ان الفعل المامور به على جهة التعبد لم يؤخذ فيه رفع الحدث والذي اخذ فيه رفع الحدث لم يؤمر به على جهة العبادة ومن هنا ايضا يظهر ضعف ما استدل به في المعتبر والمنتهى وغيرهما على اعتبار الاستباحة التي يتحقق تارة برفع المانع وهو الحدث واخرى برفع منعه كما في المستحاضة والسلس ونحوهما بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فان الظاهر منه كون ذلك لاجل الصلوة كما يقال اذا لقيت الاسد فخذ سلاحك واذا لقيت الامير فخذ اهبتك فلا بد من ايقاع الافعال لاجل الصلوة اي اباحتها وجه الضعف انه لا يفهم من هذا التعليل في الاية كالامثلة الا من تعليق وجوب الفعل على ارادة القيام الى الصلوة او لاجل وجوب الفعل الا توقف ذلك المراد على ذلك الفعل لان ارادة الشيء لا يكون سببا لمطلوبية فعل قبله الا لارتباط بينهما ومن المعلوم ان الذي يتوقف عليه الصلوة هو ايقاع هذه الافعال المشخصة بجميع قيودها لغاية الاخلاص فكانه قال والله العالم اذا اردتم القيام وجب عليكم من اجل الصلوة هذه الافعال مع النية المشتملة على المميزات والغاية وبعبارة اخرى يجب عليكم لاجل الصلوة الوضوء بجميع شرائطها لا انه يجب عليكم هذه الافعال المقيدة بقيد انها للصلوة على ان يكون قصد كونه للصلوة من مشخصات الفعل لان هذا مما لا يقتضيه سببية الشرط ولا مقتضي لارادته من الكلام غير قضية السببية اضعف من الكل الاستدلال على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله انما لكل امرئ ما نوى فاذا لم ينو رفع الحدث لم يقع والا كان له ما لم ينو وجه الضعف ان معنى قوله صلى الله عليه وآله ان له ما نوى انه يرجع فائدة النية وفائدة هذه الافعال المنوية هي الطهارة ورفع الحدث والفائدة لا يحتاج الى نية الاثر انه اذا نوى استباحة الصلوة يباح له غيرها مما يشترط فيه الطهارة ويكمل له ما يشترط في كماله وان لم يخطر ذلك بباله لم ينف في نية الوضوء امور لا بد من التنبيه عليها الاول مقتضى ما ذكرنا كون الطهارة يعني الرفع او الاستباحة متفرعة على تحقق الوضوء على وجه العبادة والمفروض انه لا يكون عبادة الا بعد الامر المتمكن فيه قصد موافقة ارادة الشارع ولا امر بالوضوء لاجل الصلوة الا على وجه الوجوب الغيري المحض بالمقدمات من حيث انه رافع للمانع وهو الحدث احد المقدمات فتحقق الامر الغيري يتوقف على كونه مقدمة ومقدميته بمعنى رفعه للمانع متوقفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقفة على الامر به فيلزم الدور وبعبارة اخرى ايجاب الوضوء لاجل الصلوة يتوقف على كون الوضوء في نفسه مقدمة لها وهو معنا المتلزم من ان رفع الحدث الذي باعتباره صار الوضوء مقدمة من احكام الاتيان بالوضوء امتثالا للامر فلا بد اما من التزام امر آخر غير الوجوب الغيري فيكون امتثاله محصلا لمقدمية الوضوء فيجب من حيث المقدمية بالوجوب الغيري واما من التزام كون الرفع ملحوظا في الوضوء قبل الامر الغيري فيصير منشأ له لكن الاول خلاف الفرض بانه ... القربة في امره ومن جهة توقف رفع الحدث عليها بل كان رفع الحدث كرفع الخبث من لوازم الفعل وهو مخالف للاجماع ويمكن دفع الاشكال بوجهين احدهما ان الوضوء في نفسه عنوان واقعي راجح في ذاته رافع للحدث بشرط القصد

العنوان او اتيان الفعل من حيث كونه بذلك العنوان في مقدمته مع قطع النظر عن الامر فيؤمر به امرا غيريا ولما كان ذلك العنوان مجهولا لا يمكن القصد اليه وجب القصد اليه اجمالا بالاتيان ذلك الفعل لاجل ارادة الشارع فان ارادته وامره به من حيث ذلك العنوان فالقصد الى موافقة امر الشارع قصد اجمالي الى ذلك العنوان واما حصول التقرب للفاعل فانما باعتبار رجحانه الذاتي الذي لولا الوجوب الغيري لكان مستحبا نفسيا بل هو كذلك مع الوجوب الغيري عند بعض والقول بان الوجوب الغيري لا يصير منشأ للتقرب والاستحباب فعلا غير موجود حتى يترتب عليه مثاله لان المفروض ايقاع الفعل لوجوبه مدفوع بمنع عدم حصول التقرب بالواجب الغيري اذا كان في نفسه عبادة مطلوبة ندبا نظير الصوم الذي يجب مقدمة للاعتكاف المنذور وغاية الامر عدم زيادة ثوابه لاجل هذا الوجوب فانه لا يوجب الثواب ولا يزيله لكن ينبغي الاشكال في التيمم بناء على عدم رجحانه في نفسه فلا منشأ لحصول التقرب فيه فتامل الثاني ان الفعل في نفسه ليست مقدمة فعلية وانما هو يصير مقدمة اذا اتي به على وجه العبادة فاذا اراد الشارع الصلوة المتوقفة على تلك المقدمة الموقوف مقدميتها على الامر وجب الامر به مع نصب الدلالة على وجوب الاتيان به على وجه العبادة بناء على ان وجوب قصد التعبد في الاوامر انما فهم من الخارج لا من نفس الامر فهذا الامر محقق لمقدميته مغن عن امر اخر به بعد صيرورته مقدمة والمسئلة محتاجة الى التامل الثاني حكي في الحدائق عن بعض متاخري المتاخرين ان من ليس من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لا يجوز له الوضوء ولو فعله كان باطلا بل لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى **اقول** الكلام هنا في مقامات الاول لجواز الوضوء بنية الوجوب وعدمه لمن لم يرد فعل الفريضة الثاني جواز الوضوء له مطلقا الثالث انه لو نواها ولم يفعلها فهل ينكشف بذلك بطلان الوضوء ام لا اما المقام الاول فصريح كلام جماعة عدم الاعتبار منهم العلامة في جملة من كتبه كالتذكرة والمنتهى والنهاية والقواعد حيث ذكر ان من ليس عليه واجب فنوى بالوضوء الوجوب وصلى به اعاد الصلوة فان تعددتا يعني الصلوة والطهارة مع تخلل الحدث اعاد الاولى انتهى فان صحة نية الوجوب من دون التفات الى اشتغال ذمته بواجب يقتضي صحته مع الالتفات وان لم يرد الفعل بطريق اولى فتحكي هذا عن ولده فخر الدين فيه بل قيل انه هو الذي نبه والده على ذلك بعد ان افتى بوجوب اعادة الكل نعم نافشها جامع المقاصد وغيره في صحة نية الوجوب مع عدم اعتقاده بل اعتقاده عدمه لكن هذا اجنبي عما نحن فيه وهو ايضا صريح الذكرى قال فيها من عليه موجب فنوى الوجوب في طهارته ما دام كذلك فلو نوى الندب عمدا او غلطا بنى على اعتبار الوجه والحدث يرتفع وان لم يقصد فعل ما عليه من الواجب لان وجوب الوضوء مستقر هنا عند سببه انتهى بل هو ظاهر الشهيد الثاني وجماعة ممن تاخر عنه بل نسب الى المشهور من ان الوضوء في وقت اشتغال الذمة بالواجب لا يكون الا واجبا وعلله في كاشف اللثام بانه لما اشتغلت ذمته بواجب مشروط وجب عليه وان كانت موسعة فكيف ينوي بها الندب وان كان يقصد ايقاع غير مشروط فان معنى الندب انه لا يجب عليه مع انه وجب وليس هذا لكن عليه واجب فيصلي ندبا ان جوزنا التنفل في اوقات الصلوات انتهى لكن يحتمل ان يريد من هذا الكلام مجرد عدم ندب الوضوء في حق من اشتغلت ذمته بواجب مشروط به لا جواز نية الوجوب وان لم يرد الاتيان بذلك المشروط فلعلهم يمنعون من الوضوء مطلقا لمن لم يرد فعل الواجب كما هو ظاهر ما حكاه صاحب الحدائق فيما تقدم فتامل وممن صرح بعدم اعتبار قصد الصلوة في صحة فعل الوضوء الواجب صاحب الحدائق الا ان بعض كلامه ربما يشعر بانه اخطأ محل الكلام فانه بعد ما حكى عن بعض ان من لم يكن من نيته فعل الصلوة بعد الوضوء لم يجز له الوضوء ولو فعله كان باطلا وحكى عن الاصحاب ما يناسب هذا القول وما ينافيه نسب هذا القول الى الضعف والقصور مستندا الى عدم الدليل عليه قال لا يخفى ان الواجب هو الوضوء والصلوة والاتيان باحد الواجبين وان لم يات بالاخر بعده غير مضر بصحته فمن ابن انه لا يجوز له الوضوء وهو مخاطب به وواجب عليه غاية انه يجب عليه الصلوة معه ولكن وجوب الصلوة موسع عليه وحينئذ فلو توضأ اول الوقت لاجل الصلوة في اخره فلا مانع من صحته انتهى ولا يخفى انه لم ينكر احد صحة الوضوء في اول الوقت لاجل ان يصلي في اخره ولا يقبل الانكار وانما الكلام في ان من لم يرد الصلوة الا بوضوء اخر بعد نقض هذا الوضوء لكن اراد الوضوء في اول الوقت لقراءة القران وهو قاصد النوم بعد القراءة ثم القيام الى الصلوة فان الامتثال بالواجب الغيري والاتيان به لاجل الشارع توصلا الى اباحة الصلوة مع عدم قصد التوصل به الى الغير لا يعد اطاعة وموافقة لذلك الامر ولا يصلح لان يكون هذا الفعل اطاعة لذلك الامر الغيري الا ترى انه اذا امر المولى بتحصيل المال لاجل شراء اللحم الواجب عليه فحصل العبد المال لغرض اخر لا دخل له في شراء اللحم لم يعد تحصيله هذا ابداعا لامر المولى ولم يكن ان يبعث عبده وهذا لما قويناه لولا ان كان مؤداه مغاير الاطلاق ما تقدم حكايته في كلام صاحب الحدائق كما لا يخلو عن قوة الا ان يقال بملاحظة ما ذكرنا سابقا ان قصد التقرب في الوضوء انما هو باعتبار رجحانه الذاتي لا باعتبار وجوبه المقدمي فاذا لم يكن هذا الوجوب داعيا اليه لم يقدح ذلك في صحته واتصافه بالوجوب نعم الوجوب يكون ملحوظا فيه على جهة التوصيف لا العلة الغائية فتامل فيما ذكر الاكثر كما عرفت لا يخلو عن وجه وربما استظهر بعض من عاصرناه من كلمات الاصحاب في تقسيم الوضوء الى واجب ومندوب وجعل الواجب ما كان لصلوة

واجبة او طواف واجب كما في عبارة الشرائع والجعفرية او الوضوء للصلوة والطواف المفروضين كما في عبارة الجامع او الذي يؤدى به صلوة مفروضة كما في عبارة المراسم ان مجرد وجوب الغاية لا يؤثر في كون الوضوء المأتي به واجبا ولو لم يوجد لاجل تلك الغاية بل الواجب ما وجد لاجل الغاية الواقعة لكن الظاهر ان قوله في الشرائع ما كان للصلوة اي ما ثبت في الشريعة لاجل الصلوة وبهذا الاعتبار يكون واجبا للغير لا ما تحقق في الخارج من المكلف لاجل الصلوة ويدل على ذلك اطلاق قول كل المحققين فيما بعد ويجب الغسل اذا بقي من طلوع الفجر من يوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب ولصوم المستحاضة حيث لم يقيد بصوم ارادة الجنب والمستحاضة صوم ذلك اليوم هذا مع ان جعل الواجب من الوضوء والغسل هو الفرد الموجود في الخارج المنوي به الصلوة لا ينفك عن القول بوجوب نية استباحة الصلوة والحال ان المحقق في الشرائع قال بعدم وجوب الاستباحة ولا رفع الحدث في الوضوء الواجب واما عبارة الجامع فلم يحضرني حتى انظر فيما قبلها وما بعدها واما عبارة المراسم فهي مسامحة واضحة لان ما يؤدى به الواجب قد يكون واجبا وقد لا يكون وكذا ما يؤدى به المندوب مع ان ظاهر هذه الكلمات معارضة بظهور اكثر كلماتهم في ان وجوب الوضوء لاجل الصلوة وبذلك يكون واجبا للغير ففي المبسوط بعد التقسيم الواجب هو الذي يجب لاستباحة الصلوة او الطواف لا وجه لوجوبه الا هذين ونحوها عبارة وهما صريحان في ان الصلوة غاية لوجوب الوضوء لا ان الوجوب يعرض للوضوء المأتي به لاجل الصلوة فقولهما هو الذي الخ حصر للواجب في قسمين باعتبار غاية الوجوب ونحوهما في جعل الغاية غاية للوجوب عبارات العلامة في كتبه كالقواعد والتحرير والنهاية والارشاد وقد اطال المقام المتقدم قدس الله روحه في حمل عبارتي المبسوط والسرائر وما وافقهما على مطلبه بما لا يخلو عن نظر ومنع مضافا الى ما تقدم في عبارة الشرائع من ان اللازم من جعل الواجب هو الفرد المأتي به لاجل الصلوة هو اعتبار نية الاستباحة في الوضوء الواجب فالمريد به الصلوة لا يكون واجبا ما لم يرد به مع ان الشيخ والحلي وصاحب الجامع والعلامة لا يعتبرون عندهم في الوضوء واجبا كان او مندوبا قصد الاستباحة بل يكتفون عنه برفع الحدث فتامل واما المقام الثاني فاعلم ان بعض متاخري المتاخرين جوز الوضوء بنية الندب في وقت وجوب المشروط به ولكن ظاهر كلمات اكثر من تقدم انه لا يجوز الوضوء بنية الندب لمن عليه وضوء واجب وان لم يقصد الغاية التي تجب لها الطهارة ولازم ذلك ان مثل هذا يقصد الوجوب ويشكل حينئذ بناء على اعتبار الوجوب غاية حيث ان الداعي ليس وجوب الوضوء بل هو جهة الندب الموجودة الآن بل يلتزم بان هذا الذي لا يقصد الاتيان بالواجب المشروط بالطهارة لا يشرع له الوضوء لان الاتيان بغاية الندب غير صحيح لعدم الندب والاتيان به لوجوبه خلاف مقصود الفاعل فالوضوء المندوب عندهم بمنزلة صلوة النافلة لمن عليه فريضة لا يريد الاتيان بها على القول بحرمة التنفل نعم لو اعتقد وجوبه لغاية مندوبة كالتاهب لنفسه فصادف وجوبه الواقعي لاشتغال ذمته بغايته وقع منه الوجوب في محلها كما تقدم من جامع المقاصد او منع اختيارية الوجه الا على وجه التوصيف بان يقصد اتيان هذا الوضوء الواجب عليه لاجل غاية لا يوجبها لها لكن يوقعها لغاية الندب ولا يظن بهم التزامه واما على ما استوجهنا من عدم جواز نية الوجوب الا عند ارادة الواجب المشروط ففي جواز ايقاع الوضوء بنية الندب وجهان مبنيان على جواز اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين في الشيء الواحد والاقوى المنع منه وان جوزناه في غير المقام نظرا الى وحدة حقيقة الوضوء الواجب والمستحب ولذا لا يجوز الاتيان باحدهما عقيب الاخر بناء على ان الوضوء المندوب رافع الحدث فكان مهية رفع الحدث اجتمع فيها جهتا الوجوب والندب نظير اجتماعهما في قتل زيد مثلا وغيره من الامور الغير القابلة للتكرار نعم لو فرضنا الندب وجب رافع كالوضوء للنوم بل مطلق الوضوء للندب ولغاية غير مشروطة برفع الحدث على القول بعدم جواز الدخول به في العبادة جاز اتصافه بالندب لانه فرد مغاير للفرد الواجب فيصير من قبيل صلوة النافلة في وقت الفريضة على القول بجوازها ومن هنا يتجه ابتناء ما ذكروه من عدم كون الوضوء في وقت الواجب المشروط به الا واجبا على اتحاد حقيقة الواجب والمندوب منه حتى يمتنع اتصافه بهما معا وليس بتعدد عنوانه من حيث كونها مقدمة لواجب ومقدمة لمستحب مجوزا لذلك لان المفروض عدم تفاوت العنوانين فيما عنوانا لشخص واحد وعلى ما ذكرنا من عدم كونه مندوبا بالفعل فهل يجوز الاتيان به لمن لا يريد غاية الوجوب موافقة للجهة الندبية الموجودة وعدم استحبابه فعلا ليصح الاتيان به على وجه الندب الاقوى الاول اذ القدر اللازم في الامتثال الموجب لاستحقاق الثواب ملاحظة جهة الطلب الموجودة في الفعل وان كان نفس الطلب المنفصل بتجويز الترك مفقودا لوجود الجهة المانعة من الترك فان فقده على هذا الوجه لا ينافي كونه منشأ لاستحقاق الثواب كما هو واضح بملاحظة طريقة العقلاء في مثل المقام فراجع وهذا الوضوء له حكم المندوب وان كان واجبا لانطباقه على ما امر به وجوبا وليس من باب اسقاط الواجب بالمستحب ولتشر الى بعض ما وجدنا من كلمات المتاخرين من المانعين لما تقدم عن الشهيد الثاني وغيره بل نسب الى المشهور من ان الوضوء لا يكون في وقت العبادة المشروطة به الا واجبا فمنهم صاحب المدارك على ما حكي عنه حيث انه نسب ذلك الى المتاخرين قال ولم يقم دليل على ذلك عندنا ومنهم المحقق المدقق السلطان في حاشية الروضة حيث ذكر عند قول الشهيد لانه في وقت العبادة الواجبة لا يكون الا واجبا ما لفظه فيه نظر لانا لا نسلم انه لا يكون في وقت العبادة الواجبة الا الوضوء الواجب لان من نوى في كل وقت سنية انتهى

وحكي عنه في حاشية اخرى انه قال ان الظ بناء على ما ذكره الشارح على مذهب من يقول ان في وقت العبادة الواجبة لا يصح الاتيان بالمستحب انتهى
ولعرض جمال الدين في حاشية الروضة بان هذا التحقيق ذكره الشارح وغيره في خصوص الوضوء ولو جعل بناء على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء
انتهى وقال بعد حكاية الحاشية الاولى عن السلطان ولا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصلوة فكيف يكون مستحبا ولعل مراده ان
للوضوء في كل وقت غاية يستحب الوضوء لها كالكون على الطهارة ثم يجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها وان وجب ايضا عليه لغاية اخرى
ح فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا في نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغاية والحاصل
انه يقصد الوضوء ندبا للكون على الطهارة لكون الوضوء مندوبا له من غير نظر الى كونه واجبا عليه من جهة اخرى ولا دليل على عدم جواز الوضوء
على هذا الوجه اعلم ان القول بان الوضوء في حال واحد لا يكون واجبا وندبا مشهور بين الاصحاب والظاهر ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد
الندب مع اشتغال الذمة بواجب مشروط به ويتوجه عليه ما اشرنا اليه الان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب والندب في النية
بمعنى وجوب قصد حال الفعل في نفسه مطلقا من غير نظر الى خصوص غاية اذ لا شك في وجوب الوضوء عليه حال الاشتغال بمشروط
به فاذا وجب عليه ولم يقصد ذلك وقصد الندب باعتبار بعض غاياته لم يصح لكن اثبات شرط قصد الوجوب والندب على هذا الوجه دونه
خرط القتاد انتهى ثم حكى عن والده قده في شرح الدروس جواز الوضوء ندبا مع اشتغال ذمته بموجب الوضوء فان جوزنا التداخل كما هو
الظ يكون ذلك كافيا عن الواجب ايضا والا فلا بد من وضوء اخر للواجب انتهى ولا ينبغي ان مبنى كلام والده قده كالسلطان في الحاشية الاولى على
تعدد حقيقة الواجب والمندوب ومبنى كلام المشهور على منع الندب الفعلي ومبنى كلام جمال الدين قده على ما ذكرنا من ملاحظة جهة الندب
فتدبر واما المقام الثالث فاعلم ان ظاهر المشهور انه متى وقع الوضوء الواجب الرافع للحدث المبيح للصلوة يترتب عليه اثره وهو ارتفاع الحدث
مجزا من غير تعلق على تحقق الصلوة بعده فان المقدمة اذا تحققت تحققت واجبة ويترتب عليها احكام الواجب وان لم يحصل ذو المقدمة في الخارج
وقد خالف هنا بعض في المسئلة الفرعية والاصولية في هذا المقام اما في الاولى فقد حكى في الحدائق عمن تقدم عنه انه لا يجوز فعل الوضوء
لمن لم يكن من نيته فعل الصلوة وانه لو كان من نيته فعل الصلوة ولم يفعلها تبين بطلانه انتهى واما في المسئلة الاصولية فقد حكي عن بعض
المعاصرين في حاشيته على المعالم انه ربما يتوهم ان المقدمة انما تتصف بالوجوب اذا تعقبها ذو المقدمة وتوصل بها اليه فاذا لم يحصل ذو المقدمة
لم يكن المقدمة موجودة على صفة الوجوب وقد نقل المحشي الحاكي الا انه نقله بعض اخر من المعاصرين وبالغ فيه في مواضع من كتابه وان عدم
تحقق ذي المقدمة يكشف عن عدم اتصاف المقدمة بالوجوب وقاس المقدمات بلوازم الواجب في انها اذا لاحظها الطالب يوصف التجرد والانفراد
عن الواجب لم يكن مطلوبة له اصلا هذا ولكن الحق ما عليه المشهور في المسئلتين اما المسئلة الفرعية فلامرهم الاتفاق على ان الوضوء بنيته رفع
الحدث او استباحة الصلوة متى وقع على وجه جامعا للشرائط الصحيح ارتفع به الحدث وان لم يتحقق معه الصلوة التي نواها بل مطلق الصلوة ويدل
عليه مضافا الى اصالة عدم اشتراط الصحة بتعقب المشروط قوله ع اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ويحتمل بعيدا استنا
هذا القائل الى ما دل على ان الطهور ثلث الصلوة ونحوه مما دل على كونه بمنزلة الجزء حتى في بطلانه اذا لم يلحقه باقي الاجزاء لكنه كما ترى واما
المسئلة الاصولية فقد تحققت في محلها وان وجوب المقدمة لمقتضى موجود فيها بالفعل غير معلق على حصول ذيها وتوقف الواجب عليها واداء
تركها الى تركه فكلما تحقق في الخارج اختيارا بعد الطلب حصول لداعي الطلب فهو وقعت مطلوبة نعم لصاحب المعالم في مسئلة الضد كلام في وجوب
المقدمة فليراجع وكيف كان فالظاهر ان الوضوء المتوقع للواجب المراد به الاتيان بصلوة او غيرها مما يتوقف عليه يقع رافعا للحدث وان لم يحصل
الفعل بعده الامر الثالث اشتراط نية الرفع عند القائل به لا يتعقل في الوضوء المجامع للحدث الاكبر كوضوء الجنب والحايض ولا في وضوء المتطهر
كالمجدد وهل يختص بالوضوء الذي يراد لاجل الصلوة وشبهها مما يتوقف على الطهارة او يعم مطلق الوضوء الصادر من المحدث بالحدث الاصغر
ولو لغير ما يتوقف على الطهارة كالتلاوة ودخول المساجد ونحوهما فلا يترتب عليها غاياتها بدون نية الرفع ظاهر جماعة من المتأخرين كصاحب المدارك
وغيره هو الاول حيث عنونوا الخلاف في جواز الدخول في الصلوة بالوضوءات المندوبة واستدلالهم على الجواز بدعوى ان مطلق الوضوء المشروع
رافع للحدث والاعتراض على هذا الاستدلال بان المشروعية لا يستلزم رفع الحدث كما في الاغسال المندوبة اذ لو اعتبر في صحتها نية رفع الحدث لم يكن وجه
للخلاف في جواز الدخول بها في الصلوة لان الحدث عندهم معنى واحد اذا ارتفع جاز الصلوة ولم يكن وجه للاستدلال على الجواز بالدعوى
المذكورة ولا للاعتراض عليه بان نية الرفع متحققة بالفرض وهذا هو الظاهر من كلام الحلي في السرائر ايضا حيث قال اجماعنا منعقد على
انه لا يستباح الصلوة الا بنية رفع الحدث او استباحة الصلوة فاما ان توضأ الانسان بنية دخول المساجد او الكون على طهارة
او الاخذ في الحوائج لان الانسان يستحب له في هذه الاحوال الطهارة فلا يرتفع بذلك حدثه ولا يستبيح بذلك الدخول في الصلوة انتهى

ظاهره ان الوضوءات المذكورة مشروعة غير رافعة ويحتمل بعيدا ارادة فساد هذه الوضوءات بهذه النيات وعدم حصول غاياتها الا بنية
رفع الحدث وظاهر جماعة هو الثاني بل يستفاد من جامع المقاصد انه ظاهر كل من اشترط نية الرفع او الاستباحة وانما يكتفي بعضهم بقصد
الغاية المستحب لها الوضوء بدعوى ان قصدها قصد لرفع الحدث قال بعد ذكر الوضوءات المندوبة هل يعتبر في الوضوء لواحد من الامور المذكورة نية
الرفع او الاستباحة لمشروط بالطهارة لتحقق غايته ام يكفي قصد الغاية ينبغي ان يقال بابتناء ذلك على ان نية الطهارة مكملة له هل هي كافية
في رفع الحدث ام لا فان قلنا بالاول كفت الغاية والا فلا بد من احد الامرين وبدونه لا يقع الوضوء صحيحا كما يظهر من كلامهم في نية الوضوء بناء
على اشتراط نية الرفع او الاستباحة ويحتمل الاكتفاء بنية الغاية تمسكا بعموم ولكل امرء ما نوى ويظهر من المصنف في الوضوء للتكفين فانه
استحبه وتردد في جواز الدخول به في الصلوة انتهى اقول ما استظهره من المصنف قده في الوضوء للتكفين من عدم الملازمة بين استحباب الوضوء
وبين عدم ارتفاع الحدث به وعدم جواز الدخول به في الصلوة هو الذي استظهرناه من السرائر وهو الذي اختاره المستظهر في مسئلة الوضوء
لتكفين الميت وجزم به فخر الدين في الايضاح اما ما استظهره من كلامهم فالمراد به اطلاقهم القول باشتراط نية الرفع او الاستباحة في
الوضوء فان ظاهره كونها كسائر الشرائط معتبرة في جميع افراد الوضوء ويؤيده ظواهر كلماتهم الاخر قال في المبسوط في نية الوضوء وكيفيتها
ان ينوي رفع الحدث او استباحة فعل من الافعال التي ليس من شرطها الطهارة لكنها مستحبة مثل قراءة القران طاهرا ودخول المسجد و
غير ذلك لم يرتفع حدثه لان فعله ليس من شرطه الطهارة وحكم الجنب في هذا الباب حكم المحدث سواء الا ان الجنب في بعض ما ذكرناه يشترط الطهارة
مثل دخول المسجد والجلوس فيه فانه ممنوع منه ولا يجوز له الا بعد الغسل وليس كذلك المحدث فاذا نوى الجنب استباحة دخول المسجد والجلوس
فيه ارتفع حدثه واما الاجتياز فيه فحكم الجنب والمحدث فيه سواء انتهى فان بعض الفحول وان فهم منه ان مراده ان الوضوء الذي يتوضأ
للصلوة لا بد من قصد احد الامرين لا مطلق الوضوء لكن هذا مناف لتسويته حكم غسل الجنب مع الوضوء معه فان الغسل للاجتياز في المسجد ان
ارتفع معه الحدث فلا معنى لعدم جواز الدخول في المسجد والجلوس فيه وان لم يرتفع به الحدث وقع فاسدا لانه مشروع غير رافع فالغسل للاجتياز
عنده نظير الوضوء لقراءة القران ولكن قد يقال ان للفروض في كلام الشيخ الوضوء والغسل بنية استباحة ما لا يتوقف على الطهارة
فلعل الفساد من هذه الجهة ولا ريب فيه وفيه ان الظاهر ارادته من الاستباحة مجرد الدخول في القراءة لا احراز جوازه ولذا حكم
الفاضلان في المعتبر والمنتهى والتذكرة بصحة الوضوء والغسل في الفرض الذي ذكره الشيخ وفي الوضوء للكون على الطهارة مستدلين بتحقق
قصد رفع الحدث وتبعهما الشهيد في الذكرى فان هذا الاستدلال بدل منهم على تسليم اعتبار نية الرفع في مطلق الوضوء الا انهم مدعون
تحققها في الفروض المذكورة اقول لا يخفى ان ادلة اشتراط نية رفع الحدث او الاستباحة التي ذكروها لا تدل على اعتبارها في مطلق الوضوء كيف
ولا يعقل في بعض افراده فاذا ورد الامر بالوضوء لاجل غاية فان لم يعلم منه مطلوبيته لاجل مطلوبية رفع الحدث في تلك الغاية فلا دليل على اعتبار
قصد رفع الحدث فيه ثم ان قلنا بان كل وضوء مشروع للمحدث يقتضي رفع الحدث كما سيجيء فيرتفع الحدث وان لم ينوه والا كان من قبيل الاغسال
المندوبة المطلوبة لغاياتها وان علم مطلوبيتها لاجل مطلوبية ارتفاع الحدث في تلك الغاية فان قصد بالوضوء رفع الحدث فلا اشكال في
صحة الوضوء بمعنى ترتب جميع اثاره عليه لارتفاع الحدث كما سيجيء التنبيه عليه في كلام المحقق الثاني وان قصد نفس الغاية فان قصد
جوازها الوضعي بمعنى الصحة او التكليفي بمعنى الاباحة في مقابل الحرمة فهذه النية لغو لجواز الفعل بدون الوضوء فلا يصلح جعله غاية
وان قصد كمال الغاية فقد قصد ما يتوقف على الطهارة فلا فرق بينه وبين صلوة النافلة في توقفهما على الوضوء وان علم ان الامر بالوضوء
في المحدث بالحدث الاصغر لم يوجد له مورد ومما ذكرنا ظهر ان المراد بالصحة المجعولة في القواعد والذكرى ونحوهما محلا للخلاف في الوضوء
كقراءة القران ونحوه ترتب جميع الاثار عليه لارتفاع الحدث به كما اعترف به المحقق الثاني في مسئلة الوضوء لتكفين الميت اذا عرفت هذا فاعلم
لك ان الاقوى ان كل وضوء مندوب يقع من المحدث بالاصغر فهو رافع لحدثه توضيح ذلك ان الوضوءات المندوبة على اقسام منها ما يفعل لغاية يترتب
جوازها على ارتفاع الحدث كصلوة النافلة ومس كتابة القران ندبا ويلحق به الوضوء للتأهب وهذا لا خلاف في ارتفاع الحدث به واستباحة الدخول
به في الصلوة وغيرها وان كان يظهر من صاحب الحدائق وجود الخلاف فيما عدا غير الصلوة من الغايات المتوقفة على الطهارة لكنه غير صحيح كما تقدم
من المبسوط والسرائر ومنها ما يفعل لغايات لا يتوقف على الطهارة وهو على اقسام منها ما يتوقف فضيلة الغاية المقصودة على ارتفاع الحدث كقراءة
القران المجعول له غاية للوضوء ومثله كل عمل مندوب يتوقف فضله على ارتفاع الحدث واولى منه ما كان نفس الغاية فيه ارتفاع الحدث كالكون
على الطهارة ومنها ما لم يثبت توقف الغاية المقصودة فيه الا على نفس الوضوء دون الطهارة بمعنى رفع الحدث كما في السعي الى قضاء الحاجة والنوم
وبعض افعال الحج التي لم يدل الدليل الا على استحباب الوضوء فيها دون عنوان الطهارة بمعنى رفع الحدث فهذا الوضوء غير متحقق على وجه

اليقين لان الظاهر في جميع استحباب الوضوء استحباب الطهارة ورفع الحدث وفيها الوضوء الماتي بها استحبابا عقيب مثل المذي والتقبيل وشبههما مما موادّ
يستحب الوضوء منه ومنها الوضوء الماتي به للتجديد اذا انكشف سبق الحدث ويلحق به الوضوء الماتي به احتياطا ومنها الوضوء الماتي به استحبابا
باعتقاد الحيض فينكشف عدمه وثبوت الحدث الاصغر هذا قسم خامس وهو ما لو نوى المحدث بالاصغر وضوءا مطلقا ذكره الفاضلان والشهيد
الذكرى مقابلا للوضوء للغايات حتى الكون على الطهارة وحكموا فيه بالبطلان ولم يعلم مرادهم منه لو اريد به الوضوء الماتي به لا لغاية ولا
للكون على الطهارة مخرج عن المقسم هو الوضوء المندوب وللكون على هذا الوجه تشريعا محرما ثم الاقسام كلها محل الخلاف وفي المدارك نسب القول
المختار الى المعروف بين الاصحاب بل حكى عن بعض الاجماع وفيه ما لا يخفى على المتتبع فان القول بعدم ارتفاع الحدث بالوضوء لقراءة القران
الذي هو اولى الاقسام الاربعة بالصحة قد اختاره جامع المقاصد بعد ان حكى عن الشيخ والحلي وجماعة وفي الروض ان المشهور عدم كفاية المجدد
اذا ظهر الحاجة اليه بل عرفت من الحلي دعوى الاجماع على عدم كفايته الا ان يحمل كلام المجوزين على الوضوء المندوب المشروع وبعض من يعتد به من شرع
الوضوء لعدم نية رفع الحدث ويكون مراد المانعين اعتبار رفع الحدث في صحة الوضوء المندوب فلا خلاف بينهم ح في جواز الدخول في الصلوة
بالوضوء المندوب الصحيح الا ان خلافهم في الصحة لكن هذا الخلاف ما عرفته سابقا من ان النزاع في ذلك بعد الفراغ عن المشروعية بدون
نية رفع الحدث فافهم وكيف كان فما حكاه في المدارك عن بعض الاصحاب من الاجماع على الصحة فلعل منشاءه عبارة اخرى للحلي في السرائر حيث قال
ويجوز ان يؤدي بالطهارة المندوبة الفرض من الصلوة باجماع اصحابنا انتهى ومن نظر في مساق العبارة المذكورة ولاحظ السرائر ظهر له ولو بقرينة
ما تقدم من دعوى الاجماع على المنع ان مراده بالطهارة المندوبة هي الماتي بها بنية الندب لصلوة النافلة ونحوها والعبارة المذكورة بعينها ذكرها
ابن زهرة في الغنية واستدل عليه ايضا بالاجماع ثم ذكر ان من خالف في ذلك من اصحابنا غير معتد به وربما يجعل هذه الفقرة قرينة على ارادة
مطلق المندوب ونظر الى انه لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز الدخول في الفريضة بالوضوء الماتي به لصلوة النافلة لكن الانصاف ان سياق هو
كلامه فيما ذكرنا اقوى من ظهور هذه الفقرة فلاحظ ونظير اجماع الغنية والسرائر في الايهام المذكور ما في التذكرة والمنتهى ففي الاول يجوز ان
يصلي بوضوء واحد جميع الصلوات فرائضها وسننها ما لم يحدث سواء كان الوضوء فرضا ام نفلا وسواء توضأ للنافلة او للفريضة قبل
وقتها او بعده مع ارتفاع الحدث بلا خلاف فاما بقاء الحدث فقولان سيأتي تحقيقهما انتهى وفي المنتهى ويصلي بوضوء واحد ما شاء من الصلوات
وهو مذهب اهل العلم ولا يخفى ان مساقهما اجنبي عما نحن فيه وكيف كان فالظاهر ان كثيرا من الاصحاب على الخلاف فما استظهره في المدارك فهم انتهى
وان كان الاقوى في النظر ما اختاره قدس سره اما في القسم الاول فلان المفروض توضأ وضوءا نوى به ما يتوقف على ارتفاع الحدث وهي فضيلة
القراءة فلا فرق بينه وبين نية جواز مس كتابة القران واباحة الدخول في الصلوة وبعبارة اخرى استحباب قراءة القران مرفوع الحدث يدل
على استحباب نية رفع الحدث لها فان الوضوء اذا اتى به لكي يحصل الغاية المقصودة منه اعني رفع الحدث وهذا معنى ما في المنتهى تبعا للمعتبر من
انه نوى شيئا من لوازمه صحة الطهارة وهو ايقاع القراءة على وجه الكمال ولا يتحقق الا برفع الحدث فيكون رفع الحدث منويا واعترضه في محكي
بان المفروض نية القراءة لا النية على هذا الوجه المعين اذ لو نواه على هذا الوجه ملاحظا ما ذكر لكان ناويا رفع الحدث فلا يتجه في الصحة
اشكال فعلى هذا الاصح في المتنازع فيه البطلان واليه ذهب الشيخ والحلي وجماعة هذا بناء على اعتبار نية الرفع والاستباحة فعلى القول
بعدم اعتبارها في النية فلا اشكال في الصحة انتهى **اقول** لا يفهم للوضوء بنية قراءة القران معنى غير قصد وقوع القراءة على الوجه الاكمل هو
كون القاري مرتفع الحدث فنية القراءة يرجع الى نية رفع الحدث نعم لو فرض ان مجرد كون القاري متوضئا وان لم يرتفع حدثه مستحب فهو
وان كان خلاف المستفاد من ادلة القراءة والكون على الطهارة مع كونه مستلزما لكون استحباب القراءة مرتفع الحدث اكد فيستحب
الوضوء بنية رفع الحدث الا ان ما ذكره قدس سره من انفكاك نية القراءة عن نية رفع الحدث على هذا الفرض وجه يتجه ايضا ما ذكره في الايضاح
في وجه عدم صحة هذا الوضوء من انه يعني القراءة مثلا غير مستلزم لرفع الحدث لان كل ما كان مستلزما للشيء منع اجتماعه مع نقيضه وهنا
يمكن اجتماعه مع الحدث حتى يكون ناويا غيره او لرفع الحدث هذا ولكن المفروض ان المستفاد من الادلة كون فضيلة القراءة موقوفة على ارتفاع
الحدث ثم الكلام في الفرض المذكور وهو ما اذا ثبت استحباب الوضوء لاجل القراءة وان لم يرتفع حدثه داخل في القسم الثاني والحق فيه ايضا
ارتفاع الحدث به بناء على ان الوضوء المشروع الواقع من المحدث بالاصغر رافع لحدثه لا محالة ويدل على هذا المبنى وجوه الاول ان الامر بالوضوء
في الكتاب والسنة امر مقدمي يفيد وجوبه للغير وقد اشرنا في الامر الاول الى ان اللازم من هذا كون الوضوء في نفسه مقدمة للصلوة رافعا للمانع او
مبيحا هذا منشأ الوجوب وقد اشرنا الى الجمع بين هذا وبين عدم كون الوضوء رافعا لمانع الصلوة الا بعد تعلق الامر به واتيانه امتثالا الا
لذلك الامر لكن المناسب لهذا الاستدلال الوجه الاول من وجهي الجمع المتقدمين فراجع ويؤيد ذلك ما ورد في علة استحباب الوضوء

للصلوة

للصلوة من قول ابي الحسن الرضا عليه السلام وانما امر بالوضوء وبدئ به لان يكون العبد طاهرا اذا قام بين يدي الجبار لما جاءه اياه مطيعا له فيما
امره نقيا من الادناس والنجاسة مع ما فيه من ذهاب الكسل وطرد النعاس بين يدي الجبار فان الرواية ظاهرة بل صريحة في ان رفع الحدث
من قبيل الخاصية المترتبة على ذات الوضوء وهو المنشأ للامر به فثبت ان مهية الوضوء لما كانت رافعة للحدث امر بها لا ان الوضوء الماتي به
لاجل الصلوة الماتي به لاجلها رافع الثاني ان الوضوء مستحب في نفسه وهو رافع للحدث ومبيح للدخول في الصلوة فكلما امر به ندبا لغاية
ترتب عليه ذلك الاثر وهو رفع الحدث مع قابلية المحل الا في مثل الحائض والجنب لان المامور به في الاوامر الغيرية هو المامور به في الامر
النفسي واحتمال التغاير حقيقي للمامور به في الاوامر الغيرية والمامور به في الامر النفسي يدفعه ظواهر الادلة في المقامين فالامر الغيري
المتعلق بالوضوء في الحقيقة امر بتحصيل ذلك الاثر المترتب على فعل الوضوء اما استحباب الوضوء في نفسه فالظاهر انه لا خلاف فيه كما في كشف اللثام
وقد صرح به الحلي والفاضلان والشهيدان وغيرهم ويدل عليه الاخبار الاتية واما انه رافع للحدث فلظهور الادلة الدالة على استحبابه في ذلك
والتطهر مثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فانه يدل على استحباب التطهر في نفسه اما خصوص التطهر من الحدث واما الاعم منه ومن التطهر
من الخبث ومثل قوله عليه السلام الوضوء على الطهر عشر حسنات فتطهروا فان ظاهر الامر الاستحباب النفسي ولا اختصاص له بمورده من وضوء
التجديد ومثل قوله عليه السلام حكاية الحديث القدسي من احدث ولم يتوضأ فقد جفاني ومن توضأ ولم يصل ركعتين فقد جفاني ومن توضأ
وصلى ركعتين ودعاني ولم اجبه فيما سألني من امر دينه ودنياه فقد جفوته ولست برب جاف فان الظاهر من الرواية استحباب التوضي للحدث
لمجرد رفع الحدث لا لاجل صلوة ركعتين فظاهره ان ترك الوضوء جفاء وترك الصلوة جفاء اخر فهما مطلوبان مستقلان لا ان المقصود
من الوضوء الصلوة كما لا يخفى ومثل ما عن الامالي من قوله صلى الله عليه وآله يا انس اكثر من الطهور يزد الله في عمرك وان استطعت ان تكون بالليل والنهار
على طهارة فافعل فانك اذا مت على طهارة مت شهيدا ومنه يظهر جواز الاستدلال بما عن نوادر الراوندي عن امير المؤمنين عليه السلام كان اصحاب رسول الله
اذا بالوا توضؤا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة فان الظاهر بقرينة رواية انس مخافة ادراك ساعة الموت على غير طهارة فيفوتهم ثواب
الشهادة هذا ولكن لا يخفى ان هذا الوجه موقوف على ورود الامر اولا بالتوضي والعلم بترتب الاثر عليه من الخارج اما لو فرض ورود الامر اولا
بالتطهر من الحدث فيدل ذلك على الامر من باب المقدمة بالتوضي فيكشف ذلك عن كون الوضوء في نفسه مقدمة ويترتب عليه الاثر فيرجع هذا
الوجه الى الوجه الاول فتدبر الثالث انا قد بينا عدم اشتراط نية الرفع او الاستباحة في الوضوء وكفاية نية القربة وكلما قلنا بكفاية نية
القربة ارتفع الحدث بالوضوء المندوب لظهور الاجماع المركب وعدم القول بالفصل من جماعة منهم فخر الدين والمحقق الثاني حيث نفيا الاشكال
في صحة الوضوءات المذكورة بناء على كفاية نية القربة وعدم اعتبار نية الرفع او الاستباحة ومنهم الشيخ والحلي في عبارتهما المتقدمتين من المبسوط و
السرائر حيث فرعا عدم ارتفاع الحدث بالوضوءات المذكورة على انعقاد الاجماع على اعتبار نية الرفع او الاستباحة الرابع بعض الاخبار الظاهرة
في هذا المعنى مثل ما يظهر منه اطلاق الطهور على الوضوء بقول مطلق ولازمه ترتب احكام الطهور عليه مثل ما عن الخصال في حديث الاربعمائة
اذا توضأ احدكم فليسم الى ان قال فاذا فرغ من طهوره فقال كذا الخ ومثل ما استدل به صاحب المدارك على هذا المطلب من قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير
اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت دل على النهي عن الوضوء بقصد الوجوب او رفع الحدث عقيب
اليقين بالوضوء من دون تفصيل بين افراد الوضوء المتيقن فدل على كفاية كل وضوء ويمكن ان يقال انه مسوق لبيان كفاية عدم اليقين
بالحدث بعد اليقين بالوضوء بعد الفراغ عن كون الوضوء المتيقن رافعا للحدث فافهم وما استدل به غيره من قوله عليه السلام لا ينقض الوضوء الا حدث
فانه دال على كون الحدث ناقضا للوضوء بقول مطلق ولازم ذلك كون الوضوء ايضا رافعا للحدث اذ لو جامعه لم ينقض به لعدم التنافي ويمكن ان يمنع
الملازمة كما في الاغسال المندوبة الصحيحة مع الحدث الاصغر مع انتقاضه على اقوى القولين واضعف من الكل ما استدل به ثالث من حسنة
زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الرجل يصلي بوضوء واحد صلوة الليل والنهار قال نعم ما لم يحدث وفيه ان السؤال عن صحة ان يصلي بوضوء واحد
ازيد من واحدة بعد الفراغ من جواز صلوة واحدة به والكلام فيما نحن فيه في صحة اصل الصلوة بالوضوءات المذكورة وكيف كان فالعمدة
في اثبات المطلب الوجه الاول ويؤيده الباقي فافهم ومن هذه الوجوه باسرها يعلم الصحة في القسم الثالث وهو الوضوء التجديدي وفاقا للشيخ والمحقق
وجماعة الا ان الاخبار هنا اوضح دلالة مثل ما تقدم من قوله عليه السلام الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا وفي مرسلة سعدان الطهر على الطهر
عشر حسنات فان اطلاق الطهر على الوضوء التجديدي يكشف عن كونه مثل الوضوء الاول في احداثه نظافة باطنية لو صادف الحدث رفعه وتوضيح هذا
المعنى ما ورد من انه نور على نور واطلاق التجديد عليه في النص والفتوى ويؤيده ما نسبه في الذكرى الى ظاهر الاخبار والاصحاب من ان شرعية التجديد
للتدارك منوي به تلك الغاية وتوضيحه انه اذا كان الحكمة في تشريعه تداركه فعلا لو كان المكلف محدثا لعدم الطهارة راسا او لخلل في السابقة

فالكلام

فالمكلف ناو اجمالا لرفع الحدث به لو فرض كونه محدثا ولذلك قال الشيخ بصحته مع اشتراطه لنية الرفع او الاستباحة وطعن عليه الحلي وتعجب منه العلامة واستشكل في غاية المراد بان نية الاستباحة انما تعتبر مع التذكر اما اذا ظن المكلف حصولها فلا فاذا جدد وضوء فصادف حدثا في نفس الامر كان منتفعا كيف وهم يعلمون شرعية التجديد باستدراك ما عساه فات في الاول ومثله استحباب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان تلافيا لما عساه فات من الاغسال الواجبة والاتفاق واقع على اجزائه لو شك نذبا والصدقة بدرهم تمرا تلافيا لما جاز لزومه في الاحرام انتهى لكن هذا التوجيه لا يصلح في مقابل العلامة الذي لا يقول بكفاية الوضوء الاحتياطي المتوجه به التدارك صريحا فضلا عن هذا الوضوء الذي يكون حكمته الاحتياط والتدارك فالاولى ان يقال ان قصد تجديد الوضوء قصد لاحد تلك النظافة التي ذكرنا ان المستفاد من الاخبار كونها من حكمته الاولى فيرتفع لو صادفه نعم التوجيه الذي ذكره في غاية المراد حسن جدا لو قصد بالوضوء التجديدي الاحتياط والتدارك صريحا بان يلتفت الى احتمال الخلل في الطهارة الاولى فتوضأ بداعي التجديد على تقدير عدم الخلل والتدارك على تقدير الخلل فان الظاهر صحة هذه النية كما يستفاد من النصوص الواردة في نظائره التي ذكر الشهيد جملة منها ومن هنا يظهر حكم الوضوء المستحب عقيب المذي واخويه حيث ان الظاهر ان المطلوب بالوضوء فيها تكميل النقص الداخل على الطهارة بسبب هذه الامور والانصاف ان التجديد بملاحظة حكمه اولى برفع الحدث من هذا الوضوء الماتي به لمحض الاحتياط مع كون المكلف محكوما ظاهرا بالطهارة لاستصحابها او شك بعد الفراغ ونحو ذلك فان الاقوى صحته وارتفاع الحدث به لو صادفه وهو اولى بذلك من الوضوء التجديدي ثم ان المحقق في المعتبر ذكر في الوضوء التجديدي ان الوجه فيه الصحة انه نوى بالتابعة الصلوة لانها طهارة شرعية قصد بها فضيلة لا تحصل الا بها وذكر انه لو نوى به وضوءا مطلقا لم يصح قال في الذكرى ان هذا الفرق يشعر بان المجدد عنده قسمان انتهى وقد تقدم عن المحقق في الوضوء للقراءة انه ان نوى وضوءا مطلقا لم يصح فلا بد من التامل في مقصوده ثم ان الكلام في الوضوء المجدد جهة اخرى وهي نية الوجه فان من يعتبر نية الوجه لا بد له بعد القول بصحة هذا الوضوء والاغماض عن اعتبار نية الرفع والاستباحة من التفصيل بين ما اذا اتحد المجدد والمتجدد في الوجه وبين ما اذا اختلفا وكذا الكلام في الوضوء الاحتياطي والاقوى عدم اعتبار ذلك وان قلنا باعتبار نية الوجه يظهر وجهه مما تقدم في نية الوجه واما القسم الرابع وهو وضوء الحائض والجنب اذا ظهر عدم الحدث حال الوضوء فلم يتعرض له الاكثر نعم في البيان ولا يجزي وضوء الحائض ولو ظهر بعد الوضوء انقطاعه والاقوى فيه الصحة بناء على ما يظهر من الاخبار من ان الوضوء حقيقة واحدة له تاثير واحد هي نظافة معنوية فان وجدت محلا قابلا للتاثير اثرت وان لم يكن المحل قابلا فان كان لوجود الاثر قبل الوضوء كما في الوضوء المجدد ثم التاثير يكون بارتفاع الحدث اذا كان اصغر وبتخفيف الحدث الاكبر مطلقا او لبعض الافعال كالنوم والاكل والذكر في اوقات الصلوة فالمؤثر في الحدث بالاصغر والاكبر شيء لكن يختلف اثره باعتبار المحل فاذا نوت كون الحائض في طهر الدم اثر الوضوء اثره نعم من يعتبر نية الوجه او نية الرفع او الاستباحة فيشكل عليه الحكم في الصحة فافهم والمسألة محتاجة الى التامل وانما اطلنا زمام الكلام في هذا المقام لكون المطلب حقيقا بالاهتمام ولما ذكر المصنف اعتبار النية في الوضوء وعدم رفعه الحدث الا بها فطن بحال ازالة الخبث وقال انه لا يعتبر النية بمعنى مطلق القصد فضلا عن قصد التقرب في ازالة النجاسات لان المقصود منها زوال النجاسة وقد علم من الشرع حصوله بمجرد اصابة المطهر للمحل ولو من دون قصد لا شعوري من احد مثل قوله كل شيء يراه المطر فقد طهر وقوله مشيرا الى غدير من الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا وقد طهره وقوله كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر هذا كله مضافا الى اطلاقات الامر بالغسل عن النجاسات فان ظاهر الامر سقوط التكليف باتيان المامور به باي وجه كان نعم قد يقال ان ظاهر تلك الاوامر اعتبار المباشرة وكل واجب اعتبر فيه المباشرة اعتبر فيه النية وفيه مضافا الى ظهور كثير من ادلة تطهير النجاسات في عدم لزوم المباشرة ان الاجماع بل الضرورة قائمة على عدم وجوب المباشرة في ازالة النجاسات ومما ذكرنا انه لا وجه للاستشكال في المقام حتى قال في المدارك ان الفرق بين ما يجب فيه النية من الطهارات ونحوهما وما لا يجب فيه من ازالة النجاسة وما شابهها ملتبس جدا لخلو الاخبار من هذا البيان انتهى فان ظاهر الامر عدم اعتبار النية ووجوب مباشرة المامور به وهما متنافيان لان كل فعل وجب فيه المباشرة وجب فيه النية بالاجماع والاستقراء الا انه بعد ما ثبت من الخارج عدم اعتبار المباشرة بقي ظاهر اللفظ من عدم اعتبار النية سليما عن المعارض نعم ربما ادعي ان الاصل الثانوي المستفاد من ادلة اعتبار النية في جميع الاعمال مثل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بنية يقتضي كون كل عمل موقوفا على النية الا ما خرج وقد وضحنا في الاصول واشرنا هنا في اول مسألة النية الى عدم تمامية هذا الاصل فراجع ولو ضم المتوضي الى نية التقرب بالوضوء ارادة شيء آخر فلا يخ اما ان يكون مباحا مثل التبرد والتسخن ونظافة العضو وغير ذلك من المقاصد المباحة واما ان يكون محرما كالرياء والسمعة ومحرما اخر واما ان يكون راجحا شرعا فالكلام في مقامات ثلثة اما المقام الاول فالمحكي في قواعد الشهيد عن ظاهر الاكثر

والمصرح

والمصرح به في المبسوط والمعتبر وبعض كتب العلامة انه لا يخل ذلك في الصحة وكان منشأ طهارته مجزية واستدل له جماعة بما في المبسوط والمعتبر من انه نوى الواجب وزيادة وزيد عليه ان هذه الضمائم من اللوازم فهي حاصلة وان لم يقصد ورد عليه بمنع حصول الواجب مع عدم الاخلاص المعتبر فيه المقتضي لكون الامر هو الداعي بالاستقلال وحصول اللازم لا يستلزم قصده والقادح هو القصد دون الحصول كما ان مقصود المرائي وهو مدحه حاصل مع ان قصده قادح اجماعا ولذا اختار العلامة في بعض كتبه تبعا لجماعة كما في الروض البطلان وتبعه عليه فخر الدين والشهيدان في البيان والقواعد والروض والمحقق الثاني وصاحب الموجز وغيرهم ولهم مضافا الى ما ذكر من اعتبار الاخلاص المنافي لاشتراك الداعي ما دل على حصر العابدين بعلة طمعا في الثواب ومن يعمل خوفا من العقاب ومن يعمل حبا فان ظاهر الحصر بطلان عبادة غيرهم وما عدا الحب من الامور الراجعة الى الله عز وجل راجع اليه بادنى تامل وهنا تفصيل احتمله الشهيد في قواعده ونسبة الجزم اليه سهو قال بعد ترجيح مذهب المتاخرين ويحتمل ان يقال ان كان الباعث الاصلي هو القربة ثم طرء التبرد عند الابتداء بالفعل لم يضر ولو كان الباعث الاصلي هو التبرد فلما اراده ضم القربة لم يجز وكذا اذا كان الباعث مجموع الامرين لانه لا اولوية فتدافعا وتساقطا فكانه غير ناو انتهى وحكى الجزم بهذا التفصيل عن غير واحد من المتاخرين وزاد الفاضل الهندي نسبته الى اطلاق الاصحاب على ذلك **اقول** الظاهر ان مراد الشهيد بالباعث الاصلي هو المستقل في البعث وبالطاري ما اكده من غير ان يكون له مدخل في البعث نعم ثمرة تاكيده ربما يظهر في مقامات اخر مثل ما اذا طرء على الباعث الاصلي ما يزاحمه في البعث ولولا تاكده بهذه الضميمة لكنه في ذلك الفرض ايضا يخرج عن الاستقلال والحاصل ان فرض مدخلية الضميمة يوجب تركب الباعث وقد حكم فيه بالفساد فلا يبعد ما في شرح الفاضل من تنزيل اطلاق الاصحاب عليه كما يشعر به عنوان المسألة هنا بضم نية التبرد الى نية التقرب الظاهر في حصول نية التقرب الذي فسر المصنف في الاخلاص بها في المعتبر واستدل له فيه تبعا للمبسوط على الصحة بكون نية التبرد زيادة غير منافية فان ظاهره عدم دخلها في اصل الفعل ثم انه يدخل في عبارة الشهيد قده ما لو كان تركب الباعث من مجموع التقرب والتبرد من حيث كون كل منهما جزءا غير قابل في نفسه للاستقلال في البعث لو انفرد عن الآخر وما كان التركيب فيه باعتبار كون كل منهما لو خلي وطبعه باعثا مستقلا في البعث الا ان اجتماعهما اوجب بمقتضى استحالة اجتماع علتين على معلول واحد وامتناع الترجيح بلا مرجح استناد الفعل الى المجموع المركب وربما يقرب بالصحة في الثاني تبعا لكاشف الغطاء ولعله لدعوى صدق الامتثال وجواز استناد الفعل الى داعي الامر لان وجود الداعي المباح وعدمه على السواء نعم يجوز استناده الى الداعي المباح ايضا لكن القادح عدم جواز الاستناد الى الامر لا جواز الاستناد الى غيره الا ترى انه لو امر المولى بشيء وامر الوالد بذلك الشيء فاتى العبد به مريدا لامتثالهما بحيث يكون كل منهما كافيا في بعثه لو انفرد عد ممتثلا لهما وفيه منع جواز استناد الفعل الى كل منهما لامتناع وحدة الاثر وتعدد المؤثر ولا الى احدهما للزوم الترجيح بلا مرجح بل هو مستند الى المجموع والمفروض ان ظاهر ادلة الاخلاص واعتبار القربة ينفي مدخلية شيء آخر في العمل واما المثال المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كل من المولى والاب نعم لما اجتمع الامران في فعل شخصي واحد لا يمكن التعدد فيه لم يكن بد من الاتيان به مريدا لموافقة الامرين وهذا غاية ما يمكن في هذا الفرض من موافقة الامر بخلاف ما نحن فيه فانه يمكن تخليص الداعي لموافقة الامر وتحصيل التبرد بغير الوضوء ان امكن والا فعليه تضعيف داعي التبرد وتقوية داعي الاخلاص فان الباعثين المستقلين يمكن ملاحظة احدهما دون الآخر كما لو امر الشارع بانقاذ ولده الغريق فانه قد ينقذه لمحض محبة الولد من غير ملاحظة امر الشارع وان كان ينقذه لو كان غريبا لمحض الامر ولو تكلفا الا عن شوق وقد يكون الامر بالعكس فيكون الباعث المستقل امر المولى وان كان الداعي الآخر موجودا بالفعل بحيث لولا امر المولى لفعله بهذا الداعي كجميع ما كان يصدر من امير المؤمنين عليه السلام من المشتهيات والملاذ النفسانية حيث كان يصدر منه عليه السلام لموافقة اوامر الله المتعلقة بها من الاعتبارات مع وجود الداعي المستقل الآخر بحيث لو فرضنا عدم رجحان ارتكابه شرعا من وجه من الوجوه كان يرتكبه بمقتضى الداعي النفساني الموجود فيه وقد يكون احد الداعيين مستقلا والآخر مؤكدا ولا كلام فيه ايضا انما الكلام فيما اذا اشتركا في التاثير الفعلي ولكن للمكلف تخليص القربة في البعث ثم ان محل الخلاف هي الضميمة المباحة الدخيلة في اصل العمل واما الموجبة لاختيار بعض افراده على بعض فلا اشكال ولا خلاف في عدم قدحها ضرورة ان مقتضى التخيير في افراد الكلي تفويض الخصوصيات الى الدواعي النفسانية للمكلف فاختيار الوضوء بالماء البارد في الصيف والحار في الشتاء لاجل التبرد او التسخين غير قادح في الامتثال قطعا واما المقام الثاني فاعلم ان المعروف بين الاصحاب بطلان العمل بضميمة الرياء ويدل عليه مضافا الى حرمة الرياء الثابتة بالنص والاجماع الموجب لفساد العمل المتحد معه في الوجود وعدم الاخلاص المقتضي لعدم حصول الاطاعة مع الضميمة المباحة كما عرفت فضلا عن المحرمة الاخبار الدالة على كون العمل المرائي فيه مردودا مكتوبا في صحائف السيئات مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال النبي صلى الله عليه وآله ان الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجا فاذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين انه ليس اياي اراد بها فان تعليل ثبت العمل في كتاب الفجار لعله لخلوص مراد العامل

في الله عز وجل صريح في المطلب وفي رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام يجاء بالعبد يوم القيمة قد صلى فيقال يا رب قد صليت ابتغاء وجهك فيقال له هل صليت ليقال ما احسن صلوة فلان اذهبوا به الى النار ثم ذكر مثل ذلك في القتال وقراءة القرآن والصدقة وفي رواية علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال يقول الله عز وجل من اشرك معي غيري في عمل لم اقبله الا ما كان لي خالصا وفي رواية سفيان بن عيينة عن ابي عبد الله ع قال العمل الخالص الذي لا تريد ان يحمدك عليه الا الله عز وجل وفي صحيحة زرارة وحمران عن ابي جعفر عليه السلام لو ان عبدا عمل عملا يطلب به وجه الله والدار الآخرة وادخل فيه رضى احد من الناس كان مشركا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وقد اشتهر عن السيد قده ان دخول الرياء في العمل موجب لسقوط ثوابه لا لعدم اجزائه بمعنى وجوب فعله ثانيا والعقاب على تركه ويمكن ان يستدل له بعد سقوط الاخبار الدالة على عدم قبول العمل المرائي فيه بما قرره قده من ان القبول اخص من الاجزاء وبعدم اعتراف بان منشأ الفساد امكان مجرد تركب الداعي لم يقدح ذلك كما تقدم في الضميمة المباحة عن ظ الاكثر وان كان حرمة الرياء المتحد مع العمل في الوجود الخارجي فهو مبني على كون الرياء هو العمل المقصود به الخلق دون الخالق وامتناع اجتماع الامر والنهي اما لو كان هو قصد ذلك فالمحرم هو قصد ذلك لا العمل المقصود به ذلك ولو قلنا بجواز اجتماع العبادة في الوجود مع ما هو محرم كما نسب الى السيد لم يقدح حرمته في نفس العمل ايضا نعم يمكن الاستدلال له بمثل قوله لا عمل الا بنية وانما الاعمال بالنيات الآتي الا ان القول بعكس قدح الضميمة المباحة يوجب توجيه هذه الادلة بما يسقط معه الاستدلال بها في هذا المقام ايضا هذا ولكن المذهب ما عليه المشهور لان ظ عدم القبول عرفا هو الفساد وعدم الاجزاء وكثرة استعماله في عدم الثواب الكامل لا يوجب رفع اليد عن الحقيقة وبعض الاخبار المتقدمة ظاهرة في العقاب على العمل من حيث نفس العبادة فلا يسمع دعوى كون الرياء هو نفس القصد ولا ينفع القول بجواز اجتماع الامر والنهي لان اختلاف متعلق الامر والنهي بحسب الداعي فان المنهي هو الصلوة لداعي الرياء فتامل نعم يمكن المناقشة في بعض الروايات السابقة بعدم دلالتها على حرمة العمل فان الظهر من رواية السكوني فانها ظاهرة بقرينة ابتهاج الملائكة به في استجماعه لشرائط القبول اذ لا يخفى عليهم الشرائط المعتبرة في العبادة كالوضوء الماتي به لمحض التبرد والتسخين وكذلك الماتي به لمحض مدح الناس فلا بد من حمل الرد فيها على عدم القبول الكامل من جهة الرياء الخفي الذي لا يمكن التزام كل احد بدفعه وابطاله للعمل فيحمل الرواية على مكلف خاص يكون هذا العمل منه كالسيئة وان كانت من غيره حسنة فان حسنات الابرار سيئات المقربين ويكون المراد بالسجين المحل الهابط السافل مقابل العليين بالنسبة الى هذا المكلف ويشهد له تفسير السجين في بعض الروايات بالارض السابعة والعليين بالسماء السابعة وكيف كان فالاستدلال بها لا يخلو عن الاشكال بعد الاغماض عن كونها رواية السكوني الا انا نعمل على المشهور غير محتاج اليها وهنا امور الاول انه لا فرق بين كون الرياء علة مستقلة او جزء من العلة مستقلا لو تجرد عنه او غير مستقل اما لو كان تبعا للمعنى المتقدم وهو التاكيد للداعي الذي استظهرنا سابقا انه مراد المجوزين للضميمة ففي بطلان العبادة به اشكال من الملازمة وقوله ع في صحيحة زرارة المتقدمة ثم ادخل فيه رضى احد من الناس فانه يدل على مثل ما نحن فيه لان الفعل مستند الى الداعي المتاكد فالمؤكد داخل في هذا الداعي الشخصي ويؤيده قوله ع للمرائي ثلث علامات ينشط اذا رأى الناس ويكسل اذا كان وحده ويحب ان يحمد في جميع اموره فان الظاهر من نشاطه برؤية الناس شوقه وتاكد داعيه الى العمل والمراد من الكسل عند الخلوة وقوع العمل عنه متكاسلا وهو عين ما نحن فيه ومن ان ظ اكثر ادلة الرياء الاختصاص بصورة استقلاله في البعث او تركيب الباعث فلا يبعد من الادخال في صحيحة زرارة ادخاله في الباعث على وجه الجزئية لا التاكيد ومن النشاط والكسل في رواية سفيان المتقدمة الهمة على العمل والقعود عنه والمسئلة لا تخلو عن اشكال الثاني انه ان ضم الرياء انما يبطل الفعل الذي انضم اليه فاذا كان جزء لعبادة بطل فان امكن تداركه فهو والا بطل الكل فاذا غسل اليد اليمنى غسلة ثانية مستحبة بقصد الرياء بطل الوضوء من جهة امتناع المسح بالماء الخارج عن الوضوء واذا كان من الاجزاء المستحبة ولم يتداركه لم يلزم من بطلانه الا بطلان المركب من حيث كونه فردا مستحبا من الواجب فلا يبطل ما عدا ذلك الجزء من الاجزاء التي يلتئم منها اقل الواجب بل يصدق امتثاله بالفرد الواجب بمحض الجزئية ولا فرق في ذلك بين ان يكون المنوي ابتداء هو ذلك الفرد المستحب وان بدا له ذلك عند ارادة الاتيان بذلك الجزء لان نية الفرد الخاص لا يوجب البقاء عليه فكانه عدل عن الفرد المستحب الى اقل الواجب بل لو نوى ابتداء الرياء بذلك الجزء المستحب لم يكن الا كما لو نوى تركه وربما يحتمل البطلان خصوصا في الصورة الاولى حيث نوى بمجموع ما نوى التعبد به الرياء ولو باعتبار جزئه ويؤيده ظاهر ما تقدم من قوله عليه السلام ثم ادخل فيه رضى احد من الناس وقوله عليه السلام حكاية عنه تعالى من عمل لي ولغيري تركته لغيري فانه يصدق على ما نحن فيه انه عمل لله سبحانه ولغيره فيكون متروكا لغيره ويدفعه انه يصدق ايضا ان اقل الواجب تقربا الى الله تعالى ومقتضى الملازمة كل مصداق وحكمه فالمركب من حيث ان الجزء المستحب داخل في حقيقته متروك فاسد لم يحصل له ثواب ويستحق عليه العقاب باعتبار جزئه وما عدا ذلك الجزء من حيث انه مصداق للكلي الذي

تقربا

تقربا صحيح على احسن الاحوال هذا كله اذا قلنا ان مرجع استحباب الاجزاء الى استحباب الفرد المشتمل عليها بان يكون اجزائه واجبة للفرد الافضل هو الظ من استحباب الشيء على وجه الجزئية اما اذا كان الشيء مستحبا نفسيا في العبادة فالامر اوضح لان تركيب الواجب منه ح اصلا الثالث لا فرق في بطلان العمل بضم الرياء بين دخله في اصل العمل او في ترجيح بعض افراده على بعض كالرياء كالضميمة المباحة التي تقدم انها لا يقدح في ترجيح بعض الافراد على بعض والوجه فيه واضح فان الامر بالكلي انما يلزم منه التخيير في الافراد المباحة دون مطلق الافراد حتى المحرمة مع انه يصدق عليه انه عمل هذا العمل الخاص لغير الله ولا يتوهم استلزام ذلك الاعتراف بفساد الفرد المشتمل على الجزء المستحب المرائي فيه لان متعلق النهي حقيقة هو هذا الجزء المغاير لباقي الاجزاء في الوجود ووجود الكل في ضمن باقي الاجزاء مغاير لوجوده في ضمن المشتمل عليه فلا محذور في اتصاف احدهما بالوجوب والآخر بالحرمة بخلاف الفرد المتشخص بالخصوصية المقصود بها الرياء فانه متحد مع المحرم وبعبارة اخرى المنهي عنه لجزئيته انما يرجع النهي الى جزئه والمنهي عنه لوصفه المتشخص لوجوده يرجع النهي الى محل الوصف وهو نفس الفرد الموجود نعم لو وقع الرياء في بعض الخصوصيات الخارجة عن الفرد من حيث الوجود لم يقدح وان انتزع عنه صفة قائمة بالفرد فاستقبال القبلة في حال الوضوء رياء لا يبطل الوضوء وان صدق انه توضأ رياء وكذا التحنك في الصلوة ومن هنا يفرق في الكون في مكان خاص رياء بين الصلوة فيبطل وبين الوضوء فلا يبطل واما الزمان فالظ عدم الفرق فيه بينهما فمن توضأ اول الوقت للتهجد رياء يبطل الرابع الرياء كما ذكره بعض علماء الاخلاق طلب المنزلة عند غيره تعالى بالعبادة وظاهره اختصاصه بداعي مدح الناس فلو قصد بذلك دفع الذم عن نفسه كما لو راعى في القراءة ادابها الغير الواجبة دفعا للنسبة الى النقص بجهله بطريقة القراءة لم يكن بذلك باس وظاهر الاخبار الواردة في باب الرياء ايضا الاختصاص بذلك نعم لو كان دفع الضرر داعيا مستقلا الى اصل العمل دون الخصوصيات فسد ولو كان جزء الداعي بنى على ما تقدم في الضميمة المباحة لانه احد افرادها وقال الشهيد قده في قواعده يتحقق الرياء بقصد مدح الرائي او الانتفاع به او دفع ضرره ثم قال فان قلت فما تقولون في العبادة المشوبة بالتقية قلنا اصل العبادة واقع على وجه الاخلاص وما فعل فيها تقية فان له اعتبارين بالنظر الى اصله فهو قربة وبالنسبة الى ما طرء من استدفاع الضرر فهو لازم لذلك فلا يقدح في اعتباره اما لو فرض احداثه صلوة تقية فانه من باب الرياء انتهى وقوله او دفع ضرره عطف اما على الانتفاع فيكون كلاهما غاية للمدح واما على المدح فيكون غاية مستقلة وعلى هذا فمطلق الرياء ليس محرما الا ان التوصل الى دفع الضرر ولو بطلب المنزلة عند الناس وطلب مدحهم له لا دليل على تحريمه بل غاية ما يجب في ظاهر الاخبار حرمة الرياء بقول مطلق فالاجود تخصيص حقيقة الرياء بما هو ظاهر التعريف الاول من طلب المنزلة لتحصيل ما لم يكن حاصلا من المنافع المحرمة او المباحة فدفع الضرر من الضمائم الغير المحرمة وحكمه يعلم مما ذكره قده في عدة يحتاج الى التامل نعم يبقى على ما ذكرنا طلب المنزلة عند الناس لتحصيل غاية راجحة كترويج الحق واماتة الباطل بكلمته المسموعة فالظ عدم دخوله في الرياء لان مرجعه الى طلب المنزلة عند الله ولو نوقش في الصدق منعنا حرمته لان عموم حرمة الرياء معارض بعموم رجحان تلك الغاية ثم ان السمعة وهي ان يقصد بالعمل سماع الناس به فيعظم رتبته عندهم من افراد الرياء واما حب استماع الناس لعمله من دون ان يفعله لذلك فهو كحب رؤية الغير لعمله وسروره بذلك من دون ان يعمل لذلك مما ورد عدم الباس به ففي حسنة زرارة سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يعمل العمل من الخير فيراه انسان فيسره ذلك فقال لا باس ما من احد الا وهو يحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن يصنع ذلك لذلك وقوله ما من احد محمول على ارادة ذلك من حيث الفطرة والجبلة او على ان اكثر افراد الانسان لا يخلو عن ذلك غاية الامر ان المخلصين انما يحبون ذلك لاغراض راجحة شرعا كما سيجيء وغيرهم يحبه لقلة الوثوق باطلاع المعبود تعالى عليه وهو خلق ذميم يفضي الى الرياء الا ان من احب شيئا مال الى تحصيله لكنه لا يفسد العمل لانه خارج عنه وغير قادح في غرض العامل وعن بعض الكتب انه قال رجل لرسول الله ص اسر العمل لا احب ان يطلع عليه احد فيطلع عليه احد فيسرني فقال ص لك اجران اجر السر واجر العلانية والمراد باجر العلانية اما ما حصل له من حب الناس له بالملائم على حسن باطنه فيكون قد حصل له ثواب الآخرة باخلاص العمل وكراهة اطلاع الغير على ما بينه وبين الله وثواب الدنيا بحسن ذكره بين الناس واما ما حصل له بسروره على اطلاع الغير عليه من حيث صيرورته سببا لاقتداء الغير به من اجر من عمل بالعمل ارادة لاقتداء الناس به في الخير ثم ان الكلام في الضميمة المحرمة غير الرياء والسمعة يعلم مما تقدم فيهما فان الضميمة ان كانت من قبيل العنوان فلا اشكال في فساد كونه محللا لصيرورة الفعل الواحد عنوانا للواجب والمحرم فيكون حراما وان كانت من قبيل الغاية كان قصدها منافيا للاخلاص مع ان الفعل لاجل الغاية المحرمة محرم ولو مقدمة فيلزم اجتماع الواجب والحرام ومنه يعلم انه لا فرق بين كون الحرام غاية لاجل العمل او لترجيح بعض خصوصياته على بعض المقام الثالث في الضميمة الراجحة والظاهر انها لا تخل بالعبادة وفي المدارك عدم الخلاف في الصحة هنا وعن شرح الدروس الاتفاق عليه وهو غير بعيد لانها تؤكد القربة المقصودة بها التاكيد الطلب المتعلق بها من جهة تحصيل راجحين معا لكنها انما يوجب التاكيد اذا كان

المقصود

المقصود الاصلي هو الوضوء والضميمة من قبيل التشوق فالمرغب اليه اما لو انعكس الامر وكان ذلك الراجح هو المقصود الاصلي ففي تحقق الاطاعة
بالوضوء نظر ثم ان مسئلة جواز قصد الضمائم المباحة لا دخل له بمسئلة جواز التداخل في التكاليف التي اختلفوا فيها كما قد يتوهم لان الكلام
هنا في مفهومين متغايرين يتصادقان في موضوع خارجي واحد فلا ريب كل واحد منهما امرا مستقلا موجبا لثواب مستقل على الموافقة
وعقاب مستقل على المخالفة ولا اشكال في تحقق امتثال الامرين اذا قصد ذلك نعم قد يشكل اذا لم يكن احد العنوانين مقصودا بالاصالة
والكلام في مسئلة التداخل كما سيتضح في مسئلة تداخل الوضوءات والاغسال يقع تارة في اتحاد التكليف وتعدده واخرى في انه على فرض
التعدد هل يكون بينهما تباين جزئي حتى يتصادقا او لا يتصادقا فلا بد من التعدد فاذا ثبت وحدة التكليف كما في اسباب الوضوء فلا اشكال
في التداخل القهري واذا ثبت التعدد مع التباين فلا اشكال في عدم التداخل واذا ثبت التعدد مع التصادق صار كمسئلة الضميمة الراجحة
فافهم واعلم ان وقت النية بناء على المشهور من انها الارادة التفصيلية المقارنة للفعل هو اول افعال الوضوء المعدودة فعلا واحدا فاذا
قصد المكلف الاتيان بالفرد الكامل وهو المشتمل على الاجزاء المستحبة فلا بد من تعلقها عند اول جزء من هذا الفرد الكامل وهو غسل اليدين
المامور به في الوضوء كما عن المشهور ونسب الى الشيخ واكثر الاصحاب ولا اشكال فيه بناء على ما ذكر من كون غسلهما اول الافعال من جهة انه
كيف ينوي الوجوب ويقارنه بما ليس بواجب ويجعله داخلا فيها الا ان نية الوجوب في الفرد المشتمل على المندوب ولو اشكل لم يفرق بين كون
المندوب اول الافعال او غيره كما يأتي في الاجزاء المستحبة المتخللة فهو جار في الجزء الاول المستحب كما لا يخفى والمناسب لمذهب المشهور من اعتبار
قصد الوجه هو ان ينوي الاتيان بالفرد الكامل الاتيان بالواجب لوجوبها وبالمندوب لندبه وهو الذي يظهر من كلام بعضهم كالعلامة
حيث قال في ق ويجب مقارنة ايجاب الصلوة من مندوباتها بالوقع كلا على وجهه فالمقارنة معتبرة بالنسبة الى مجموع النيتين ومجموع العمل لا
يقدح مع جواز الاجزاء عند مقارنة نية المندوبات بفعلها كما لا يقدح مع التخلل الاجزاء عند مقارنة نية الواجبات لها
من الروض في مسئلة تداخل الاغسال لكفاية نية الوجوب في الفرد المشتمل على الاجزاء المستحبة وفيه نظر ثم ان كون غسل اليدين من
الاجزاء المستحبة للوضوء بالشروط الاتية هو المشهور الا ان مستنده غير واضح فان ما استدل به على الاستحباب الا بل مثل صحيحة بكير وزرارة انهما
سئلا ابا عبد الله ع عن وضوء رسول الله ص فدعا بطست او بتور فيه ماء فغسل كفه ثم غمس كفه اليمنى في التور فغسل وجهه بها لا دلالة لها
على الجزئية فلعل الغسل لرفع النجاسة المتوهمة فيكون مقدمة مستحبة لغسل الاعضاء فرجعه الى استحباب صيانة ماء الوضوء واعضائه عن النجاسة المحتملة
مع ان ظاهر بعض الاخبار ذلك مثل رواية الهاشمي سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شيء ايدخلها في وضوئه قبل ان
يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه ولم يبل ايدخل يده في الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فيغسلها
وهذا ظاهر الامرية جوبا اذا كان اليد متيقن النجاسة فانه لا يعتد بذلك من الاجزاء الواجبة ولو قيل ان رفع النجاسة المتوهمة حكمة للحكم و
لذا يكون مستحبا مع القطع بالنجاسة قلنا على تقدير التسليم لا يصير بذلك من اجزاء الوضوء ايضا بل مستحب تعبدي للاغتراف باليد والاستعمال بها
وبالجملة فاستحباب غسل اليدين يحتمل وجوها اربعة الاستحباب النفسي نظير السواك والاستحباب الغيري وهو اما على ان يكون
من مستحبا نظير الغسلات الثانية في الوجه واليدين واما على ان يكون على وجه الشرطية لكون ماء الوضوء او اعضائه على الوجه الكامل
اعني متيقن الطهارة واما على ان يكون على وجه شرط الكمال لاستعمالها في الاغتراف والغسل تعبدا وظاهر الاخبار احد الاخيرين والذي
يجدي هو الثاني وقد حكي عن السيد في بعض كلماته الاكتفاء بالنية عند غسلهما مع تسليم الاستحباب على الوجه الثالث والحكم من نحو ذلك
بكفاية النية عند غسل اليدين اذا وجب لازالة النجاسة المتيقنة وفيه ما لا يخفى ولاجل ما ذكرنا توقف جماعة في المسئلة مقام صاحب الذخيرة على الحكم
ما حكاه الشهيد في تبيان الحلي من انكار ذلك في الوضوء لكنه قال به في غسل الجنابة ومما ذكرنا ظهر انه لا يجوز تقديم النية عند التسمية
والسواك لانهما انما استحبا لوقوع الوضوء على الوجه الكامل كما يدل عليه قوله ع من سمى على وضوئه طهر جميع بدنه فان هذا وامثاله
في كون التسمية امرا خارجا موجبا لتأثير كل فعل من افعال الوضوء كما له نظير التسمية على كل امر في صيرورتها سببا للبركة وبعد الشيطان
عنه وفي رواية العلاء بن فضيل اذا توضأ احدكم ولم يسم كان للشيطان في وضوئه شرك وان اكل او شرب او لبس وكل شيء صنعه ينبغي ان يسمي عليه
فان لم يفعل كان للشيطان فيه شرك ونحوها غيرها من الروايات واما السواك فهو مستحب مؤكد امام الوضوء وما ورد من ان السواك شطر
الوضوء معارض بقوله ع الاستياك قبل ان يتوضأ والحمل فيه اولى واما المضمضة والاستنشاق فالظاهر كونهما من الوضوء بل عن نهاية الاحكام
لا خلاف في انهما من سنن الوضوء وفي بعض الروايات انهما من الوضوء ونفي كونهما منه في بعض آخر محمول على الوضوء الواجب وعليه فلا اشكال في جواز
النية عندهما الا انه يحتمل ان يكونا منطقين مستحبين لاجل الصلوة قبل الوضوء لا انهما من اجزاء الوضوء ولذا كان الاولى تأخير النية الى ما

بتضيق فيه اجماعا وهو عند غسل الوجه كما عن البيان والنفلية والمحقق الاردبيلي قده وتلميذيه صاحبي المدارك والمعالم وغيرهم واعلم انه لا خلاف
عند المشهور حيث فسروا النية بالارادة التفصيلية كما عرفت في انه يجب استدامة حكمها في كل جزء من الوضوء ولا يضر انقطاعها في الاثناء مع عدم
الاشتغال بفعل اتفاقا كما سيجيء ثم ان الوجه في وجوب هذه الاستدامة ما دل على اعتبار النية في العمل اذ مع عدم الاستدامة يقع الجزء الواقع حالها
غير منوي واما كفاية الحكمية وعدم ايجاب الاستدامة الفعلية فلتعذرها او تعسرها وتخيل بعضهم ان الدليل على وجوب الحكمية انه لما تعذرت الفعلية
لم تسقط الحكمية لقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فاخذ الرد عليها تارة وعدم جريانها في المقام اخرى نعم قد يورد عليه ان اللازم
من تعذر الفعلية دائما مراعاتها بقدر الامكان لكن الانصاف انه عسر جدا وان اللازم من تعذر الفعلية عدم وجوب اخطار المنوي بقيودها
التفصيلية فلم لا يكفي باخطاره بعنوان اجمالي وفيه ان العسر انما هو بالتزام الاخطار وعدم الذهول والغفلة عنه وكيف كان فلا اعتبار في جعل
هذا المقدار وانما البحث مع المشهور في اعتبار الزائد من ذلك في اول العمل وهلا جعلوا النية الفعلية هذه التي سموها حكمية وكيف كان فالمراد
بها كما عن الشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم ان لا ينتقل من تلك النية الى نية تخالفها فانه اذا كان كذلك كان حكم النية السابقة
يعني اثرها العقلي والشرعي والعرفي مستمرا غير منقطع ثم اللازم من عدم الانتقال الى نية الخلاف انه كلما توجه ذهنه الى الفعل المنوي في اثناء
الاشتغال به تجدد له قصد تفصيلي وعزم على اتيان الفعل على النحو المنوي سابقا لان صدور الفعل الاختياري من المتردد غير معقول كما
عرفت سابقا والمفروض انه غير ناو للخلاف فلا يبقى الا كونه عازما على المضي في الفعل قاصدا له تفصيلا نعم الفرق بين هذا القصد التفصيلي
والنية الابتدائية مشتملة على قيود الفعل والغاية تفصيلا وهذا مشتمل عليها اجمالا وان كان القصد تفصيليا لكونه مع الشعور والالتفات — كون النية الابتدائية
والقصد الاجمالي المجامع لعدم الشعور فهو موجود دائما وان لم يتوجه الذهن ولم يلتفت الى الفعل لما عرفت من كلام المحقق الطوسي وغيره — واما العزم
من انه لا بد انا فانا من ارادة جزئية بحسب الحركات وان لم يشعر الفاعل بها وبالجملة فهناك امور ثلثة النية التفصيلية وهي ارادة الفعل مع الشعور
به وبجميع مشخصاته وغاياته وهي معتبرة في اول العمل وارادة تفصيلية مع الشعور به بعنوان اجمالي من حيث المشخصات وارادة اجمالية من دون
شعور بالفعل اصلا فاذا تحقق الاول من هذه الامور ولم يحدث بعدها الانتقال الى خلافها حصل الامران الاخيران لكن الاول منهما
موقوف على توجه الذهن الى الفعل وتذكره له ثم ان حكم المشهور بوجوب الاستدامة بتلك المعنى مختص بحال التذكر اذ الفاعل للفعل والتفاته
اذ وجوبها حال ذهوله وعدم تذكره للفعل تكليف للغافل وايجاب التذكر عليه انما كر على ما فر منه من التعذر والقناعة بالاستدامة الحكمية
عن الفعلية اذا عرفت ذلك سهل عليك ارجاع ما ظاهره المنافاة لتفسير المشهور اليه اما ما ذكره في الذكرى من ان معنى الاستدامة البقاء على
حكمها والعزم على مقتضاها فهو وان جعله الشهيد والمحقق الثانيان مقابلا للمشهور الا ان مراده عند التامل ان الواجب على المكلف هو البقاء
والعزم وانما يصير المكلف مورد التكليف بهما ووجوبهما عليه اذا توجه ذهنه الى الفعل فمعناه انه يجب على المكلف اذا ذكر الفعل في اثناء الاشتغال
به ان يبقى على حكم النية الاولى ويعزم على مقتضاها وقد عرفت ان هذا لا ينفك عن عدم نية الخلاف الذي هو تفسير المشهور ووجوب عدم نية
الخلاف لا ينفك عن وجوب العزم والمضي على النية الاولى بعد بداهة عدم امكان صدور الحركة الاختيارية بدون ارادة ولاجل ما
ذكرنا نسب الفاضل المقداد الذي هو احد تلامذة الشهيد ولا يخفى عليه نية الخلاف الى عدم لا ينبغي ان يفسر به الاستدامة ولا ان يجعل في حيز
الوجوب وهو كذلك فان تفسير الشيخ ومن تبعه عند التامل لا يخلو عن مسامحة من هذه الجهة فان استدامة النية نظير احداثها امر وجودي
واقع في حيز الوجوب عند التفات المكلف الى الفعل وخطوره في ذهنه لكن وجوب احداثها مطلق بالنسبة الى الاخطار فيجب اخطار الفعل
بمشخصاته لاجل ارادة المقارنة ووجوب استدامتها مشروط بخطور الفعل في ذهن المكلف وتذكره له اذ لو وجب الاخطار مقدمة لها لرجع
الى الاستدامة الفعلية وربما يوهم هذا المعنى تفسير الاستدامة في الغنية والسرائر بان يكون المكلف ذاكرا لها غير فاعل لنية تخالفها لكنه
بظاهره خلاف الاجماع فينبغي ان يجعل قوله غير فاعل تفسيرا للذاكر كما قيل او يجعل قوله ذاكرا لها اخير المعنى الاستدامة بان يكون الشخص في حال
التذكر للنية السابقة والالتفات اليها غير فاعل لنية تخالفها فافهم ولذا لم يجعل احد هذا التفسير تفسيرا ثالثا للتفسيري المشهور والشهيد مع عود
به الاجماع عليه ومما ذكرنا يظهر اتحاد التفسيرين الحكميين في قواعد الشهيد قده فانه بعد بيان الاكتفاء بالاستمرار الحكمي قال وفسر بتجديد العزم
كلما ذكر ومنهم من فسره بعدم الاتيان بالمنافي وقد فسرناها في رسالة الحج انتهى وليس في كلام الشهيد الا تعدد العبارة في التفسير ولا دلالة
فيه على الخلاف بينهما في المعنى فان الكل متفقون على وجوب تجدد العزم اذا ذكر اذ لو لم يتجدد العزم عند التذكر وقع ذلك الجزء لا محالة بنية مخالفة
لنية الوضوء لان وقوع الحركة الاختيارية لا بنية ممتنع ونية الوضوء مفروض العدم وكيف كان فتجدد العزم عند التذكر لا بد منه مع فرض عدم
نية الخلاف واما اختصاص وجوبه بصورة التذكر فلان وجوبه مطلقا يستلزم وجوب التذكر مقدمة فيرجع الى الاستدامة الفعلية

ضعف الفرق بين قول الشهيد والمشهور بوجوب تجديد العزم كلما ذكر على الاول دون الثاني لان تجديد العزم عند التذكر واجب اتفاقا كما عرفت
ومما يشهد لما ذكرنا من اتحاد التفاسير كلها انه لا خلاف في عدم وجوب اخطار الفعل بعد النية الاولى ولا في ان العزم التفصيلي على الفعل
يتوقف عقلا على خطوره في الذهن ولا في ان مجرد عدم نية الخلاف ليس في بلا لتعلق التكليف به خصوصا حال الذهول عن الفعل ولا في
انه اذا اخطر الفعل في ذهنه في الاثناء وجب عليه العزم على الفعل على الوجه المنوي اولا وترك العدول الى اتيان الفعل بنية اخرى وبالجملة
فالظاهر في المقام اختلاف الا في التعبير وربما يجعل الثمرة بين تفسيري الشهيد والمشهور بطلان العبادة بالتردد في اثنائها على الاول دون
الثاني وفيه ما لا يخفى فان الكلام في استدامة النية في افعال الوضوء لا في احوال الوضوء اتفاقا توضيح ذلك ان اعتبار المضي وجواز استدامة
النية الى عند الفراغ ربما يوهم ان نية القطع او الخلاف في الاثناء مخل بالوضوء وان فعل كل جزء منها بالنية الاولى لانقطاع الاستدامة
وليس كذلك لان النية التي لا بد منها تتاليها في العمل وهو المركب من الاجزاء فمقتضى لا عمل الا بنية عدم وقوع الشيء من العمل الا عن نية
فالاستمرار في كلامهم انما يلاحظ بالنسبة الى الفعل المعتد وامر مستمر متصلا في مقابل انقطاعها في اثناء العمل المستلزم لوقوع جزء منه
بلا نية لا بالنسبة الى الاكوان المتخللة بين اجزاء العمل حتى يقع فيه نية القطع في بعض تلك الاكوان فضلا عن التردد فالاستدامة بجميع تفاسيره
على تسليم تخالفها في المعنى انما يلاحظ في افعال الوضوء لا احواله بلا خلاف فاخذ الثمرة المذكورة لا وجه له نعم ذهب جمع الى التزام ذلك في
الصلوة بناء على ما استفيد من ان الاكوان المتخللة بين اجزائها من الاكوان الصلوتية يعتبر فيها ما يعتبر في اجزائها من الطهارة والستر والاستقبال
فخلو بعض هذه الاكوان عن النية مخل وتمام الكلام في محله نعم لو قلنا بحرمة ابطال العمل على وجه يشمل الوضوء كان استمرار النية واجبا بمعنى
وجوب اتمام الوضوء وحرمة ابطاله وسيجيء التعرض لذلك في الموالاة ثم انا قد اشرنا في اول المسألة الى ان البحث عن الاستدامة كمسألة
المقارنة المتقدمة انما هو على القول بالاخطار واما على القول بالداعي فالبحث عنها ساقط لقضاء ضرورة العقل بلزوم المقارنة والاستدامة
الفعلية للنية بهذا المعنى الى اخر الفعل وتخيل بعضهم جريان المسئلتين على القول بالداعي بناء على ما ذكره هنا وتقدم منه في اول النية من انه
يعتبر بناء على القول بالداعي الخطور في الابتداء دون العلم به وان ذلك مدار الفرق بينه وبين الاخطار والا فلا فرق بينهما بالنسبة الى عدم الاعتداد
بعبادة الغافل في الابتداء فيكون الفرق بين الابتداء والاثناء على الداعي ان الغفلة والذهول الماحيين لخطور الصورة يقدحان في الابتداء
دون الاثناء فتأمل جدا او يقال بناء على القول بالداعي لا بد في الابتداء من التفات الى الفعل وان لم يلتفت الذهن الى الداعي بخلاف الاثناء
فانه يكفي فيه ان وقع من غير قصد ثم اعترض على ما حكاه عن الرياض تبعا للمحقق الخونساري والوحيد البهبهاني وصاحب الحدائق بما حاصله
سقوط مسئلتي المقارنة والاستدامة الحكمية بناء على القول بالداعي بان فيه ما لا يخفى لانه مع مخالفته لبعض ما هو مجمع عليه ظاهرا مستلزم لصحة
وقوع العبادة بعد حصول الداعي مع الغفلة الماحية لاصل الخطور كما يتفق في الاثناء وهو بعيد جدا او انهم يلتزمون فساد ما وقع فيها في
اثناء ذلك وهو ابعد ثم قال لما ادري ما الذي دعاهم الى ذلك مع ان القول بالداعي لا يقتضيه كما تقدم انتهى **اقول** ما ذكره هنا وفيما تقدم منه
في اول النية من وجه الفرق بين القولين واستبعاد صحة العبادة مع الذهول عنها في اولها بل قطعه بفساد ذلك فيما تقدم منه يظهر ما فيه بما حصل
ما تقدم منا في تحرير محل الخلاف ومحصله ان اهل الداعي لا يزيدون في امر النية على ما يتوقف صدوره الافعال الاختيارية عليه عقلا وهي
الارادة المسبوقة بتصور الفعل وغايته المقرونة باول جزء من الحركات المعدودة في العادة فعلا واحدا كالقيام للذهاب الى السوق واشتراء
اللحم والقعود للوضوء واخذ الابريق للصب والاستقبال بالاذان والاقامة للصلوة فلا يقدح غفلته بالمرة وذهوله عن الفعل والداعي حين
الشروع في الشيء او في افعال الوضوء او في احرام الصلوة كما لا يقدح غفلته فيما بعد ذلك من اجزاء العمل لان النية عندهم اعم من الارادة
التفصيلية المتوقفة على الخطور ومن المركوزة في الذهن مع عدم شعور الفاعل بها واما القائلون بالاخطار فيلزمهم وجوب الارادة
التفصيلية لا قول المأمور به ولا يجتزون بالعقلية عنده وان قارنته بعض مقدماته المعدودة معه فعلا واحدا ويكتفون فيما بعد ذلك بالارادة
الاجمالية المنفكة عن الشعور **تفريع** بناء على كل من القولين في اعتبار رفع الحدث وهو انه اذا اجتمعت في المكلف اسباب للحدث الاصغر مختلفة
نوعا فقط او مرتبة توجب اثنتان الوضوء في الشرع وجوبا او استحبابا كالواجب كالبول والرعاف فيكفي وضوء واحد اجماعا بل ضرورة
عند العلماء ويكفي في غايته هذا الوضوء بعد توصيفه بالوجوب او الندب عند المص هنا بنية التقرب ولا يحتاج الى نية ضم الحدث اليه
فضلا عن تعيين الحدث الواحد والمتعدد الذي تطهر منه لان الحدث المسبب عن الاسباب المختلفة امر واحد لا تعدد فيه كما في الاحداث الموجبة
للغسل حتى يتوقف صحة الوضوء على قصد رفع كل ما وقع منها ظاهرا او رفع ما لم ينو رفعه لتبين انه متى قصد رفع حدث واحد فان لم يقع هذا الحدث
بطل الوضوء نظير نية رفع الجنابة في غسل الحيض وان وقع مع غيره اختص الواقع بالرفع ان لم يقصد عدم ارتفاع غيره والا فقيه

في تداخل الاغسال

وجوه قيل بعضها واحتمل الباقي رفع الكل وخصوص المنوي وعدم الرفع اصلا ثم الاكتفاء بالوضوء الواحد ليس من باب تداخل المسببين
كما سيجيء في تداخل الاسباب ولذا لم يجز تعدد الوضوء بتعدد الحدث الا من باب تداخل السببين في التاثير والتسبيب كما لا تداخل في الوضوء
بالنسبة الى اسبابه كذا لا تداخل بالنسبة الى غاياته بل الوضوء فعل واحد يطلب لامور متعددة يترتب جميعها على رفع الحدث بالوضوء ولا فرق بين
الغاية الواجبة والمندوبة والملفقة ولا بين اسباب الملزمة له كالاحداث الخمسة والموجبة لرجحانه كالقيء والرعاف وربما استوجه كون التداخل في
مثل ذلك كالاغسال المندوبة رخصة لا عزيمة والاوجه خلافه واعلم ان المص قده ذكر مسئلة تداخل الاغسال هنا استطرادا لان اسباب
الغسل عنده كاسباب الوضوء كما سيأتي من المعتبر ولذا قال وكذا لو كان الواجب عليه او الثابت شرعا بالنسبة اليه ولو استحبابا اغسال متفقة في الوجه
او مختلفة كفى عنها غسل واحد بلا خلاف في ذلك في الجملة والاصل في ذلك مع مخالفته في الاصل قول ابي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة المروية في
السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب وعن كتاب حريز اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح
والزيارة فاذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك غسل واحد قال ثم قال وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها
وفي رواية ابن عيسى عن علي بن حديد عن جميل بن دراج عن بعض اصحابنا عن احدهما عليهما السلام اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك
الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم وفي رواية شهاب بن عبد ربه وان غسل ميتا توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما وفي غير واحد
من الروايات كفاية غسل واحد للجنابة والحيض وقد يضاف الى ذلك كله اصالة التداخل في المسببات هنا بناء على ان امتثال الكل من اوامر هذه
الاغسال يحصل بغسل واحد ان لم نقل بتداخل الاسباب في التاثير واستلزامه كون التداخل قهريا كاسباب الوضوء وهو هنا خلاف الفرض
لاطلاق ادلة سببيتها بخلاف التداخل في امتثال المسببات فانه مقتضى الاطلاق في الاوامر الواردة بالمسببات بعد تحقق اسبابها وغير موجب
للتداخل القهري بل هو نظير تداخل كليين في فرد واحد كما في اضف فقيرا واكرم هاشميا وقد استدل بهذا غير واحد تبعا للعلامة قده في بعض
كلماته وفيه ان التداخل في المسببات في امثال المقام اسوء حالا من التداخل في الاسباب نظرا الى ان التداخل في الاسباب مخالف لظاهر ادلتها
كما مر في مرجحات البئر واما التداخل في المسببات بعد تسليم استقلال الاسباب في التاثير فغير ممكن لان الفردين المتحدين مفهوما لا يعقل اتحادهما
لان كونهما في الخارج فردين انما هو بتعدد الوجود وقياسها على المفهومين مثل اكرم هاشميا واضف فقيرا واضح الفساد لامكان اتحاد المفهومين
في الخارج بتصادقهما في فرد واحد واما الفردان من مفهوم واحد فلا يعقل اتحادهما والسر فيه ان فرض تعدد السبب يتوقف على تغاير بينهما
اما في الذهن وان حصل الاتحاد في الخارج كما في المفهومين واما في الخارج كما في فردين من مفهوم واحد واما الموجود الواحد لمفهوم واحد فلا
يعقل فيه تعدد حتى يفرض فيه استقلال كل سبب بسببيته ودعوى ان الفرد من المسببين للسببين كالجنابة والمس مثلا ليس كل منهما سببا من حيث
مفهوم مشترك بينه وبين الفرد المسبب للسبب الاخر والا لم يتخالفا في الاثار بل يدل على كون كل فرد منهما معرفا لعنوان يترتب عليه تلك
الاثار فيرجع الامر الى مفهومين يمكن اتحادهما في فرد واحد بتصادقهما فيه مدفوعة بان اللازم من ذلك عدم جواز تداخلهما لعدم العلم بكون
ذينك المفهومين قابلا للتصادق في فرد واحد نعم ربما يقال ان ظاهر ادلة الاغسال اتحاد حقيقة الغسل الذي يوجبه سببا فما يوجبه الجنابة من الغسل
عين ما يوجبه الحيض فيكشف ذلك عن اتحاد حقيقة هذه الاسباب ورجوعها الى حدث واحد كما في اسباب الوضوء فرجع اصالة عدم التداخل الى
وجوب تكرار هذه الحقيقة الواحدة بتكرر افراد الحدث الواحد هذا خلاف الاجماع فان تعدد الاغسال بتعدد اسبابها وعدم الاكتفاء فيها
بواحد مبني على اختلاف حقائق الاحداث والاغسال وعدم كونها كموجبات الوضوء كما لا يخفى على من لاحظ كلماتهم لكن الانصاف انه لا ظهور
معتد به لتلك الادلة في اتحاد حقيقة الاغسال وان كان يوهم اطلاقها نعم ان هنا ما يدل على تعدد ما يجب على المكلف عند تعدد الاسباب
فيدل على اختلاف حقائقها لما ادعي من الاجماع على عدم التعدد على تقدير اتحاد حقيقة الاغسال والاحداث مثل قوله ع اذا اجتمعت لله
عليك حقوق اجزتها عنك غسل واحد فان ظاهر الحقوق وظاهر قوله اجزاها عنك التضمن لمعنى الاسقاط تعدد الواجب ومثل قوله ع
في غسل الحيض والجنابة يجعلهما غسلا واحدا فان استناد الاتحاد الى جعل المكلف في مقام الاداء والامتثال ظاهر في تعددهما في انفسهما
وقوله واجزء من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم فانه ظاهر في تعدد الاغسال وقوله كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة فان ظاهره اختلاف انواع
الغسل وتوهم انه يمكن ان يكون الاختلاف اضافيا فيتحد الحقيقة مدفوع بان المراد مجرد تمايز كل من الاغسال عن غيره وان غسل الحيض والجنابة
ليسا كغسلي جنابة متعاقبين يكون الثاني بحسب المفهوم عين الاول لا تغاير بينهما الا في الوجود وهذا المقدار كاف في عدم جواز التداخل وليس
المراد بالنوع النوع المنطقي المقابل للصنف هذا مع ان الشك في المسئلة يوهن الاطلاقات بامثال هذه الامارات كاف في الاصل الذي قررناه والمستند
في ثبوت التداخل في مورده هي الاخبار المتقدمة فلا بد من تشخيص مدلولها من حيث عمومها الجميع صور اجتماع الاغسال واختصاصها ببعضها فنقول

في تداخل الاغسال

لمخالفته

ان الاغسال المجتمعة اما واجبة او مندوبة او مختلفة فيها فهنا مسائل الاولى ان يجتمع اسباب وجوب الغسل ولا ريب في الاولوية بنية الجميع والظاهر
دلالة الاخبار المذكورة على التداخل فيها بل هو المتيقن من مدلولها كما ستعرف فالظاهر انه موضع وفاق كما عن شرح الدروس نعم ربما يتوهم
الخلاف ممن اعتبر في تداخل الاغسال التي احدها الجنابة نية الجنابة كما في السرائر لكن الظاهر انه اراد منه الجنابة لا بشرط في مقابل نية خصوص غيرها الاتية
الجنابة بشرط عدم نية الغير الصورة الثانية ان ينوي رفع الحدث اعني ما في المكلف من الحالة المانعة عن الدخول في المشروط بالطهارة والظاهر انه
لا خلاف في التداخل فيه ايضا كما في شرح الجعفرية لان مرجعها الى الصورة الاولى الصورة الثالثة ان ينوي خصوص غسل الجنابة والمشهور الاجزاء
بل عن غير واحد التصريح به تصريح السرائر وجامع المقاصد الاجماع عليه وفي شرح الجعفرية بعدم الخلاف فيه وكذا في شرح الموجز زاد ابن فهد على من حكى قولا بعدم
الاجزاء به من غسل الاستحاضة ولعل في هذه الاجماعات كفاية وربما يستدل عليه بالاخبار المتقدمة ايضا وهو لا يخلو عن نظر لان الظاهر منها نية
الجميع كما لا يخفى نعم ربما كان في مرسلة جميل اذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء غسله ذلك عن كل غسل يلزم عليه في ذلك اليوم ظهور في كون
الرافع من الجنب غسل الجنابة واستدل جامع المقاصد عليه مضافا الى الاخبار والاجماع بان الحدث الذي هو عبارة عن النجاسة الحكمية متحد وان
تعدد اسبابه فاذا نوى ارتفاعه بالسبب الاقوى ارتفع بالاضافة الى غيره وهو استدلال حسن بناء على جعل الاسباب كاسباب الحدث الاصغر ولا
يحتاج معه الى دعوى الاقوائية والاضعفية مع كونها في محل المنع واستدل شارح الدروس عليه بصدق الامتثال عرفا قال لانه اذا طلب شيء من
احد ثم اتى بذلك المطلوب وان لم يكن اتيانه من جهة ذلك الطلب كما فيما نحن فيه نعم العقد المسلم على تقدير تماميته انه لا بد من الاتيان في الاوامر الالهية
التي من قبيل العبادات بالمامور به منتسبا الى الله في المامور به في الحقيقة امتثال الطبيعة المقيدة بكونه على وجه الاخلاص والتقرب ولا شك ان الاتيان بالمطلوب
فيما نحن فيه للتقرب لا نسلم انه يلزم ان يكون المنظور ذلك الطلب بخصوصه او دل على نفسيته مما في ذلك المادة من ان الاعمال بالنيات وان لكل امرئ ما نوى
واجاب بعض المنع عنه لانهما على ان غير المنوي لا يحصل له بانه يمكن ان يقال فيما نحن فيه لا نسلم انه لم ينو في الفرض المذكور امتثال امر ما عدا الجنابة لان الاتيان
كما عرفت يحصل باتيان الفعل مع الاخلاص فعند قصد ذلك الفعل بقصد الامتثال يتضمنا ولا نسلم ظهور الروايات في اعتبار القصد الصريح
ثم قال فان قلت مع حصول الامتثال في سقوط الذم والعقاب وعدم توجه بقاء التكليف فهل يحصل الثواب والاجر على ذلك الفعل قلنا الظاهر على
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين كما هو الحق استحقاق مدح وثواب على ذلك الفعل لان الفعل الاتيان يكون له في نفسه حسن حتى يؤمر به
وحسنه لا بد ان يكون مشروطا بشيء والا لامر بذلك الشرط ايضا غاية الامر تسليم اشتراط ذلك الامر بالقربة واما اشتراط ان يكون الاتيان
بخصوص ذلك الامر فلا فلا بد ان يحصل للمكلف ما يترتب على ذلك الفعل من المنافع الدنيوية والاخروية نعم لا نأبى من ان يكون الاتيان بقصد ذلك
الامر بخصوصه حسنا لحكم العقل ظاهرا وظنا فانه ذلك الحسن ثم استدل على المطلب بعموم الروايات المتقدمة ثم قال ما ملخصه انه لولا الدليل الا
المثبت لكفاية الفعل الواحد لامتثال جميع الاوامر اشكل التمسك بالروايات لكونها معارضة بادلة وجوب غسل الحيض الدالة على وجوب
امتثالها فيدور الامر بين تقييدها بغير صورة اتيان غسل الجنابة وتقييد هذه الروايات بصورة نية الجميع والثاني اولى لكثرة المعارض وارجحية سندها
مع ان ظاهر روايات الكفاية بقاء وجوب الاغسال وكفاية غسل واحد لها لا سقوط بعضها وكذا لو شككنا في تحقق امتثال الجميع للشك
في تخصيص ادلة وجوب غسل الحيض انتهى موضع الحاجة ملخصا **اقول** ما ذكره قده اضعف مما ذكره المحقق الثاني قده لانه اذا ثبت
تعدد التكليف والمكلف به كما حققناه سابقا واعترف هذا المحقق في اخر كلامه وفيما قبله من كون امتثال امر غسل ما عدا الجنابة حسنا
بالاستقلال وان لذلك الغسل حسنا مستقلا وعلم من العقل والعرف ان الامتثال لامر يجب امتثاله لا يتحقق الا مع قصد عنوان
المامور به واتيانه للامر به فكيف يعقل ان يكون امتثال احد الامرين امتثالا للامر الاخر وان تفصل ولا التفت الى متعلقه وهل يكون
ذلك الا مع رفع اليد عن تعدد المكلف به والالتزام كون الاوامر المتعددة راجعة الى فعل واحد مع دعوى عدم اعتبار القصد الى
الامر المامور به في تحقق الامتثال والاول خلاف المفروض والثاني خلاف العقل والنقل كما لا يخفى واضعف من هذا ما فرعه على قاعدة
التحسين والتقبيح من المدح والثواب على الفعل الغير المقصود فان القاعدة المذكورة مع تسليمها لا تنهض على اعتبار ثبوت الحسن في المامور به
وعدم كفاية وجود الحسن في نفس التكليف ان التصف بالحسن والقبح لا يكون الا للعنوان المقصود الملتفت اليه دون العنوان المتحقق في
ضمن عنوان مقصود من دون التفات فان اكرام زيد اذا لم يلتفت الفاعل الى صحبته لاكرام عمرو ولم يقصده لا يترتب عليه مدح ولا ذم
بل لو تحقق انما يتحقق من غير اختيار فلا يتصف بالحسن والقبح اصلا واما ما ذكره اخيرا من انه لولا دليل الامتثال لاشكل التمسك بالروايات
من جهة المعارضة ففيه انا في سعة من هذه المعارضة بعد دعوى ظهور الاخبار في نية الجميع فتكون هذه الاخبار حاكمة على اصالة عدم
التداخل كاشفة عن كون الاغسال المتعددة قابلة للتصادق في فعل واحد نعم لو عممناه لصورة نية البعض لظهور ادلة الاغسال

ورواية

ورواية الحقوق في تعدد التكليف كشف اخبار التداخل الدالة بالفرض على كفاية نية البعض عن اتحاد حقيقتها او حقيقة الاحداث
الموجبة لها لكن لا يبعد تقديم اخبار التداخل وحكومتها على تلك الادلة ويجيء تفصيل الكلام في ذلك ثم الظاهر عدم الحاجة الى الوضوء
لان غسل الجنابة يكفي عن الوضوء المسبب عن اي سبب كان كما هو ظاهر قوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا حيث انه تع فصل بين الجنب وغيره
كما لا يخفى ويؤكد الاستدلال بها ما رواه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر ع ان اهل الكوفة يروون ان عليا عليه السلام كان يامر بالوضوء
قبل غسل الجنابة قال ع كذبوا ما وجدوا ذلك في كتاب علي ع ان الله عز وجل يقول وان كنتم جنبا فاطهروا فان الامام ع استشهد بالاية
على عدم وجوب الوضوء على الجنب ويمكن الاستدلال بما ورد من ان غسل الجنابة ليس قبله ولا بعده وضوء بناء على ان المنفي هو مطلق الوضوء
الشامل للمسبب عن اسباب الغسل لا مدخلية الوضوء في رافعية غسل الجنابة كما هو الظاهر حتى لا ينافي ثبوت الوضوء باسباب اخر قال
شارح الدروس بعد الاشكال في سقوط الوضوء لولا الاجماع انه لو قيل بان كفاية غسل الجنابة ليس من جهة امتثال الجميع بل لسقوط
غيره به كان عدم وجوب الوضوء ظاهرا من غير مناقشة كما لا يخفى انتهى وهو متجه لو كان معنى سقوط غيره به ارتفاع الحدث الاخر به اما
لو اريد سقوط غسل الاخر به فلا ينافي بقاء وجوب الوضوء عليه ثم ان ظاهر كلمات الاصحاب عدم الفرق في كفاية غسل الجنابة عما عداها
بين عدم الالتفات الى ذلك الغسل وبين الالتفات اليه وقصد سقوطه وبين قصد عدم سقوطه ونوقش في شرح الدروس والمفاتيح
في شمول الاجماع للصورة الاخيرة وهو في محله لو كان دليل المسألة الاجماع المحقق اما الاجماع المدعى في السرائر وجامع المقاصد فهو مطلق
كالاخبار على تقدير دلالتها الا ان يدعى انصراف المطلق في معقد الاجماع ومورد النص الى غير هذه الصورة لكن الارجح في النظر شمول
فتوى المجمعين لهذه الصورة وان كان اطلاقهم منصرفا الى غيره لان ظاهرهم المصرح به بعضهم كون غسل الجنابة رافعا لحدث الحيض والرفع
متوقف على ما ذكر نعم يشكل الامر عند من استشكل في ذلك الحدث الاصغر اذا نوى عدم ارتفاع بعض الاحداث الصورة الرابعة ان يقصد ما
عدا غسل الجنابة كغسل الحيض وهو تارة يفرض مع غسل الجنابة واخرى مع غيره اما الاول فالكلام فيه في مقامين الاول صحة هذا الغسل
على ما نواه وفيه اشكال من حيث اطلاقات الامر بذلك الغسل واقتضاء الامر للاجزاء وقوله لكل امرئ وما سيجيء من عدم كفايته عن الجنابة
فارتفاع الاصغر مع بقاء الاقوى غير معقول واطلاقات الاوامر شاملة لما نحن فيه لان وجوب غسل الحيض هنا عينا خلاف الاجماع
المنعقد على جواز الاقتصار على غسل الجنابة المتعين عليه فان تعين الشيء على المكلف مع تعيين ما يسقط عليه لغو وتخيير غير معقول الا ان يرد
له الا على القول بعدم كفاية الجنابة مع قصد عدم ارتفاع حدث الحيض والاشكال وارد على من لا يقول بذلك وهم الاكثر وسيأتي
في المقام الثاني ما يندفع به هذا الاشكال ويظهر منه صحة هذا الغسل الذي نسبه الى نفسه المقام الثاني في كفايته عن غسل الجنابة ولختاره
المصنف هنا وفي المعتبر وتبعه المحقق الثاني والشهيدان نسبه شارح الجعفرية الى المشهور وهو غير ثابت كما ستعرف واستدل عليه في المعتبر بانه
يعني الغسل بنية خصوص الحيض غسل صحيح نوى به الاستباحة فيجزي واوضح في جامع المقاصد بما تقدم منه في الاستدلال على كفاية
غسل الجنابة عن غيره من اتحاد الحدث وان تعدد اسبابه وزاد على ذلك وجهين احدهما الاطلاق في الاخبار المتقدمة والثاني الدليل الذي قرره على
وجهين وجعل اوضحهما انه لو لم يجز غسل الحيض عن الجنابة عند وجوبهما امتنع وجوبه والثاني واضح البطلان بيان الملازمة ان وجوب الفعل
يقتضي القطع بترتب الاجزاء على الاتيان به مشتملا على جميع وجوه الوجوب وسقوط الطلب عن المكلف بغسل الحيض على ذلك التقدير لا يترتب
على فعله الاجزاء ولا سقوط الطلب وانما يترتب الاجزاء على فعل الغسل المقارن له وهو الجنابة ووجوده كعدمه فيكون التكليف به تكليفا
بما لا يجزي وهو ممتنع او يقال وجوب غسل الحيض على تقدير عدم اجزائه عن غسل الجنابة ليس احد اقسام الوجوب فيجب انتفائه بيان الملازمة ان
الوجوب ينقسم باعتبار الفعل الى الحتمي والمرتب والمخير ووجوب غسل الحيض في الفرض المذكور على تقدير عدم اجزائه عن الجنابة ليس واحدا منها
فينتفي وجوبه واذا انتفى وجوبه على تقدير عدم الاجزاء وجب الحكم بالعكس ان يجزي على تقدير الوجوب وهو المطلوب انتهى كلامه رفع مقامه وقيل
بعدم الكفاية وانه اذا نوى غسل الجنابة اجزء عن غيره واذا نوى غيره لم يجز عنه نسب الى الشيخ وهو صريح السرائر والوسيلة وبعض كتب
العلامة والايضاح والموجز وشرحه بل اكثر من تعرض للمسألة بل ربما يستظهر من السرائر شمول الاجماع المدعى فيه على كفاية غسل الجنابة
لعدم كفاية غيره قال ان كانت المرأة حائضا ثم طهرت فقبل ان يغتسل جامعها زوجها فالواجب عليها ان يغتسل غسل الجنابة دون الحيض لان
غسل الجنابة له مزية وقوة وترجيح على غسل الحيض لانه لا خلاف في انه يستباح بمجرده الصلوة وليس كذلك غسل الحيض وايضا غسل الجنابة
عرف وجوبه من القرآن وغسل الحيض عرف وجوبه من السنة ثم ضعف الوجه الاخير بعدم الفرق بين ما ثبت من الكتاب وما ثبت بالسنة
المتواترة ثم قال والمعتمد في ذلك الاجماع انتهى فان الظاهر ان التعليلين المذكورين لاجل مزية غسل الجنابة الكاشفة عن عدم كفاية غيره عنه

من الجنابة

ولا

والاكتفاء بغسل عن غيره يكفي فيه تساوي الغسلين ولا يحتاج الى اثبات الترجيح فالعدول عن كلا التعليلين او احدهما الى الاجماع ظاهر في ارادة
الاجماع على الترجيح فيثبت مرجوحية غسل الحيض وعدم كفايته وهو المطلوب فافهم وكيف كان فالاقوى فهذا القول هو الاقوى في الاصل ضعف
ما استدلوا به على الكفاية اذ لم يثبت اتحاد الحدث ولا شاهد عليه بل الشاهد على خلافه فان حدث الحيض يوجب حرمة الوطي او كراهته بخلاف
حدث الجنابة وقد تقدمت الامارات الدالة على الخلاف حقايق الاغسال واما الاطلاقات فقد عرفت ظهورها في قصد الجميع مع معارضتها بالموثق
كالصحيح عن ابي عبد الله ع وابي الحسن ع في رجل جامع امرأته ثم تحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال غسل الجنابة عليها واجب ورواه في السرائر عن كتاب
ابن محبوب وظاهرها عدم كفاية غسل الحيض عن غسل الجنابة وما في شرح الدروس من ان وجوب غسل الجنابة عليها لا ينافي سقوطه بغسل الحيض
والثمرة تظهر في استحقاق العقاب على تركهما ففيه ان ظاهرها وجوب الغسل عليه بعنوان انه غسل الجنابة واما ما ذكره جامع المقاصد اخيرا ففيه ان
معنى اجماع وجوب غسل الحيض والجنابة ووجوب رفع الحدثين وهو قد يتحقق بغسل واحد منوي به رفعهما او خصوص الجنابة وقد يتحقق بفعل غسل
الحيض او لا فيرتفع به حدث الحيض ويترتب عليه اثاره من ارتفاع حرمة الوطي او كراهته وجميع احكام الطاهر من الحيض ويبقى رفع الجنابة بغسل اخر
فغسل الحيض احد فردي الواجب التخييري بالنسبة الى احد الواجبين وهو رفع حدث الحيض لا بالنسبة الى وجوب رفع الحدث المطلق واستباحة الصلوة نعم
لو لم يترتب على غسل الحيض اثر لا يتوقف على غسل الجنابة امكن دعوى لغوية ايجاب غسل الحيض الا ان ذلك يكون كاشفا عن اتحاد حقيقة الحدثين
فيرجع الى الوجه الاول وهو ادعاء اتحاد الحدث ويمكن الاستدلال على المطلب بما يظهر منه كون الحيض اعظم من الجنابة فيرتفع برافعه نظير الجنابة
بالنسبة الى الحدث الاصغر مثل رواية سعيد بن يسار في المرأة ترى الدم وهي جنب اتغتسل من الجنابة قال قد اتاها ما هو اعظم من ذلك وما يظهر
منه كون كل من الحيض والجنابة بمنزلة الاخرى في الحكم كصحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد قال لا يدخلان المسجد الا
مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا فان الاستدلال بالاية لحكم الحائض يدل على اتحاد حدثيهما او كون حدث
الحيض اعظم وعلى اية تقدير فيرتفع برفع الحدث ورواية الاحتجاج في حديث الزنديق مع ابي عبد الله ع وفيه قال الزنديق فما علة غسل الجنابة
وقد اتى الحلال وليس من الحلال تدنيس قال لان الجنابة بمنزلة الحيض وذلك ان النطفة دم لم يستحكم الخبر والظاهر ان المراد بالدم هو الذي يستحيل
اليه النطفة وهي العلقة والا فالنطفة دم استحال اليها وما يظهر منه اتحاد غسل الجنابة والحيض كصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع في المرأة
تحيض وهي جنب هل عليها غسل الجنابة قال غسل الجنابة والحيض واحد وفي الجميع نظر اما الاول فلان الظاهر ان الاعظمية اصلحية لان يكون وجها
لعدم وجوب غسل الجنابة عليه علم فان ابقية الحيض لا ترتفع فلا فائدة في ايجاب غسل الجنابة عليه لانه لا يجب الا للصلوة فهو مساوق لتعليل عدم
وجوب غسل الجنابة على الجلوس في بعض الاخبار بانه قد جاءها ما يفسد الصلوة اذ المراد افسادا لا يقبل الاصلاح الا بالانقطاع ومنع من وجوب غسل
الجنابة مع ان الاعظمية لا يجدي لجواز ارتفاع الاقوى وبقاء الاضعف كالحيض بالنسبة الى الحدث الاصغر واما الاية فالاستشهاد بها من جهة
ان كلا منهم على الجنب يحرم على الحائض ولا يدل على العكس ولا ينفع اما رواية الاحتجاج فهي ضعيفة واما الرواية الاخيرة فظاهرها بقرينة
السؤال عن وجوب غسل الجنابة ان غسل الجنابة والحيض الموجود منهما في الخارج يكون ولحدة لانهما في الشرع شيء واحد وبالجملة فلم نظفر على شيء
قابل للورود على اصالة عدم التداخل ثم استدل بعض القائلين بالتداخل بما تقدم في كفاية غسل الجنابة من صدق الامتثال وقد عرفت انه
لا يبين شيئا واعلم ان ظاهر المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة بل نسب الى غيرهم على وجه يشعر بعدم ظهور الخلاف ان الكلام في كفاية ما عدا غسل الجنابة
عنه انما هو للقول بعدم اغنائه عن الوضوء اما على القول بالاغناء فلا كلام ولا اشكال في كفاية كل واحد منها عن الاخر ولعل وجهه اتحاد حقيقة الاغسال
على هذا القول وكفاية كل واحد في اباحة الصلوة ولا يخلو عن التامل لامكان منع الملازمة فان اختلاف اثار الاحداث كجواز وطي الجنب من غير
كراهة وكراهة وطي الحائض او حرمته يدل على اختلاف حقايقها فرفع بعضها لا يستلزم ارتفاع بعض اخر يحتاج الى دليل ومنه يظهر ان الاغسال ما عدا
غسل الجنابة لا دليل على اتحاد حقايقها وان اتحدت من حيث الاغناء عن الوضوء وعدمه لكن شارح الدروس استظهر الاطباق على كفاية بعضها
عن بعض ولعل منشأ استظهار الاطباق ما استظهرناه من الوجه مما ذكرنا عن المعتبر والمنتهى وغيرهما من كفاية بعض الاغسال عن بعض اذا اشترك
الكل في الاغناء عن الوضوء فان لازم ذلك الوجه اتحاد حقايق ما عدا غسل الجنابة لانها مشتركة اما في الاغناء عن الوضوء واما في الحاجة اليه
فالكلام فيه نظير الكلام في كفاية غير غسل الجنابة عنه والاقوى عدمه الا ان يثبت ما استظهره من الاطباق او ما ادعوه في الاخبار من الاطلاق
الصورة الخامسة ان يقصد غسلا مطلقا من دون اضافة الى حدث ولا قصد استباحة الصلوة ولا كلام في فساده بناء على اعتبار رفع الحدث او
الاستباحة واما على عدم اعتبارهما فالاقوى ذلك ايضا لعدم العلم بكون امر الاغسال يمتثل بذلك لعدم ثبوت كونها حقيقة واحدة رافعة
لحدث واحد نظير الوضوء فلعلها ماهيات كثيرة او متضادة يتوقف امتثالها على نية الجميع نعم لو ثبت الاطلاق في الاخبار بعد القول بالصحة

الجنب

فلخص مما ذكرناه في اجتماع الاغسال الواجبة التداخل مع نية الجميع او نية خصوص الجنابة على تامل فيما اذا قصد عدم ما عداها فالاحتياط ترك
هذا القصد لاحتمال اخلاله بالغسل والاحوط ان يغتسل غسل الجنابة قاصدا الارتفاع ما عداه من الاحداث ثم الاتيان بالغسل
الاخر احتياطا بقي هنا امران الاول ان التداخل في مورد جوازه رخصة او عزيمة نسب غير واحد من المعاصرين الظاهر الاكثر الاول بل نسبه
الفاضل القمي قده في بعض مؤلفاته الى ظاهر الاصحاب مع اعترافه بعدم مصرح به سوى المحقق الاردبيلي قده والظاهر ان منشأ النسبة تعبيرهم
بلفظ الاجزاء لكن الذي يظهر بعد ملاحظة كلماتهم ان ظاهر الاكثر بل صريحهم هو الثاني وان اسباب الغسل كاسباب الوضوء لان القائلين بالتداخل
بين من لا يرى الوضوء في غير غسل الجنابة وقد عرفت تصريح جماعة بعدم الاشكال في التداخل قال في المعتبر فان لم نشترط الوضوء مع غير غسل الجنابة
كفى الغسل الواحد بنية ايها اتفق انتهى ومقتضى هذا الكلام عدم الحاجة الى قصد التداخل وان سقوط الاخر قهري وقد عرفت ان منشأه اتحاد
حقيقة الاغسال واما غير هؤلاء كالمحققين والشهيد وغيرهم ممن اكتفى بكل غسل واجب عن الاخر فقد عرفت كلام الاولين في المعتبر وجامع المقاصد
الصريح في اتحاد الحدث الاكبر كالاصغر وكفاية كل واحد من الاغسال في استباحة الصلوة وكلام المصنف هنا ايضا ظاهر في العزيمة حيث حكم بكفاية
وضوء واحد عند اجتماع اسبابه ثم عطف عليه الاغسال مؤذنا بان معنى الكفاية في المتعاطفين واحد وهو عدم مشروعية الزائد والتعبير بالكفاية
هنا وبالاجزاء في الاخبار للاشارة الى ان الرخصة والتخفيف ملحوظ في تشريع الحكم لا في اداء المكلف ومن هنا يستظهر ذلك من كلام الشهيد ايضا
حيث قال فتتداخل موجبات الوضوء وكذا موجبات الاغسال على الاقوى ولاجزاء غسل الجنابة عن غيره دون العكس تحكم واما القائلون بكفاية غسل الجنابة
عن غيره دون العكس فمن ذكر منهم او استشكل في شرعية غسل الحيض قبل الجنابة كالعلامة في بعض كتبه فلا يعقل عدم التداخل عنده لانه ان قدم
غسل الجنابة كفى قهرا عن غيره كما يظهر من استدلالهم بان غسل الجنابة اقوى وان قدم غيره لم يصح نعم من قال بصحة غسل غير الجنابة كما قويناه امكن كون
التداخل عنده رخصة بمعنى ان له ان يقدم غير غسل الجنابة فيتعدد الاغسال وله ان يقدم غسل الجنابة فيكتفي به قهرا وقد تحصل مما ذكرنا انه ان
نوى غسل الجنابة لم يقل احد بجواز غسل اخر بعده وان نوى غيره فالمحققان والشهيد بل المشهور كما في شرح الجعفرية انه كذلك بناء منهم على كون اسباب
الغسل كاسباب الوضوء موجبة لحدث واحد واما غيرهم فان لم يقل بصحة ذلك الغسل عن نفسه فلا يتصور التعدد عنده وان قال بصحته امكن تعدد
الغسل فظهر ان الاكثر على كون التداخل في الاغسال كالتداخل في اسباب الوضوء عزيمة نعم لو ادعي ان بناءهم في الوضوء على العزيمة كان هنا كذلك
الثاني ان الغسل الواحد الكافي عن المتعدد لا شك في كونه من العبادة التي يستحق بها الثواب ويشترط فيها قصد الامتثال والقربة فلا بد فيه
من امر وهو بناء على اصالة التداخل في الاسباب هو الامر الواحد المتعلق بذلك الغسل الواحد وعلى اصالة التداخل في الامتثال هو كل من الاوامر
المتعلقة بكل واحد من الاغسال فالغسل الواحد امتثال حقيقي للاوامر المتعددة واما على المختار من اصالة عدم التداخل وامضاء تعدد الاوامر
لتعدد الامتثال فلا بد من جعل النصوص الواردة في المسئلة اما كاشفة عن وحدة حقيقة المامور به في تلك الاوامر نظير ما هو مقتضى الاصل عند
القائل بالتداخل في ماهية الاسباب فيجب قصد غسل واحد لحدث واحد حاصل باول الاسباب واما كاشفة عن كون الاوامر المتعددة بالاغسال المتعددة
على وجه يمكن تصادقها في عنوان واحد كسائر المفاهيم المتغايرة المتصادقة في بعض الافراد نظير ما هو مقتضى الاصل عند القائل بالتداخل في الامتثال
فيجب قصد تحقق جميع الاغسال في ضمن الغسل الواحد وهذا اوفق بما ذكرنا من الامارات الظاهرة في تعدد تلك الاغسال واما الاكتفاء بغسل الجنابة
عن غيره فليس فيه امتثال الامر بغسل الحيض اصلا اذ لا تعدد كما تقدم من شارح الدروس وقد عرفت ضعفه عقلا ونقلا وح فان استفدنا هذا الحكم من
الاخبار بناء على شمولها لصورة نية الجميع ونية البعض فيكشف عن ذلك عن حقيقة الاحداث على خلاف ما استفدناه من الامارات المتقدمة و
اللازم حينئذ بمقتضى اطلاق الاخبار كفاية ما عدا غسل الجنابة عنه لكنا قد استظهرنا اختصاص الاخبار بصورة نية الجميع واخترنا عدم كفاية ما
عدا غسل الجنابة فالحكم بكفاية غسل الجنابة عما عداه لا يكون الا لاجل الاجماع والشهرة ومرسلة جميل المتقدمة ويجعل هذه كاشفة عن ارتفاع
حدث الحيض مثلا بغسل الجنابة فلا يبقى امر بغسل الحيض حينئذ نظير ارتفاع حدث النوم قبل الجنابة بغسل الجنابة وسقوط امتثال قوله اذا
تمتم فتوضؤا المسئلة الثانية ان يجمع اغسالا مستحبة فان نوى الجميع بغسل واحد فالمشهور ظاهرا على كفايته ويظهر من الارشاد عدمه وهو
وان كان اوفق بالاصل الا ان ظاهر الصحيحة المتقدمة المشتملة على ذكر الحقوق على خلافه وتوهم اختصاصها بصورة وجوب الغسل الواجب مدفوع
بان الغسل الواجب انما ذكر فيها على سبيل الفرض يعني ان الغسل الواحد مجز عن غسل الجنابة او الحيض على تقدير وجودهما لا ان المورد مختص بمن
عليه غسل جنابة او حيض كما لا يخفى على المتامل مع انه في قوله اذا اجتمعت لله عليك حقوق الخ فان المراد ثبوت الحقوق وهي الاغسال ولو على
وجه الاستحباب الخصوص الواجبات لان مورد الرواية مشتمل على الاغسال الواجبة والمستحبة اللهم الا ان يجعل الكلام فقرة مستقلة غير واردة
في مورد الفقرة السابقة لكنه خلاف الظاهر ولو نوى بعضها كالجمعة ففي اجزائه عن غيره كغسل العيد وجهان اقواهما العدم للاصل بعد

اتحاد

في تداخل الاغسال في المستحبة

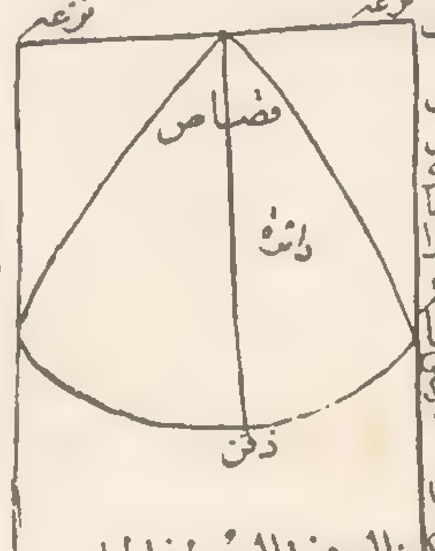
فالظاهر الصحيح للمذكوره في نية الجميع وربما يستدل للاجزاء بقوله ع في رواية عثمان بن يزيد ان اغتسل بعد الفجر الى الليل في كل موضع يجب فيه
الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر فقد اعتنى جماعة بدلالتهما واهتم بعضهم بسندها حتى نقل في الحدائق عن بعض مشايخه المتاخرين
ان الظاهر ان عثمان بن يزيد مصحف عمر بن يزيد بقرينة رواية عذافر عنه لكن الظاهر عدم دلالتها على المطلوب اذ الظاهر منهما ان كل
موضع ثبت فيه الغسل لاجل المكان كدخول الحرم والمسجدين والمشاهد او لاجل الفعل كالزيارة والطواف فاغتسل لاجل تلك الغاية في اول
النهار كفاه ذلك الى الليل ولم يحتج الى اعادته لو تاخر فعل تلك الغاية عنه وكذا لو اغتسل له في اول الليل كما ورد ذلك في غيرهما من الروايات بل في بعضها
ان غسل يومك يجزيك لليلتك ومن العجب من بعض مشايخنا قدس سره حيث استدل بها ايضا في المقام ثم التداخل هنا في صورة نية الجميع حسن وعزيمة
الاقوى هو الاول بناء على ان الاخبار كاشفة عن تعدد حقائق هذه الاغسال وتصادقها فيجوز امتثال اوامرها بمواد افتراقها كما يجوز بمادة
تصادقها وهل يعتبر في نية الجميع العلم بها تفصيلا او يكفي قصد كل غسل عليه في الواقع وان لم يعلم به او اعتقد بعدمه وجهان اقواهما الاول
المسئلة الثالثة ان يجتمع اغسال بعضها واجب وبعضها مستحب فان نوى خصوص الواجب فان كان جنابة فالمشهور كما عن جماعة سقوط المستحب به
كما في المبسوط والخلاف والسرائر ومحكي الجامع وظاهر الوسيلة والبيان ومحكي المسالك وجماعة ممن تاخر عنهم بل عن غير واحد حكاية الاتفاق عليه
وهو الظاهر من السرائر لمرسلة جميل ونحوها ما رواه في باب الصوم من الفقيه من كفاية غسل الجمعة لمن نسي غسل الجنابة المعتضد بحصول المقصود من
العسل المندوب في التعويل على المرسلة سندا ودلالة في مقابل قولهم عليهم السلم انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بنية المطابق والمنجبر او
المؤيد باصالة عدم السقوط حتى على القول بالتداخل لان المسلم منه ايجاد الفعل الواحد بقصد امتثال الطلبين لا كفاية امتثال الخصوص
احد الطلبين عن الاخر مع عدم قصد امتثاله ما لا يخفى واما الفتوى ففي اصلها مع اختصاصها بالناس منع كدعوى حصول المقصود ومن هنا اتجه
استشكال المحقق في المعتبر بل منع العلامة والمحقق الثاني وغيرهما وبما ذكرنا يعلم حكم غير غسل الجنابة من الاغسال الواجبة بل يعلم حكم
ما اذا نوى خصوص المستحب وانه لا يجزي عن الواجب لعدم الدليل عليه حتى المرسلة عدا بعض الاطلاقات المتقدمة مع عدم ظهورها وانصرافها
الى الغسل الواقع بنية الجميع وما تقدم من رواية الفقيه المختصة بالناسي الغير المفتى بها مع التامل في صحة ذلك الغسل للاطلاقات خلافا للشيخ
في المبسوط لان المقصود منه كما يستفاد من ادلته التنظيف وهو كما لا يحصل الا بالمنظهر في غرض هذا الوجه لتقييد الاطلاقات بخصوص صائم الا
ما ورد في المستفيضة من استحباب غسل الاحرام للحائض الكاشف عن معقولية حصول التنظيف للمحدث منع واضح فلا مانع عن الاطلاقات واما
اذا نوى الواجب والمستحب كليهما فظاهر المشهور الاجزاء عن كليهما بل في الخلاف الاجماع على اجزاء غسل واحد للجنابة والجمعة ويدل عليه ما تقدم
من رواية الحقوق وحيث دلت تلك الرواية على تعدد الحقوق والتكاليف وكفاية الواحد في امتثال الجميع كشف عن كون حقائق تلك الاغسال
قابلة للتصادق وحينئذ فيجتمع في الفرد الواحد عنوانان واجب ومستحب نظير تصادق نوعي الواجب والمستحب في الموارد الشرعية والعرفية كما اذا
امر السيد باكرام زيد وجوبا واكرام عمرو استحبابا فاكرم رجلا كان اكرامه اكرامهما بقصد امتثال الامرين ولا يعد مثل ذلك من اجتماع الحكمين ثم
المتضادين اعني الوجوب والاستحباب لان المجتمع هو جهتهما لا انفسهما كما اذا اتى بفرد واحد يكون مصداقا للواجبين فان المثلين كالضدين لا
ثم ان هذا يشكل بناء على اعتبار نية الوجه في الواجبات والمستحبات فان نية الامرين هنا غير ممكنة ولهذا استشكل نية الجميع في المقام بعضهم
ابطلها اخرون ففي محكي الجامع في هذا المقام وان نوى الواجب والمندوب قيل يجزي عنهما وقيل لا يجزي لان الفعل الواحد لا يكون واجبا
وندبا انتهى وجزم العلامة في كثير من كتبه بالبطلان وعلله في المختلف بانه ان نوى الوجوب عن الجمعة والجنابة لا يجزي لانه نوى الوجوب عما
ليس بواجب وان نوى الندب لم يوقع غسل الجنابة على وجهه وان نواهما معا كان الفعل الواحد قد نوى فيه الوجوب والندب فلا يقع عليهما ولا
على احدهما لانه ترجيح بلا مرجح انتهى وفي الذكرى انه مشكل لتضاد وجهي الوجوب والندب وعن قواعده انه لو نوى الجنابة والجمعة بطل لتنافي
الفعلين وذكر في الروض ما في المختلف وعن كشف اللثام جواز تداخل الواجب والندب ان كان الواجب غسل الجنابة للنص والا فلا لتنافي الاحكام
انتهى وقد تصدى جماعة من الاصحاب لدفع هذا الاشكال فدفعه في الذكرى بان نية الوجوب تستلزم نية الندب لاشتراكهما في الترجيح ولا يضر اعتقاد
منع الترك لانه مؤكد للغاية ومثله الصلوة على جنازتي بالغ وصبي بل مطلق الواجبة انتهى والمراد من التمثيل مطلق الواجبة من حيث اشتمالها
على الافعال المندوبة كما سيجيء من الروض وما ذكره هنا قد اختاره في الذكرى في مسئلة الصلوة على الموتى حيث قال والاقرب جواز الجمع بين من
يجب عليه ومن يستحب للاطلاق وللاخبار في ذلك فحينئذ يمكن الاكتفاء بنية الوجوب لزيادة الندب تاكيدا ويمكن ان ينوي الوجهين معا بالتوزيع
قاله في التذكرة لعدم التنافي لاختلاف الاعتبارين ويشكل بانه فعل واحد من مكلف واحد فكيف يقع على وجهين انتهى واشار بما في التذكرة
الى قول العلامة فيها في الصلوة الواحدة على المتعدد من الاموات اما الفطرة لو كانوا مختلفين في الحكم بان وجب على بعضهم واستحب على اخرين

جمعهم بنية متحدة الوجه ولو قيل باجزاء الواحدة على الوجهين بالتقسيط امكن انتهى وفي عبارة الشهيد بعد ما تقدم من الحكم بالبطلان واما الفطرة ف
يحتمل الاجزاء لان نية الوجوب هي المقصودة فيلغو نية الندب او نقول يقعان فان غاية غسل الجنابة رفع الحدث وغاية غسل الجمعة التنظيف فهو
كضم التبرد الى التقرب انتهى وما ذكره من ان نية الوجوب هي المقصودة يحتمل رجوعه الى ما في الذكرى ويحتمل كونه وجها ثانيا في رفع الاشكال وذكر
في الروض بعد تقويته اعتبار نية السبب في الغسل المندوب قال ويمكن سقوط اعتبار السبب هنا ودخوله تحت الوجوب كما في الاذكار المندوبة
خلال الصلوة الواجبة والصلوة على جنازتي من زاد على الست ومن نقص انتهى اقول تقرير الاشكال هنا من وجهين احدهما كون الفعل
الواحد محكوما بالوجوب والاستحباب وان لم يعتبر نية الوجه الثاني امتناع نية الوجوب والندب معا في الفعل الواحد ومنشأ الثاني هو
الاول ثم انه تقرر في موضعه عدم اجتماع حكمين فعليين على فعل واحد سواء كانا متضادين كالوجوب وغيره ام متماثلين كوجوبين ونحوهما فكما
اتصاف غسل واحد بالوجوب والاستحباب الفعليين لا يجوز اتصافه بوجوبين وكما يمكن اجتماع جهتي وجوبين في فعل واحد بان يكون
عنوانا لكليين واجبين كذلك يمكن اجتماع جهتي وجوب وندب فيه كاطاعة الوالد واجابة الصديق المجتمعين في فعل واحد ولا ريب ان غسل
الجمعة وغسل الجنابة اذا قلنا بكونهما مفهومين متصادقين كما يظهر من رواية الحقوق كان مصداقهما مجمعا لجهتي الوجوب والندب لا نفس
الوجوب والندب الفعليين بل الفعل متصف فعلا بالوجوب دون الاستحباب لان وجود الجهة المانعة من الترك لا مع وجود جهة اخرى غير مانعة
من الترك يجعل الفعل والعكس وحينئذ فانا اعتبرنا في العبادة نية الوجوب او الندب لم ينو هنا الا الوجوب ولو اكتفينا بنية وجههما بالمعنى المتقدم في
مسائل النية نواهما معا ويمكن تطبيق ما ذكرنا على جميع ما ذكره الشهيد فان مراده من لغوية نية الندب عدم الفائدة فيه لان الفعل غير متصف
بالفعل الا بالوجوب وان كان الجهة النادبة موجودة فيه ومراده من وقوعهما معا وقوع الغايتين المقصودتين من الواجب والمندوب ومراده
من تاكد الوجوب بالندب تاكد جهته من حيث الرجحان بصيرورته ذي معارضة المصلحة اذ الندب يحتاج الى مصلحة غير مانعة من الترك او مجوزة
للفعل من جهته لا من جميع الجهات حتى يعارض الجهة الموجبة ولذا يسقط الاستحباب بمجرد طرو سبب الوجوب الاصلي بسبب النذر او المقدمي
بسبب صيرورته مقدمة لواجب ومما ذكرنا يظهر مراد العلامة في التذكرة من نية الوجهين في الصلوة الواحدة على البالغ ستا والناقص عنها
نعم يتاتى على مذهب من جوز اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد من جهتين نية الوجوب والندب الفعليين ولهذا تفصى بعضهم عن هذا
الاشكال لكن الظاهر ان العلامة لا يقول بذلك واما ما ذكره في الروض من التمثيل بالصلوة الواجبة المشتملة على الاذكار المندوبة من حيث ان
تلك الصلوة فرد من مطلق الصلوة فيجب ومشتملة على المندوب فيكون مندوبة لجواز تركها الى بدل فان المقتصر فيها على الواجب هو بدل عن
مجموع الاجزاء الواجبة الموجودة في الفرد المشتمل على المندوب لا عن مجموع الواجب والمندوب ويمكن ان يريد ان المقصود اصالة هو الواجب
والمندوب انما يؤتى به تبعا والاحتمال الاول انسب فيعطف هذا المثال على مثال الصلوة على بالغ وغيره والثاني هو الذي صرح به في القواعد حيث
علل الاكتفاء بنية الوجوب بان المندوب في حكم التابع ونية المتبوع يغني عن نية التابع ثم ان المحكي عن صاحب الذخيرة انه تفصى عن الاشكال اولا
بان الدليل الدال على الاجزاء بغسل واحد عن الغسلين يلزم ان يقال الحكم الوظيفتين يتادى بالاخرى بمعنى انه يحصل له ثوابهما وان لم تكن
من افرادها حقيقة كما تتادى صلوة التحية بالفريضة والصوم المستحب بالقضاء وثانيا بان ما دل على استحباب غسل الجمعة مختص بصورة
لا يحصل سبب الوجوب والمراد من كونه مستحبا انه مستحب من حيث نفسه مع قطع النظر عن طريان العارض المقتضي للوجوب انتهى اقول مرجع الاول
الى وجوب قصد خصوص الجنابة لا كليهما الاشكال مفروض في الثاني دون الاول واما الثاني فان اريد به وجوب غسل الجمعة لعارض فهو
بعيد جدا وان اريد وجوبه من حيث مصادقته مع عنوان واجب فالاشكال في انه محكوم بالاستحباب المنافي للوجوب اولا فلا يجوز قصده
والمفروض قصد الغسلين واضعف من الوجهين ما ذكره بعض المعاصرين وهو ان هذا الفرد ليس مصداقا للكليين حتى يلزم الاشكال بل
هو امر خارج عنهما فهو من قبيل فرد لكلي آخر اجتزى الشارع به عن الواجب والمندوب لكن لما شابههما في الصورة سمي بالتداخل والا فهو ليس
غسل جنابة وغسل جمعة لم يرد ذلك ثم قال فان قلت هذا الغسل واجب او مستحب او كلاهما قلت هو حيث يقوم مقام الاغسال الواجبة فهو
احد فردي الواجب المخير بمعنى ان المكلف مخير بين ان ياتي بالفعلين او بالفعل الواحد المجزي عنهما وحيث يقوم مقام الواجب والمندوب فهو
مندوب محضا لانه يجوز تركه لا الى بدل لان بدله الواجب والمستحب جميعا يجوز تركه والاقتصار على الواجب فقط وهو ليس بدلا عنه فيجوز تركه
لا الى بدل فلا يكون واجبا فينوي بناء على اشتراط نية الوجه الندب فيه مع نية الاجزاء به عن الواجب والمندوب وعلى عدم الاشتراط
ينوي القربة مع نية الاجزاء به عن الجميع انتهى اقول لا يخفى ان الامتثال المقصود في العبادات لا يكون الا بعد تعلق الامر بها والامر بهذا
الفعل الخارج عن مصداق الفعلين المامور بكل منها بامر مستقل ليس الا ما كشف عنه قوله ع اجزاك عنها غسل واحد اذ ليس بعد قطع النظر

عن الامر بغسل الجنابة والامر بغسل الجمعة سوى ذلك فاذا فرض تعلق الامر به فهذا الفعل الثالث قد اشترك مع كل من الغسلين في تمام
مصلحتهما به فلا مانع يكون كل من الامرين المتعلق بخصوص كل من الغسلين امرا تخييريا وهذا الامر الثالث المستفاد من حديث التداخل امرا تخييريا آخر
فيرجع الامر الى ان مطلوبا للشارع من الجنب في يوم الجمعة هو احد الفردين من الغسل المنوي به خصوص الجنابة المطابق لامر غسل
الجنابة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد من حديث التداخل وان مطلوب الشارع من الجنب المذكور استحبابا هو
احد الفردين من الغسل المأمور به خصوص الجمعة المطابق لامر غسل الجمعة ومن الغسل الثالث المنوي به الاجزاء عن الجميع المطابق للامر المستفاد
من دليل التداخل فيرجع الامر بالاخرة الى صيرورة هذا الفرد الثالث احد فردي المطلوب وجوبا من الجنب المذكور يوم الجمعة واحد فردي المطلوب
منه ندبا فاتحد مورد اجتماع الحكمين المتضادين في فعل واحد على وجه شنيع لان التخيير العقلي في الواجب والمستحب يمكن القول باجتماع فردين
منه في مصداق واحد بخلاف التخيير الشرعي فالتحقيق ما عرفت سابقا من ان ادلة التداخل خصوصا رواية الحقوق يكشف عن كون مفاهيم الاغسال
متصادقة فاشكال اجتماع الواجب والمستحب في مصداق واحد لا محيص عنه وطريق الدفع ما ذكره العلامة والشهيدان او المراد اجتماع الحكمين المتضادين
كما التزمه بعض المحققين **الفرض الثاني** غسل الوجه وهو لغة كما عن ط بعضهم ما يواجه به وعن الناصريات انه لا خلاف في ذلك وعن
المصباح المنير انه مستقبل كل شيء والمراد به هنا ما بين منابت الشعر في مقدم الراس الى طرف الذقن طولا بلا خلاف ولا اشكال بل نسبه في الغنية
المنتهى الى مذهب اهل البيت عليهم السلام وما اشتملت عليه الابهام والوسطى عرضا وهذا التحديد هو المعروف بل الظاهر المصرح به في كلام بعضهم
عدم الخلاف في ذلك والمستند في ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال له اخبرني عن الوجه الذي ينبغي ان يتوضأ الذي قال الله تعالى
فاغسلوا وجوهكم فقال الوجه الذي امر الله بغسله الذي لا ينبغي لاحد ان يزيد عليه ولا ينقص عنه ان زاد عليه لم يوجر وان نقص عنه اثم ما
دارت عليه الابهام والوسطى من قصاص الشعر الى الذقن وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه وما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له
الصدغ من الوجه قال لا والظاهر ان المراد بدوران الاصبعين احاطتهما ولذا عبر في التلخيص بما بين الابهام والوسطى ويمكن تصوير شبه دائرة من مجموع
الاصبعين بان يوضع طرفاهما منضمين على وسط الناصية ثم تفرقا ويجري الابهام من اليمين والوسطى من اليسار الى ان يجتمعا ثانيا في اخر الذقن و
المراد بالقصاص منتهى منبت الشعر من الناصية وهذه الفقرة بيان لمجموع الوجه وقوله وما جرت عليه الاصبعان من الوجه بيان للخط الطولي
الفاصل بين الوجه وغيره فهو في قوة التأكيد لما قبله واعترض شيخنا البهائي قدس سره على هذا التفسير بلزوم دخول النزعتين بالتحريك وهما البياضان
المكتنفان بالناصية من الطرفين ويرده ان المراد بالقصاص ليس مطلق منتهى منبت الشعر الذي يأخذ من كل من الناصية وما يرتفع عن النزعتين ثم
ينحدر الى مواضع التحذيف ثم فوق الصدغ حتى يتصل بالعذار بل المراد منتهى الناصية وهو واضح واعترض ايضا بلزوم دخول الصدغين
مع نص الرواية على خروجهما وفيه ان الصدغ خارج عن التفسير المذكور في المنتهى والمنسوب الى الفقهاء وهو الشعر الذي بعد انتهاء العذار المحاذي
لراس الاذن وينزل عن راسها قليلا نعم المصرح به في الصحاح كما عن غيره انه ما بين العين والاذن وانه يسمى الشعر المتدلي عليه صدغا والظاهر ان
الفقهاء لاحظوا التصريح في الصحيحة على خروج الصدغ وظهوره في خروجه عن الحد لا اخراجه عن حكم الحد وحملوا الصدغ فيها على المعنى الاخير
المذكور في اللغة وهو الشعر المتدلي بناء على ان الشعر المذكور متدل غالبا على ما يحاذي منتهى العذار لا على مجموع ما بين العين والاذن لانه
غير متعارف الصدغ في كلام الفقهاء يراد به ولو مجازا موضع الشعر المذكور ومتدلاه وهذا مع مخالفته لظاهر النص والفتوى هو الوجه
الجامع بين كلمات الفقهاء واهل اللغة ضرورة عدم ثبوت حقيقة اصطلاحية للصدغ لم يعرفها اهل اللغة ولولا تصريحهم بخروج الصدغ بجميع
اجزائه عن حد الوجه امكن حمل الرواية على نفي كون مجموعه من الوجه الجامع لكون بعضه منه لكنه خلاف ظاهرها واما العذار وهو الشعر
النابت على العظم الناتئ اي المرتفع الذي هو سمت الصماخ الذي يتصل اعلاه بالصدغ واسفله بالعارض فالمشهور كما في الحدائق خروجه وفي الذكرى
ان العذار وهو ما كان على العظم الذي يحاذي وتد الاذن ليس من الوجه عندنا خلافا للشافعي ويمكن حمله على مجموع العذار لانه قال قبل
ذلك ولا يجب غسل ما بين الاذنين والعذار من البياض ثم قال تبعا للمعتبر ولا ما خرج عن الاصبعين من العذار فان كلمة من ظاهرها التبعيض
ولو اراد البيان لقال ولا العذار لكن له كلام اخر ظاهر في ارادة خروج كله كما ان للمعتبر كلاما ظاهرا في دخول كله فراجع وعن ط وق والمحكي
عن الاسكافي الدخول وكذا صريح المرتضى فيه وجده الناصر حيث حكى في الناصريات عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نباته لوجوبه قبل نباته
ثم رده بان حكمه حكم اللحية والشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه وكذا الشهيد والمحقق الثانيين لعلمهما بان بعض العذار المحاذي للصدغ الذي
صرحا بخروجه لكن الظاهر خروج ازيد منه لان ما حوته الاصبعان عند كون اليد على ما يقابل الصدغين ازيد منه عند كونهما على ما يقابل العذار
لكان نتو الانف فاذا كانت اليد مقابلة لراس الانف فيما خرج كله فلاحظها واما العارضان وهو ما نزل عن العذارين من الشعر فصرح في المنتهى

في غسل الوجه

بخروجهما والشهيد والمحقق الثانيان بدخولهما عن اولهما الاتفاق عليه ويشكل دخول ما قابل الاذن منه وما يقرب منه لعدم وصول الاصبعين اليه
ولا اشكال في دخول اكثره فينزل القولين على التبعيض كما قطع به بعض غير بعيد ثم ان صاحب كشف اللثام احتمل ان اليد اذا وضعت على ما يقرب الذقن
فيما وزما بين الاصبعين عن العارضين الى جهة ذلك الى دعوى ان تحديد العرض بما بين الاصبعين مختص بوسط تدوير الوجه لا لكل خط عرضي
منه ما بين القصاص والذقن وفيه مع منافاته لكلمات الاصحاب حيث يعللون الخروج والدخول في الصدغ والعذار ومواضع التحذيف بوصول
الاصبعين وعدمه انه مناف لظاهر الصحيحة وما ذكره لا يصلح للمنافاة لان التحديد بذلك بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله في الوجه كالصدغ والعذار
والبياض الفاصل بين العذار والاذن وبعض العذار لا بالنسبة الى ما يقطع بخروجه عنه كالجزء من الرقبة مما يلي العارضين قريبا من الذقن
وكذا المراد من القصاص هو منتهى الشعر من الناصية لا مطلقه فيشمل منتهاه المار على اعلى النزعتين اذ لا يتوهم دخولهما وبالجملة فالمراد من الصحيحة
هو التحديد المذكور بالنسبة الى ما يمكن توهم دخوله او قال بعض العامة بدخوله وان كان مقتضى مفهومه منطبقا على معنى يوجب دخول معلوم الخروج
كالنزعتين وما يحاذيهما ومن العارضين الى الرقبة ومما ذكرنا يظهر ان ما دقق النظر فيه شيخنا البهائي قده وارتضاه المحدث الكاشاني قده طاعنا على
تفسير المشهور بدخول ما هو خارج بالاتفاق اعني النزعتين والصدغين بعيد في الغاية فالاولى في تعبيره الذي يظهر لي من الرواية ان كلا من
طول الوجه وعرضه هو ما اشتمل عليه الاصبعان اذا اثبت وسطه وادير على نفسه حتى يحصل شبه دائرة فذلك القدر هو الذي يجب غسله ثم ذكر ان
قوله من قصاص الشعر اما حال من الخبر واما متعلق بدارت يعني ان الدوران يبتدئ من قصاص الشعر منتهيا الى الذقن ولا ريب انه اذا اعتبر الدوران
على هذه الصفة للوسطى اعتبر للابهام عكسه تتميما للدائرة المستفادة من قوله مستديرا فاكتفى بذكر احدهما عن الاخر واوضح بقوله
عليه السلام وما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه فقوله مستديرا حال من المبتدأ وهذا صريح في ان كلا من طول الوجه وعرضه شيء واحد
هو ما اشتمل عليه الاصبعان عند دورانهما كما ذكرناه فيستقيم التحديد ولا يدخل فيه مواضع التحذيف ولا الصدغان لان اغلب الناس اذا اطبق
الخط المتوهم من انفراج ما بين الابهام والوسطى ما بين قصاص ناصيته الى طرف ذقنه واداره مثبتا وسطه ليحصل منه الدائرة وقعت مواضع التحذيف
والصدغين خارجة عنها فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمنا من الرواية بنصف تفاضل ما بين مربع معمول على دائرة قطرها انفراج الاصبعين



وتلك الدائرة اعلى مثلثين يحيط بكل منهما خطان مستقيمان وقوس من تلك الدائرة ومواضع التحذيف
والصدغان واقعتين في هذين المثلثين انتهى كلامه رفع مقامه وانما جعل التفاوت بينه وبين المشهور نصف
التفاضل لان النصف الاخر من تحت الدائرة خارج من الوجه على كل مذهب والحاصل ان المربع المعمول
على الدائرة له اربع زوايا اثنتان من فوق واثنتان من تحت ومجموع تفاضل المربع على الدائرة باربع قوائم
واربع مثلثات ثم انه يرد على ما ذكره قده مضافا الى بعده عن فهم العرف الذي هو الملحوظ للشارع وائمة
عليهم السلام في بيان الاحكام اولا ان جعل كل من الطول والعرض شيئا واحدا هو انفراج ما بين الاصبعين
غير صحيح غالبا لان الغالب ان ما بين القصاص الى الذقن يقصر عما بين الاصبعين نعم ربما يقرب من
انفراج ما بين السبابة والابهام المقتصر عليه في الصحيح على رواية العياشي والا فالموجود في الكتب الاربعة الوسطى فقط او مع
السبابة فاطلاق الطول على ما بين القصاص والذقن مع كونه اقصر من عرض الوجه باعتبار قامة الانسان وثانيا ان اعتبار الدائرة التي
تثبت وسطها في وسط الخط الواصل بين القصاص والذقن يوجب خروج جزء من الجبهة والجبينين لان خط الجبهة مستقيم او منحدب اقل
من انحداب القوس المتوهم عليه من الدائرة المذكورة بل يوجب خروج شيء من اللحيين كما صرح به في الذخيرة وتبعه غير واحد وثالثا انه ما قربه
من خروج الصدغين ان اراد بهما مجموع ما بين العين والاذن على ما صرح به اهل اللغة فخروجه مخالف للاجماع وان اراد ما تقدم عن
المنتهى وغيره فهو خارج على التفسير المشهور واما النزعتان فلا يدخلان في تحديد المشهور بالبديهة واما رابعا فلان ما ذكره من جعل الدوران مبتدئا من
القصاص منتهيا الى الذقن ان اراد به دوران احد الاصبعين فهو خلاف ظاهر الرواية بل ظاهرها اما دوران المجموع او دوران كل منهما وان
اراد به دوران المجموع فهو لا يبتدئ من القصاص ولا ينتهي الى الذقن لان كل منهما من حيث المبدأ والمنتهى عكس الاخر كما اعترف به واما قوله مستديرا
فهو صفة لمصدر محذوف اي جريا مستديرا الا ان الاصبعين يجريان من القصاص الى الذقن على وجه الاستدارة لاستدارة الوجه عرفا
وبالجملة فلا اظن في ما ذكره المشهور من القصاص المتعارف ثم المراد من الوجه هو العضو المخصوص المعلوم صغيرا او كبيرا كسائر الاعضاء وامام
الاصبع الواقع ضابطا للحد فالمراد الاصبع المتعارف لاوساط الناس ولا عبرة بمن تجاوزت اصابعه عن المتعارف الواجب غسله من العذار او قصرت
عنه بل يرجع كل منهما الى مستوي الخلقة لانصراف المطلق خصوصا الواقع ميزانا وضابطا الى المتعارف الغالب ولا يجري هذا الانصراف في

لفظ الوجه لان المفروض اضافته الى المكلف وجه كل مكلف امر واحد شخصي نعم لو فقد شيئا بفقد الوجه انصرف الى المتعارف كما انه لو كلف
كل احد بغسل مفهوم ما اشتمل عليه الاصبعان تماما يواجه به وجب مراعاة مقدار الاصبع ادعى العضو المعلوم او نقص ولو قدره
لكل مكلف باصبعه دوعى ذلك وجهه صغيرا او كبيرا او لو حدد الوجه المضاف الى المكلف بمقدار اصبعه المضاف ايضا بان حدد وجه كل احد
بما اشتمل عليه اصبعاه فان علم ارادة المفهوم في الحد فلا يتبع هذا الاصبع الشخصي كما انه لو علم ارادة مفهوم الوجه انما ذكر الاصبع مرادا
فيحمل التحديد على اختصاصه بالافراد المتعارفة من المكلفين والا وقع التعارض بين ظاهر الحد والمحدود واعلم ان المشهور المحكي عن بعض حواشي
الالفية الاتفاق عليه انه يجب ان يغسل من اعلى الوجه الى الذقن للوضوءات البيانية ولما ارسله في المعتبر والمنتهى والذكرى من قوله ع وقد كمل
وضوئه هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به قال في المعتبر اي بمثله وارسله الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الصادق عليه السلم بناء على
انه صلى الله عليه وآله لم ينكس في الغسل قطعا وللمروي في قرب الاسناد قال قلت لابي الحسن عليه السلم كيف اتوضأ للصلوة قال لا تعمق في
الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحا ويرد على الاول ان الوضوءات البيانية مشتملة على
مندوبات مع ان اثبات الوجوب بها مشكل مع ان المشتمل على الغسل من الاعلى ليس غير هواته وصوبياني واما رواية قرب الاسناد فالامر فيه محمول
على الاستحباب قطعا لتقييده بكونه على وجه المسح في مقابل اللطم واما المرسلة فهي مجملة باعتبار المشار اليه بقوله هذا اهل هو نوع الوضوء فقد لو
اشترط الصلوة بالوضوء او شخص الوضوء باعتبار جميع مشخصاته فيلزم تخصيص الاكثر الموجب لطرح الكلام او بعض مشخصاته فالمتيقن ما علم وجوبه
من الخارج وبهذا يندفع ما يقال ان هذه المرسلة كالمقيد لمجمل اطلاقات الكتاب والسنة فان المرسلة لو بقيت على عمومها الدال على وجوب المماثلة
من جميع الجهات الا ما خرج كان تقييدا للاطلاقات قطعا والا كان الشك في اصل التقييد بما زاد على المتيقن فافهم فيتجه ما حكي عن جماعة منهم الشهيد
وابني سعيد وادريس من جواز العكس وقال به او مال جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة وشيخنا البهائي اللهم الا ان يمنع اعتبار الاطلاقات لانصرافها
الى المتعارف وهو الابتداء من الاعلى ويمنع تعارف الابتداء من الاعلى بل هو نادر فان الغسل المتعارف هو صب الماء على الجانب الاعلى الا من خصوص
الفصائل لورودها كاكثر الاطلاقات الواردة في العبادات كمسح الوجه والايدي في التيمم وشبه ذلك في مقام ايجاب اصل العبادة لا لبيان
كيفيتها فيرجع الى الاصول فان قلنا باصالة الاشتغال في هذا المقام فهو والا امكن الحكم باصالة البرائة بعد قوله ع لا صلوة الا بطهور
الدال على وجوب احراز الطهور المراد به الرافع والمبيح فيشك في حصولها بغير المتيقن والمسئلة محل اشكال وما عليه المشهور احوط بل اقوى على الاظهر
ما سيجيء في غسل اليد بعد عدم القول بالفصل بينه وبين غسل الوجه كما هو ظاهر الفاضلين والشهيد وجماعة وعليه فهل يجب غسل الاعلى
فالاعلى ام يكفي الابتداء ظاهر المتن الاول وهو ظاهر المقنعة والمبسوط والوسيلة حيث منعوا من استقبال الشعر في غسل اليدين بناء على
ان وجه المنع هو النكس كما فهمه في المنتهى لكن هذا انما يدل على عدم جواز غسل جزء قبل الاعلى المسامت له لا مطلقا نعم ظاهر العلامة في
التحرير في مسئلة غسل اللمعة المنسية ان كل من اوجب الترتيب منع من غسل الاسفل قبل الاعلى ولو لم يسامته بل ظاهره ان القول
بوجوب الابتداء بالاعلى ملازم للترتيب على هذا الوجه قال في مسئلة من نسي لمعة ولا اوجب غسل جميع ذلك العضو بل من الموضع المتروك الى
آخره وان اوجبنا الابتداء من موضع نفسه للوضع خاصة ان سوغنا العكس هذا لكن الغسل على هذا الترتيب حقيقة محال عقلا على القول
بعدم الجزء الذي لا يتجزى وعادة على القول بوجوده الا انه مس عضو تحت الماء فينوي انغسال جزء فجزء على الترتيب المذكور واما لغسل
كل عرض ايجب يغسل عضو عرضا الى اخره على ادق ما يمكن من الخطوط العرضية فهو حرج بنفسه واقل نفسه على الوجه الميسور بدفعه ما
يظهر من الوضوءات الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله والحديث انه عليه السلم وضع الماء على جبينه فاسله على اطراف لحيته ثم امر يده
على وجهه وانه وضع الماء على مرفقه اليمنى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ويؤيده ان غسل العضو عرضا خلاف المتعارف
بين المتشرعة المتلقى عن فعل صاحب الشريعة خلفا عن سلف بل الالتزام الاعلى فالاعلى بالنسبة الى خصوص الاجزاء المسامتة حرج ايضا وان
كان دون الاول ولذا استوجه بعض المقاصد المعاصرين بعد نفي الترتيب الحقيقي على الوجه الاول بعدا الامكان واحيانا العرف على ذلك الوجه فقال
وفي الاكتفاء فيه بكون كل جزء من العضو لا يغسل شيء ما فوقه على خطه وان تغسل ذلك الجزء قبل الاعلى من غير جهته وجه وجيه وقال في
الذكرى بعد حكاية ما تقدم من المخالف ورد ابن الجنيد ولك ان تقول هب ان الابتداء من موضع من نفسه واجب ولا يلزم غسله وغسل
ما بعده اذا كان قد حصل الابتداء اللزوم ترتب اجزاء العضو في الغسل فلا يغسل لاحقا قبل سابقه وفيه عسر منفي بالاية انتهى وما ذكره
جيد جدا فان الادلة التي ذكروها لوجوب الابتداء بالاعلى لا يدل على الترتيب بين الاعضاء بل خلو الوضوءات البيانية عن التعرض لما عدا
المنع عن استقبال شعر اليد ورد اليد الى المرفق مشعر بل ظاهر في عدم وجوب اذ يلزم من العكس في الغسل بعد الابتداء بالاعلى فلا ينبغي على تقدير

عدم الاعتناء بالاطلاقات الا قاعدة الاحتياط المقتضية للزوم احراز الطهور بمقتضى ما تقدم من قوله ع لا صلوة الا بطهور وهي لا تقاوم
ادلة نفي الحرج فالقول بكفاية الترتيب بين معظم الاجزاء بحيث يصدق عرفا الترتيب ولو ادعاء من باب المسامحة في الجزء اليسير كما هو الشان في
كثير من المفاهيم التي يكتفى فيها بالتقريب دون التحقيق لا يخ عن قوة وان كان مقتضى الاصول اللفظية البناء على التحقيق في مقام الشك وعدم
الاكتفاء بالمسامحة والتقريب لكن قد يصير تعسر التحقيق كتعذره قرينة على كفاية التقريب ويمكن الاستدلال على عدم وجوب الترتيب بين
اجزاء العضو بما رواه في العيون عن الرضا عليه السلم عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله ببعض جسده بناء على انه
وان سلم ظهورها فيما يبقى الموضع بعد الفراغ الا انه لمخالفة الاجماع يكون قوله اذا توضأ على ما اذا اشتغل بالوضوء فيحمل على ما اذا لم يفت
معه الترتيب بين الاعضاء فسكوته عن بل ما بعده من اجزاء العضو ظاهر في عدم الوجوب فتامل ثم ان ظاهر وجوب الابتداء بالاعلى عدم جواز التقارن
بين الاجزاء لا المنع عن النكس فقط نعم لا يفرعون على ذلك الا المنع عن النكس وفي شهادته على ارادة خصوص ذلك نظر والمسئلة محل اشكال
ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية بلا خلاف بيننا لخروجه عن حد الوجه المامور بغسله في النص المحدد له بالذقن مع كون الاغلب خروج اللحية
عن حده مع عدم كون السؤال عن نفس الوجه مع قطع النظر عن اللحية والعارض ومن هنا لا يلتفت الى كون منبته في المحدود على ما سيجيء في البدل ولو
اتفق الوجه قليل العرض او الطول فلا يتم من اللحية والعارض لوجوب ارجاعه الى مستوي الخلقة فلا يزيد على ما يغسله المستوي والمشهور عدم
استثنائه وقوله ع ان زاد عليه لم يوجر وعن الاسكافي استحبابه ولعله لقوله ع في بعض الوضوءات واسله على اطراف لحيته واطلاق اخبار
الامر بالحد اللتام اللحية عند الجفاف مضافا الى التسامح في ادلة السنن لكن لا يثبت بذلك كونه من اجزاء الوضوء حتى يجوز المسح به فانه وان ثبت بجانبه
الهيئة المركبة من مثل الافعال دخل المسترسل لا يثبت كون غسله من اجزاء الوضوء وحيثيته افضل فردي الوضوء باعتبار اشتماله على
هذا الفعل لا باعتبار تركبه منه ومن غيره فهو مثل الاجزاء والتقبيل داخل والفيد خارج ولا يجب تخليلها اي اللحية وايصال الماء في خلاله لغسل
ما استتر من البشرة والشعر بل يغسل الموضع الظاهر الذي لا شعر عليه والمبين في خلال ذلك الشعر بيان ذلك ان الشعر اما كثيف واما ضعيف
والكثيف ما لا يرى البشرة من خلاله ولا اشكال في عدم وجوب تخليله نعم قيل باستحبابه وسيجيء واما الخفيف فقد اضطرب فيه كلمات المتلوين في اثبات
الخلاف فيه وعدمه وفي تعيين محل الخلاف على تقدير ثبوته فنقدم اولا بعض كلمات من عثرنا عليه او على حكايته فنقول قال ابن الجنيد كل ما احاط به
الشعر وستره من البشرة عن شعر العارضين والشارب والعنفقة والذقن فليس على الانسان ايصال الماء اليه بالتخليل وانما اجرى الماء على الوجه
والساتر له من الشعر ثم قال ومتى خرجت اللحية ولم تكثر فتواري بنباتها البشرة من الوجه فعلى المتوضي غسل البشرة كما كان قبل نبات الشعر حتى
يستيقن وصول الماء الى البشرة التي يقع عليها حس البصر اما بالتخليل او غيره لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها فاذا لم يسترها على المتطهر
ايصال الماء عليها انتهى وقال ابن ابي عقيل على ما في المعتبر ومتى خرجت اللحية ولم تكثر فعلى المتوضي غسل الوجه حتى يستيقن وصول الماء الى بشرته لانها لم
تستر مواضعها انتهى وقال السيد قده ومن كان ذا لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فالواجب عليه غسل ما ظهر من بشرة وجهه وما لا يظهر مما تغطيه
اللحية لا يلزمه ايصال الماء اليه ويجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة ثم حكى عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نبات الناصريات
اللحية كوجوبه قبل نباتها قال السيد وهذا غير صحيح الكلام في تخليل اللحية فانا بينا ان الشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه وعن
الخلاف انه لا يجب ايصال الماء الى ما يستره شعر اللحية ولا تخليلها ثم استدل بالاصل واجماع الفرقة وصريح المبسوط والمعتبر والمنتهى كما
في الذكرى وغيره عدم وجوب تخليل الشعر كثيفا كان او خفيفا ورده في الذكرى ولفق قول الشيخ وقال في التذكرة واما اذا كان الشعر خفيفا
لا يستر البشرة فالاقوى عندي غسل ما تحته وايصال الماء اليه وبه قال ابن ابي عقيل لانها بشرة ظاهرة من الوجه وقال الشيخ لا يجب تخليلها كالكثيفة
والفرق ظ انتهى وقال في لف صحح المذهب الاسكافي وبعد اختياره واسقطها موافقة للسيد في مقابل قول الشيخ انا لو اوجبنا غسل الوجه وانما
انتقل الى اللحية النابتة لانتقال الاسم اليه لان الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانما يحصل ههنا ذلك مع الستر ومع عدمه فلا فان الوجه حينئذ
وهو المواجهة به دون اللحية لانها لم تستره فلا ينتقل الاسم اليها ثم احتج للشيخ برواية بتبطين اللحية واجاب عنه بحمله على الساتر دون
غيره انتهى وعكس في المنتهى فاختار قول الشيخ بعد مقابلته لقول ابن ابي عقيل تبعا للمعتبر وقال كما في التحرير انه ان فقد الشعر وجب غسل موضعه
وان وجد فالواجب اجراء الماء على ظاهر الشعر واحتج لذلك بعد الاختيار بانه شعر يستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا
على شعر الراس انتهى واحتج في المعتبر بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع الغائب انتهى وهو قده اول من اثبت الخلاف في هذه المسئلة دون العلامة
كما زعمه صاحب الحدائق وطعن عليه بان مقتضى التامل عدم الخلاف والنزاع راسا فتحصل مما ذكرنا ان ظاهر الفاضلين وجود الخلاف في المسئلة
واحتمل الشهيد في الذكرى في كلام من اوجب غسل البشرة يعني البشرة التي لا شعر عليها قال فلا يخالف الشيخ والجماعة وجزم بذلك المحقق الثاني قال

لفظ الوجه لان المفروض اضافته الى المكلف وجه كل مكلف امر واحد شخصي نعم لو قدر شيئا بمقدار الوجه انصرف الى المتعارف كما انه لو كلف كل احد بغسل مفهوم ما اشتمل عليه الاصبعان تماما بواسطته وجب مراعاة مقدار الاصبع الوارد على العضو المعلوم او نقص ولو قدره لكل مكلف باصبعه يراعى ذلك وجهه صغيرا او كبيرا او لو حدد الوجه المضاف الى المكلف بمقدار اصبعه المضاف اليه بان حدد وجه كل احد بما اشتمل عليه اصبعاه فان علم ارادة المفهوم في الحد فالمتبع هذا الاصبع الشخصي كما انه لو علم ارادة مفهوم الوجه وانما ذكر الاصبع ميزانا فيحمل التحديد على اختصاصه بالافراد المتعارفة من المكلفين والا وقع التعارض بين ظاهر الحد والمحدود واعلم ان المشهور المحكي عن بعض حواشي الالفية الاتفاق عليه انه يجب ان يغسل من اعلى الوجه الى الذقن للوضوءات البيانية ولما ارسله في المعتبر والمنتهى والذكرى من قوله ع وقد كل وضوء هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به قال في المعتبر اي بمثله وارسل الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الصادق عليه السلام بناء على انه صلى الله عليه وآله لم ينكس في الغسل قطعا وللمروي في قرب الاسناد قال قلت لابي الحسن عليه السلام كيف اتوضأ للصلوة فقال لا تعمق في الوضوء ولا تلطم وجهك بالماء لطما ولكن اغسله من اعلى وجهك الى اسفله بالماء مسحا ويرد على الاول ان الوضوءات البيانية مشتملة على مندوبات مع ان اثبات الوجوب بها مشكل مع ان المشتمل على الغسل من الاعلى البين ضعيف هو انه وضوء باقي واما رواية قرب الاسناد فالامر فيه محمول على الاستحباب قطعا لتقييده بكونه على وجه المسح في مقابل اللطم واما المرسلة فهي مجملة باعتبار المشار اليه بقوله هذا اهو نوع الوضوء فدل لو اشترط الصلوة بالوضوء او شخص الوضوء باعتبار جميع مشخصاته فيلزم تخصيص الاكثر الموجب لطرح ظاهر الكلام او بعض مشخصاته فالمتيقن ما علم وجوبه من الخارج وبهذا يندفع ما يقال ان هذه المرسلة كالمقيد المجمل لمطلقات الكتاب والسنة فان المرسلة لو بقيت على عمومها الدال على وجوب المماثلة من جميع الجهات الا ما خرج كان تقييدا للاطلاقات قطعا والا كان الشك في اصل التقييد بما زاد على المتيقن فافهم فيتبع ما حكى عن جماعة منهم الشهيد وابن سعيد وابن ادريس من جواز العكس وقال به او مال جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب المدارك وشيخنا البهائي اللهم الا ان يمنع اعتبار الاطلاقات لانصرافها الى المتعارف وهو الابتداء من الاعلى لمنع تعارف الابتداء من الاعلى بل هو نادر فان الغسل المتعارف هو صب الماء على الجانب الاعلى لا من خصوص القصاص لورودها كاكثر الاطلاقات الواردة في العبادات كمسح الوجه والايدي في التيمم وشبه ذلك في مقام ايجاب اصل العبادة لا بيان كيفيتها حتى يرجع الى الاصول فان قلنا باصالة الاشتغال في هذا المقام فهو والا لم يجد بجريان اصالة البراءة بعد قوله ع لا صلوة الا بطهور الدال على وجوب احراز الطهور المراد به الرافع والمبيح فيشك في حصوله بغير المتيقن والمسئلة محل اشكال وما عليه المشهور احوط بل اقوى على الاحوط ما سيجيء في غسل اليد بعد عدم القول بالفصل بينه وبين غسل الوجه كما هو ظاهر الفاضلين والشهيد وجماعة وعليه فهل يجب غسل الاعلى فالاعلى ام يكفي الابتداء منه ظاهر المتن الاول وهو ظاهر المقنعة والمبسوط والوسيلة حيث منعوا من استقبال الشعر في غسل اليدين بناء على ان وجه المنع هو التنكيس كما فهمه في المنتهى لكن هذا انما يدل على عدم جواز غسل جزء قبل الاعلى المسامت له لا مطلقا نعم ظاهر العلامة في المختلف في مسئلة غسل اللمعة المنسية ان كل من اوجب الترتيب منع من غسل الاسفل قبل الاعلى ولو لم يكن مسامتا بل ظاهره ان القول بوجوب الابتداء بالاعلى ملازم للترتيب على هذا الوجه قال في مسئلة من نسي لمعة ولا اوجب غسل جميع تلك العضو بل من الموضع المتروك الى اخره ان اوجبنا الابتداء من موضع نفسه للوضع خاصة ان سوغنا العكس هنا لكن الغسل على هذا الترتيب حقيقة محال عقلا على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وعادة على القول بوجوده الا انه من عضو تحت الماء فنوى انغسال جزء فجزء على الترتيب المذكور واما الغسل كل عرضا بحيث يغسل عضوه عرضا الى الاخر على الدرج وما يمكن من الخطوط العرضية فهو حرج نعم لعله اقرب نفسه على الوجه المشهور بل ربما يظهر من الوضوءات الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله والحجة عليه السلام وضع الماء على جبينه فاساله على اطرافه بحيث امر يده على وجهه وانه وضع الماء على مرفقه اليمنى فامر كفه على ساعده حتى جرى الماء على اطراف اصابعه ويؤيده ان غسل العضو عرضا خلاف المتعارف بين المتشرعة المتلقى من فعل صاحب الشريعة خلفا عن سلف بل لا التزام الاعلى فالاعلى بالنسبة الى خصوص الاجزاء المسامتة حرج ايضا وان كان دون الاول ولهذا استوجه بعض المقاصد العلية بعد نسبة الترتيب الحقيقي على الوجه الاول بعدم الامكان واحياء العرف على ذلك الوجه فقال وفي الاكتفاء فيه يكون كل جزء من العضو لا يغسل قبل ما فوقه على خطره وان غسل ذلك الجزء قبل الاعلى من غير جهته وجه وجيه وقال في الذكرى بعد حكاية ما تقدم من المختلف في رد ابن الجنيد ولك ان تقول هب ان الابتداء من موضع من نفسه واجب لا يلزم غسله وغسل ما بعده اذا كان قد حصل الابتداء اللزوم ترتب اجزاء العضو في الغسل فلا يغسل لاحقا قبل سابقه وفيه عسر منفي بالاية انتهى وما ذكره جيد جدا فان الادلة التي ذكروها لوجوب الابتداء بالاعلى لا تدل على الترتيب بين الاعضاء بل خلو الوضوءات البيانية عن التعرض لها عدا المنع عن استقبال شعر اليدين ورد اليد الى المرفق مشعر بل ظاهر في عدم وجوب ازيد من العكس في الغسل بعد الابتداء بالاعلى فلا ينبغي على تقدير

علم

عدم الاعتناء بالاطلاقات الا قاعدة الاحتياط المقتضية للزوم احراز الطهور بمقتضى ما تقدم من قوله ع لا صلوة الا بطهور وهي لا تنافي ادلة نفي الحرج فالقول بكفاية الترتيب بين معظم الاجزاء بحيث يصدق عرفا الترتيب ولو ادعاء من باب المسامحة في الجزء اليسير كما هو الشأن في كثير من المفاهيم التي يكتفى فيها بالتقريب دون التحقيق لا يخ عن قوة وان كان مقتضى الاصول اللفظية البناء على التحقيق في مقام الصدق وعدم الاكتفاء بالمسامحة والتقريب لكن قد يصير تعسر التحقيق كتعذره قرينة على كفاية التقريب ويمكن الاستدلال على عدم وجوب الترتيب بين اجزاء العضو بما رواه في العيون عن الرضا عليه السلام عن الرجل يبقى من وجهه اذا توضأ موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله ببعض جسده بناء على انه وان سلم ظهورها فيما يبقى الموضع بعد الفراغ الا انه لمخالفة الاجماع يكون قوله اذا توضأ على ما اذا اشتغل بالوضوء فيحمل على ما اذا لم يفت معه الترتيب بين الاعضاء فسكوته عن ما بعده من اجزاء العضو ظاهر في عدم الوجوب فتأمل ثم ان ظاهر وجوب الابتداء بالاعلى عدم جواز المقارنة بين الاجزاء لا المنع عن النكس فقط نعم لا يفرعون على ذلك الا المنع عن النكس وفي شهادته على ارادة خصوص ذلك نظر والمسئلة محل الاشكال

ولا يجب غسل ما استرسل من اللحية بلا خلاف بيننا لخروجه عن حد الوجه المأمور بغسله في النص المحدد له بالذقن مع كون الاغلب خروج اللحية عن حده مع عدم كون السؤال عن نفس الوجه مع قطع النظر عن اللحية والعارض ومن هنا لا يلتفت الى كون منبتها في المحدود على ما سيجيء في الاصلع اتفق الوجه قليل العرض او الطول فلا يتم من اللحية والعارض لوجوب ارجاعه الى مستوى الخلقة فلا يزيد على ما يغسله المستوي والمشهور عدم استثنائه وقوله ع ان زاد عليه لم يوجر وعن الاسكافي استحبابه ولعله لقوله في بعض الوضوءات واسدله على اطراف لحيته واطلاق اخبار الامر بالحد للماء اللحية عند الجفاف مضافا الى التسامح في ادلة السنن لكن لا يثبت بذلك كون ما مر من الوضوء حتى يجوز المسح به فانه ولو ثبت مجانا الهيئة المركبة من مثل الافعال دخل المسترسل الا انه لا يثبت كون غسله من اجزاء الوضوء وجزءا منه افضل فردي الوضوء باعتبار اشتماله على هذا الفعل لا باعتبار تركبه منه ومن غيره فهو قيد له لا جزء والتقييد داخل والقيد خارج ولا يجب تخليلها اي اللحية وايصال الماء في خلالها الى ما استتر من البشرة والشعر بل يغسل الموضع الظاهر الذي لا شعر عليه والمبين في خلال ذلك الشعر بيان ذلك ان الشعر اما كثيف واما ضعيف والكثيف ما لا يرى البشرة من خلاله ولا اشكال في عدم وجوب تخليله نعم قيل باستحبابه وسيجيء واما الخفيف فقد اضطربت فيه كلمات المتأخرين في اثبات الخلاف فيه وعدمه وفي تعيين محل الخلاف على تقدير ثبوته فقدم اولا بعض كلمات من عثرنا عليه او على حكايته فنقول قال ابن الجنيد كل ما احاط الشعر وستره من البشرة عضو شعر العارضين والشارب والعنفقة والذقن فليس على الانسان ايصال الماء اليه بالتخليل وانما اجرى الماء على الوجه والساتر له من الشعر ثم قال ومتى خرجت اللحية ولم يكثر فيواري بنباتها البشرة من الوجه فعلى المتوضي غسل البشرة كما كان قبل انبات الشعر حتى يستيقن وصول الماء الى البشرة التي يقع عليها حس البصر اما بالتخليل او غيره لان الشعر اذا ستر البشرة قام مقامها فاذا لم يسترها على المتطهر ايصال الماء عليها انتهى ونقل ابن ابي عقيل على ما في المعتبر ومتى خرجت اللحية ولم يكثر فعلى المتوضي غسل الوجه حتى يستيقن وصول الماء الى البشرة لانها لم تستر مواضعها انتهى وقال السيد قده ومن كان ذا لحية كثيفة تغطي بشرة وجهه فالواجب عليه غسل ما ظهر من بشرة وجهه وما لا يظهر مما تغطيه اللحية لا يلزم ايصال الماء اليه ويجزيه اجراء الماء على اللحية من غير ايصال الى البشرة المستورة ثم حكى عن الناصر وجوب غسل العذار بعد نبات اللحية كوجوبه قبل نباتها قال قده وهذا غير صحيح والكلام كما قدمناه في تخليل اللحية فانا بينا ان الشعر اذا علا البشرة انتقل الفرض اليه وعن الخلاف انه لا يجب ايصال الماء الى ما يستره شعر اللحية ولا تخليلها ثم استدل بالاصل واجماع الفرقة وصريح المبسوط والمعتبر بل المشتهر كما في الذكرى وغيره عدم وجوب تخليل الشعر كثيفا كان او خفيفا ورد في التذكرة ولعله قول الشيخ وقال في التذكرة واما اذا كان الشعر خفيفا لا يستر البشرة فالاقوى عندي غسلها بجميعه وايصال الماء اليه وبه قال ابن ابي عقيل لانها بشرة ظاهرة من الوجه وقال الشيخ لا يجب تخليلها كالكثيفة والفرق ظ انتهى وقال في لف صحيحا المذهب الى الاسكافي بعد اختياره واسقطها موافقة للسيد في مقابل قول الشيخ ان الواجب غسل الوجه وانما انتقل الى اللحية النابتة لانتقال الاسم اليه لان الوجه اسم لما يقع به المواجهة وانما يحصل بها ذلك مع الستر ومع عدمه فلا فان الوجه حينئذ وهو المواجهة به دون اللحية لعدمها لستره فلا ينتقل الاسم اليها ثم احتج للشيخ بانه بتبطين اللحية واجاب عنه بحمله على الساتر دون غيره انتهى وعكس في المنتهى فاختار قول الشيخ بعد مقابلته لقول ابن ابي عقيل تبعا للمعتبر وقال كما في التحرير انه ان فقد الشعر وجب غسل موضعه وان وجد فالواجب اجراء الماء على ظاهر الشعر واحتج لذلك بعد الاختيار بان الشعر يستر ما تحته بالعادة فوجب انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الراس انتهى واحتج في المعتبر بان الوجه اسم لما ظهر فلا يتبع الغائب انتهى وهو قده اول من اثبت الخلاف في هذه المسئلة دون العلامة كما زعمه صاحب الحدائق وطعن عليه بان مقتضى التأمل عدم الخلاف والنزاع راسا فتحصل مما ذكرنا ان ظاهر الفاضلين وجود الخلاف في المسئلة واحتمل شهيد التذكرة في كلام من اوجب غسل البشرة يعني البشرة التي لا شعر عليها فلا يخالف الشيخ والجماعة وجزم بذلك المحقق الثاني قال

الناصريات ظ

ومع اراده

وعبارة البعض وان اشعرت بوجوب تخليل الخفيف الا انها عند التحقيق يفيد خلافه كما عليه الباقون وقال قبل ذلك فرد ما تقدم من
المخالف من منع انتقال الاسم الى اللحية مع عدم سترها للبشرة ما لقطر قلنا ينتقل فيما تستره من البشرة فان كل شعرة يستر ما تحتها قطعا
واما ما بين الشعر فالكلام في وجوب غسله انتهى فعلى ما احتمله الشهيد جزم به مع ضده يكون قول العلامة بوجوب تخليل الخفيف مخالفا للكل
ويتعين فيما جزم به صاحب الحدائق مدعيا المسالك ان التخليل عبارة عن ايصال الماء الى البشرة المستورة وايصاله الى الظاهر لا يسمى تخليلا وقال
الشهيد الثاني في شرح الالفية بعد ميله الى قول المشهور خلافا للمرتضى مستدلا عليه بقول الاخبار بان الوجه اسم لما يواجه به ظاهرا فلا يتبع
غيره واعلم ان الخلاف في غسل بشرة الخفيف انما هو في المستور منها كما بيّنا الا في البشرة الظاهرة خلال الشعر على كل حال فانه يجب غسلها
لجماعة العدم انتقال اسم الوجه عنها وعدم احاطة الشعر بها فعلى هذا لابد في تخفيف الشعر من ادخال الماء الى البشرة التي بين شعره وغسل ما ظهر
وح ينقل فائدة في ذلك انتهى وتبعه في تقليل الفائدة في ذلك وغرضه ان غسل البشرة الظاهرة يتوقف غالبا على غسل المستورة وعكس شارح
الدروس فنفى الريب عن عدم الخلاف في المستورة بالشعر الخفيف وان الشيخ والمحقق في المعتبر والعلامة في المنتهى نافون لذلك في المستورة وانحصار
الخلاف في الظاهرة خلال الشعر واستظهر ذلك والده قده في حاشية الروضة وفيه انه مناف لاستدلال الشيخ باجماع الفرقة على عدم وجوب
ايصال الماء الى ما تستره شعر اللحية واستدلال المنتهى باستحالة ايصال الماء الى ما تحت الشعر بغرفة واحدة وبان الشعر يستر ما تحته بالعادة وجب
انتقال الفرض اليه قياسا على شعر الرأس وبالاخبار الخاصة خصوصا الحصر في صحيحة انما يغسل ما ظهر وكذا استدلال المعتبر قبل ذكر الاخبار بان الوجه
اسم لما ظهر فلا يتبع غيره ومن العجب ان شارح الدروس لم يذكر من هذه المنافيات سوى دليل المعتبر واعترف بانه استدل به المحقق على نفي مدعاه
وهو نفي التخليل في الكثيف وادعى انه استدل على عدم مطلبه بالاخبار واضعف من ذلك ما عن حبل المتين من عدم الخلاف في عدم وجوب غسل
الظاهر وفي وجوب غسل المستور قال ومن هنا قال بعض مشايخنا ان النزاع في هذه المسألة قليل الجدوى انتهى وحكى ذلك عن بعض من تأخر عنه
فيه ان النزاع لفظي كما صرح به الوحيد البهبهاني قده في شرحه على المفاتيح لا قليل الجدوى وعن الحبل انه يحتمل ان يكون الخلاف في الخفيف بمعنى
ما يستر في بعض الاحوال دون بعض وعن العلامة الطباطبائي انه فصل في الخفيف بين ما يكون حائلا حاكيا كالثوب الرقيق فلا يجب غسله اما البشرة
التي في خلاله مما لا شعر عليها اصلا كما اذا كان حواليها ولبس عليها او دار عليها وهي في وسطه كاللمعة فانه يجب غسلها ويترك على ذلك كلمات
الاصحاب واجماعاتهم وقد انكر ذلك كله كاشف اللثام وادعى فيما سيأتي من كلامه عدم وجود ما يكون مستورا دائما بحيث الخفيف او مكشوفا بل كل
جزء مما احاط به الشعر يستتر احيانا وينكشف احيانا والذي يظهر بالتتبع وقوع الخلاف في كل من الظاهر والمستور كما ستعرف ثم ان ظاهر كلام العلامة
وجماعة ممن تبعه ان المراد بالخفيف ما ترى البشرة من خلاله وهو الظاهر من توصيف الكثيف والكثير في كلام السيدين القديمين بكونه يغطي بشرة
الوجه وسواء في البشرة او مواضع الشعر لكن لم يعلم ان العبرة في الستر والظهور بمجلس التخاطب كما في المقاصد العلية او المعتبر في الستر او في رؤية
ذلك وهل المراد بجميع الاحوال كما هو ظاهر كلام السيدين القديمين او العبرة في الظهور بجميع الاحوال في الستر بكثرة الشعر في المحل المستور او بما
يتم الاسترسال اليه من موضع لم يعد من احوال الشعر ومواضعه او لا يشترط ذلك حيث اختلف كلمات العلماء في ثبوت اصل الخلاف
ثم في تعيين محله ثم في مناط الستر والظهور كان لو اوجب تفصيل الكلام في اقسام الشعر وبيان احكامها على حسب ما يقتضيه الادلة فنقول مستعينا
بالله جل ذكره ان الظاهر ان لفظ الوجه موضوع للعضو المخصوص ولو كان محاطا بالشعر الكثيف فكلما لم يثبت خروجه بالدليل فيجب غسله
ثم نقول ان الشعر اذا كان ساترا في جميع الاحوال بكثافته وكثرته فلا اشكال في قيامه مقام الوجه بالاجماع والاخبار ففي صحيحة زرارة
قال قلت له ارأيت ما كان تحت الشعر فقال كل ما احاط به الشعر فليس على العباد ان يغسلوه الخبر واما اذا كان ساترا دائما بالاسترسال
فان كان الاسترسال قليلا كشعر الشارب والعنفقة بحيث يستر ما تحته دائما فلا يبعد عدم وجوب غسله لصدق الاحاطة وكونه داخلا
في معقد اجماع الخلاف وصدق ما تحت الشعر وان كان الاسترسال كثيرا نعم لو كان منبته خارجا عن حد الوجه فاسترسل اليه قليلا ففيه اشكال
وان كان الاسترسال كثيرا فالظاهر وجوب غسل ما تحته لصدق الوجه عليه ودعوى اعتبار المواجهة الشخصية في صدقه ممنوعة ولا اقل من
الشك فيه ودوران الامر بينه وبين غسل ظاهر ذلك الشعر فيجب الاحتياط لكونه من دوران الامر بين المتباينين الا ان يقال ان وجوب
غسل الشعر ثابت قطعا لانه من توابعه كالشعر في اليد فالشك في وجوب غسل البشرة وعدمه واما اذا كان الستر بملاحظة بعض الاحوال
دون بعض كالشعر الخفيف الذي يستر بعض المواضع في حال ويستر بعض الآخر في حال فيمكن رؤية البشرة بتمامها منه ولو باختلاف الاحوال فان
كان الشعر قائما غير ملتف بعضه ببعض فالظاهر وجوب غسل ما تحته وان كان ملتفا بعضه ببعض فصار كالثوب الحاكي لسعة منافذه ففي وجوب
غسل البشرة اشكال لقوة الوجوب مع الظهور في مجلس التخاطب والمواجهة المتعارفة لعدم صدق الاحاطة التي فهم منه العلماء الستر والتغطية

والمنع

والمنع من وقوع حسن اليد عليه مضافا الى صدق الوجه عليه كما ذكر الآن يقال ان المستفاد من الروايات ان البحث والتفحص غير واجب وانما الواجب
اجراء الماء على الوجه فالمحتاج في غسله الى ازيد من الاجراء باليد من تقطير وادخال الانملة ونحو ذلك لا يجب غسله وبما ذكرنا تبين ان
الشعر الخفيف الذي يكون ساتر البعض المواضع غير ساتر للبعض الآخر على ما ذكره المحقق الثاني من ان كل شعرة تستر ما تحتها من البشرة قطعا
لا يتصور الا ان يراد الستر في بعض الاحوال او يراد الساتر بامتداده على الموضع او استرساله عليه وقال كاشف اللثام بعد تفسير الخفيف
بما ذكروه انه لا يخفى ان الشعر اذا خف كان من شأنه ستر اجزائه لجميع ما تحتها وخلاله ما من البشرة بالتناوب باختلاف وضاع الرأس فلا يخفى
منه من الاستتار تحتها في بعض الاحيان لبعض الاوضاع ومن الانكشاف في بعض الاحيان وهذا جهة تحير المتأخرين في البشرة المستورة او
المنكشفة خلاله ودعوى بعضهم الاجماع على وجوب غسل المكشوفة وقصر الخلاف على المستورة انتهى واختار هو قده الوجوب وهو حسن
على ما فرضه من عدم الستر دائما خلال الخفيف ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين شعر اللحية وغيرها ولا بين الرجل والمرأة وانه لو نبت للمرأة لحية
لم يجب تخليلها على التفصيل المتقدم ويكفي افاضة الماء على ظاهرها من دون تبطين حتى لو غسل البشرة لم يجز **الفرض الثالث**
من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب بل السنة والاجماع غسل اليدين والواجب فيه غسل الذراعين بالادلة الثلثة وكذا غسل
المرفقين بناء على كون الى في الآية بمعنى مع كما هو غير عزيز في الاستعمال والا فيكفي السنة والاجماع المستفيضين ففي رواية الهيثم
بن عروة التميمي سئل ابا عبد الله ع عن قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فقلت هكذا ومسح من ظهر كفه الى المرافق
فقال ليس هكذا تنزيلها انما هي فاغسلوا وجوهكم وايديكم من المرافق ثم امرّ يده الى اصابعه وفي الصحيح الحاكي لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وضع
الماء على مرفقه فامر كفه على ساعده وفي آخر فغرف بها غرفة فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردها الى
المرفق وفي الخلاف قد ثبت عن الائمة عليهم السلام ان الى في الآية بمعنى مع ودعوى القطع بالثبوت كدعوى التواتر او الاجماع فلا يقصر هذا
المرسل عن الصحيح ثم ان ظاهر معظم الفتاوى ومعاقد الاجماعات هو وجوب غسل المرفق اصالة ففي الخلاف غسل المرفقين واجب مع اليدين
وبه قال جميع الفقهاء الا زفر وفي المعتبر الواجب غسل اليدين مع المرفقين ثم استدل على دخول المرفق بان عليه الاجماع من عدا زفر ومن لا عبرة
بخلافه وفي المنتهى اكثر اهل العلم على وجوب ادخال المرفقين خلافا لبعض اصحاب مالك وداود وزفر وعن كشف اللثام دعوى الاجماع على الادخال
الا من زفر الى غير ذلك من عباراتهم لكن ظاهر الشهيد في الذكرى وصريح جماعة ممن تأخر عنه كالمقداد والمحقق والشهيد الثانيين وغيرهم
ثبوت الخلاف في ان وجوب غسل المرفقين اصلي او مقدمي ومنشأ ذلك ان جماعة من اساطين المدعين للاجماع على وجوب غسل المرفق الظاهر
في وجوبه اصالة كالفاضلين والشهيد افتوا في المعتبر والمنتهى والارشاد والتذكرة في مسألة الاقطع بعد وجوب غسل طرف العضد الا في المنتهى
بعد تعليل سقوط غسل اليد في الاقطع من المرفق سقط فرض غسلها بفوات محلها وللشافعي في غسل العظم الباقي وهو طرف العضد وجهان
اصحهما الوجوب لان غسل العظمين المتلاقيين من العضد والمرفق واجب فاذا زال احدهما غسل الآخر ونحن نقول انما وجب غسل طرف العضد توصلا
الى غسل المرفق ومع سقوط الاصل انتفى الوجوب انتهى وصرح في التذكرة باستحباب غسل ما بقي من المرفق فبناه الشارح على وجوب غسل المرفق
مقدمة نعم جعل الوجوب في الذكرى اقرب لذا استظهرنا منه ثبوت الخلاف **اقول** فعلى ما ذكره المتأخرون يكون الاقوال في المسألة ثلثة
الوجوب الاصلي والمقدمي وعدم الوجوب رأسا المنسوب الى زفر ومن تبعه والظاهر ان الاقوال الثلثة لا تأتي في المرفق بمعنى واحد فلابد ما من
الاقوال وجعل محل الخلاف في الوجوب الاصلي واما من بناء الخلاف في وجوب الدخول اصلا او مقدمة وعدمه رأسا على الخلاف في معنى
المرفق كما سيجيء وان من يقول بعدم الوجوب رأسا يكون المرفق عنده مجموع العظمين المتداخلين من الذراع والعضد كما فسره به في الروض
مستفيدا اياه من تفسيره في التذكرة بانه مجمع عظمي الذراع والعضد فان مجموع المقدار المتداخل من العظمين يمكن نفي وجوبه اصلا لعدم
الدليل عليه بناء على ظاهر الآية وليس مقدمة لغسل الذراع وانما المقدمة جزء من طرف العضد او نقول بانه الحد المشترك الذي لا وجود له
الا بطرفي الذراع والعضد ولا دليل على وجوب غسله اصالة ولبس قابلا للمقدمية لو فرض وجوبه اصالة لابد من ارجاع وجوبه الى وجوب
غسل طرفي الذراع والعضد الا ان الاظهر ان الاجماع منعقد على وجوب غسل المرفق اصالة الا ان وجوب غسل طرف العضد اصالة مبني على
دخوله في المرفق فمن قال بدخوله فيه كالعلامة في التذكرة والشهيد في الذكرى قال بوجوبه ومن قال بخروجه عنه كما صرح به فيما تقدم من
المنتهى حيث فسره بقول الشافعي الصريح في خروج طرف العضد عن المرفق وانما انكر وجوب غسله مقدمة لغسل المرفق قال بعدم وجوب غسله
وللناحل الشهيد قده تارة بابتنائه على دخول المرفق مقدمة واخرى على كون المرفق طرف الساعد فجعل القول بالمقدمية مبنيا على جعل
الى للانتهاء لا بمعنى مع وقد صرح في المعتبر بان الى في الآية بمعنى مع وانه يجب غسل اليدين مع المرفقين فيتعين ان يكون مبناه هو جعل

المرفق طرف الساعد وفاقا للمنتهى والشافعي والمفصل واما عبارة النفلية فيمكن ان يراد بما بقي من المرفق احد طرفيه المقومين له لا جزئه بناء على انه هو المفصل وهو الحد المشترك الذي لا يقوم الا بطرفين وبالجملة فالخلاف في مسألة الاقطع مبني على الخلاف في تفسير المرفق لا في وجوبه اصالة او مقدمة نعم يمكن ان يكون مراد من اثبت الخلاف في وجوب المرفق اصالة او مقدمة ارادة المرفق بالمعنى المختار عنده وهو المجمع بقي الكلام في معنى المرفق ففي التذكرة انه مجمع عظمي الذراع والعضد والمراد به كما قيل الموضع الذي يجتمع فيه العظمان فيتداخلان و ظاهره ارادة المجموع ولذا عبر به في الذكرى والمجمع ويحتمل ان يراد به موضع اجتماعهما اي انضمام احدهما الى الآخر فيكون تمام المقدار المتداخل من العظمين ويشهد له تعبير الروض بانه العظمان المتداخلان ويحتمل ان يراد المحل الذي يتلاقيان ويتواصلان فيه فيتداخلان فيكون مركبا من طرفي العظمين من جميع الجوانب عن جماعة من اهل اللغة بل قيل انه المعروف بينهم انه موصل العضد بالساعد كما عن المغرب او موصل الذراع في العضد كما عن الصحاح والقاموس والمراد بموصل الذراع في العضد يحتمل ان يكون محل تواصلهما اي المحل الذي يتواصلان فيه فيرجع الى المجموع بعينه لان التواصل والجمع بمعنى الضم مرجعهما الى واحد ولذا جعل شارح الدروس تفسير التذكرة قريبا من هذا التفسير ويحتمل ان يراد من موصل الذراع في العضد طرف الذراع الواصل بالعضد او فيه وهو الذي يحتمله ما تقدم من عبارة المعتبر والمنتهى ويحتمل ان يراد به الحد المشترك الذي يطلق عليه الموصل باعتبار والمفصل باعتبار كما استظهره شارح الدروس من الموصل ولذا حكي عن بعضهم بل المشهور كما في الحدائق بل ظاهر اللغويين كما عن بعض آخر انه المفصل في الحدائق المرفق كمنبر ومجلس المفصل وهو راس عظمي الذراع والعضد كما هو المشهور مجمع عظمي الذراع والعضد فعلى هذا شيء منه داخل في الذراع وشيء منه داخل في العضد انتهى ومما يؤيد اتحاد المفصل والموصل عدم ذكر بعضهم كالروضة وغيرها القول بالموصل مع انه هو المصرح به في كلام جماعة من اهل اللغة بل المعروف منهم على ما عرفت وظاهر شرح الدروس اتحاد الثلثة لانه ذكر اولا تفسير اهل اللغة بالموصل ثم قال وقريب منه ما في التذكرة ثم قال وقريب منه تفسيره بالمفصل هو مثل الاول وكيف كان فالظاهر من كل من نص على وجوب ادخال المرفقين في الغسل هو ارادة المجمع لانه مرجع وجوب غسل الحد المشترك الى وجوب غسل الذراع اصالة وجزء من العضد مقدمة لان الحد المشترك ليس امرا خارجا عنهما على القول بعدم الجزء الذي لا يتجزى وهذا انما لا يحتاج الى التعبير عنه بمثل العبارة المذكورة بل الحكم منه حينئذ نظير وجوب غسل جزء من الراس مقدمة لغسل الوجه ومنه يظهر صحة الاستدلال بما تقدم من الخلاف من انه ثبت من الائمة عليهم السلام ان الى في الآية بمعنى مع فان ظاهر ذلك كون المرفق جزءا خارجيا مغايرا للذراع ولا يكون ذلك الا مع ارادة المجمع فيكون مغايرته للذراع باعتبار اشتماله على جزء خارج منه وهو طرف العضد لكن يرد على الاجماع ما عرفت من ان جماعة من هؤلاء المصرحين بالحكم المذكور المدعين للاجماع عليه لم يوجبوا غسل جزء من العضد عند قطع اليد من المرفق على ما تقدم من الخلاف وضعف ما ذكر للاستدلال بما سيجيء من وجوب غسل من قطع من المرفق ما بقي من عضده بناء على الاجماع على وجوب عدم الزائد عن المرفق اصالة و سيتضح لك في مسألة الاقطع ثم الدليل على كونه هو المجمع وان ضعف الا ان كونه نفس المفصل ايضا لم يثبت لان كلام اللغويين على تقدير صحته مع عدم افادة القطع يمكن الارجاع الى المجمع وليس بقابل ولا ظاهر في ارادة الحد المشترك خصوصا مع معارضته بما يظهر من جماعة من العلماء بل من الكل بناء على ما عرفت في المسألة محل توقف والمرجع الى اصالة البراءة لولا قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور الدال على وجوب احراز الطهور واما التمسك بما يظهر منه الاقتصار على غسل الذراع فلا يخلو عن نظر والاحتياط مطلوب على كل حال ويجب البداءة بالاعلى على الوجه المتقدم في غسل الوجه كما عن احد قولي السيد لما مر في غسل الوجه والمروي عن ارشاد المفيد بسنده عن علي بن يقطين انه كتب عليه السلام الى علي بن يقطين بعد ارتفاع التهمة عنه وصلاح حاله عند السلطان يا علي توضأ كما امر الله اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام والمحكي عن كشف الغمة عن كتاب علي بن ابراهيم في حديث النبي صلى الله عليه وآله انه علمه جبرئيل الوضوء على الوجه واليدين من المرفق ومسح الرأس والرجلين الى الكعبين وعن تفسير العياشي عن صفوان في حديث غسل اليد عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له هل يرد الشعر قال ان كان عنده آخر والا فلا والمراد خصوص من يتقي منه فلو غسل منكوسا لم يجز لما مر من رواية ابن عروة التميمي فلو بدأ من المرفق الى اطراف اصابعه والوضوء انما يناسبه خصوص المتعرضة في غسل كل من اليدين لا عكس رد الماء الى المرفق كما في صحيح زرارة وبكير واعلم ان قول المصنف قدس سره ويجب البداءة باليمين مع تعرضه بعد ذلك لوجوب الترتيب لعله لم يعلم له وجه ظاهر الا دفع توهم كون غسل اليدين فعلا واحدا كما في مسح الرجلين لذلك فوظيفة الوضوء غسلتان ومسحتان فيكون الترتيب الثابت مختصا بافعال الوضوء لا الاجزاء فعل واحد فتامل ومن قطع بعض محل الفرض من يديه غسل ما بقي منه مبتدئا من اول المرفق بلا خلاف وعن المنتهى نسبته الى اهل العلم للاصل بمعنى الاستصحاب بناء على جريانه في المقام كما قرر في الاصول او بمعنى اصالة الاشتغال اذا اريد اثبات وجوبه في الجملة وان وجب التيمم ايضا تحصيلا لليقين باباحة الصلوة ولروايتي رفاعة في احداهما عن الاقطع وفي الاخرى عن الاقطع اليد والرجل ففي الاولى يغسل ما قطع منه وفي الاخرى يغسل ذلك

المكان الذي قطع منه وعن الحسن في الاقطع سئلته عن الاقطع اليد والرجل قال يغسلهما والضمير اما مفردا ومثنى راجع الى اليد او المراد بالغسل الاعم من المسح او يحمل على التقية في خصوص الرجل ويدل على الحكم ايضا القاعدة المستفادة من قوله عليه السلام الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقد يناقش في جريان هذه القاعدة بعد الاغماض عما ذكره شارح الدروس وغيره من الخدشة في دلالتها وسندها بان وجوب الوضوء انما هو لرفع الحدث او اباحة الصلوة نظير غسل الثوب مرتين لازالة الخبث فالواجب حقيقة هو الطهر وليس مركبا من الاجزاء ويندفع بان عموم القاعدة لهذا المقام يكشف عن حصول الغرض المقصود من الكل وهو الطهر بالاجزاء الممكنة نعم لو علم من الخارج عدم حصوله بها فلا مجال لجريان هذه القاعدة كما في مثال الغسل مرتين فانا نعلم ان الواجب وهو الطهر لا يحصل بها فلا يجوز التمسك بهذه القاعدة لوجوب المرة مع الاعتراف بعدم حصول الطهارة كما تقدم نظيره في وجوب ازالة العين عن المخرج اذا لم يمكن التطهير بازالة العين والاثر وان قطعت اليد من الحد المشترك فان فسرنا المرفق بذلك الحد سقط غسلها بفوات محله وان فسرناه بمجموع العظمين وجب غسل ما بقي منه من العضد للقاعدة المتقدمة بل الاجماع على تقدير هذا التفسير وان قطع من فوق الحد المشترك بان قطع جزء من العضد سقط الوجوب قولا واحدا وان توقفنا في تفسير المرفق رجع الى الاحتياط من جهة قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وان كان مقتضى الاصل البراءة بعد اجمال اليد لاجمال الحد وربما يتمسك بالعمومات المتقدمة وصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام عن الرجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ قال يغسل ما بقي من عضده بل يجعل هذه دليلا على كون المرفق بمعنى المجموع اذ لا يجب غسل ما زاد على المرفق اصالة اجماعا وفيه ان مبنى الاستدلال على ارادة القطع من الحد المشترك وبقاء العضد بتمامه وح فلا بد من التصرف في الجواب اما بارادة غسل ما بقي من المرفق من عضده بمعنى انه يغسل من عضده ما بقي من المرفق واما بالحمل على الاستحباب ولا شك في اولوية الثاني واما العمومات المتقدمة فالظاهر منها بحكم الغلبة هو الاقطع بما دون المرفق واعلم ان السيد في المدارك حمل كلام المحقق على قطع راس العضد بقرينة تصريح المصنف فيه بوجوب غسل المرفق اصالة وذكر المحقق الثاني في حاشية الشرايع بعدما فسر المرفق بالمفصل وراس عظمي الذراع والعضد وانه يجب غسل المرفق اصالة انه يجب غسل جزء من العضد من باب المقدمة ثم ذكر في قول الماتن ولو قطعت من المرفق ان المراد ان المرفق قطع حقيقة بناء على وجوب غسله بالاصالة ولو قلنا بوجوبه من باب المقدمة سقط غسل ما بقي منه اذا قطعت الذراع انتهى فتامل فيما ذكره ولو كان له ذراعان دون المرفق وان علم زيادة احدهما او كان له اصابع زائدة على الخمس او لحم نابت على جزء مما دون المرفق او غير ذلك ومنه الشعر والظفر وان طالا وجب غسل الجميع بلا خلاف في ذلك على الظاهر واستظهر شارح الدروس الاجماع عليه ونفى الريب عنه في المدارك اما لكونه معدودا جزءا من اليد كالاصبع الزائدة واما لكونه تابعا يفهم من الامر بغسل اليد من المرفق الى الاصابع غسل ذلك الظاهر ووجوب غسل البشرة المستورة خلال الشعر لشمول قوله عليه السلام اذا مس جلدك الماء فحسبك ولان اليد حقيقة دون الشعر وانما خرج ما تحت شعر الوجه بما مر من الدليل الغير الجاري هنا لان قوله عليه السلام ما احاط الله به الشعر فليس للعباد ان يطلبوه ولا ان يبحثوا عنه مختص بشعر الوجه بقرينة قوله عليه السلام بعد ذلك ولكن يجري عليه الماء واما غيره فيجب ايضا غسل نفسه وما تحته من الشعور المستورة بالشعر الظاهر المحاط به فالموصول للعهد المعهود نظير الموصول في مورد السؤال وهو قوله ارايت ما احاط به الشعر واما قوله عليه السلام انما يغسل ما ظهر فهو مع ضعف سنده وارد في نفي وجوب المضمضة والاستنشاق فالمراد به مقابل الجوف والباطن لا المستور خصوصا تحت الشعور ولو كان شيء من ذلك فوق المرفق لم يجب غسله لعدم كونه مما استقله اليد او دخل في عموم وايديكم الى المرافق وعدم عده جزءا او تابعا لمحل الفرض من اليد الواجب غسلها وكذا الحكم في اليد بان الجلدة المتدلية من محل الفرض الى غيره يسقط غسلها وتبعيه عن الخلاف والمنتهى وربما يشتبه معنى العبارة في بادي النظر فيتوهم ان المراد ما تدلى راسه على غير محل الفرض ولا ريب في وجوب غسل ذلك لانه كالنابت في المحل لكن المراد بقرينة ان الجلدة المعلقة لا تتدلى على ما فوق محل انقلاعها ان ينكشط الجلدة من محل الفرض انكشاطا مستمرا الى غير محل الفرض بحيث كان مبدء تدليه منه ولو كان انتهائه اليه بعينها فلو كان مبدء تدليها من محل الفرض وجب غسلها وان كان مبدء انقلاعها من غير محل الفرض كما صرح به في البيان تبعا للمعتبر وكتب العلامة وربما يحتمل هنا عدم وجوب الرابع للانفصال المتقلع عن محل الفرض دون الفاصل ابقاء لكل منهما على حكمه السابق ثم ان ظاهر عبارة المصنف حيث علق وجوب الغسل بكونها دون المرفق فيظهر منه ان الشرطية الثابتة في فوق المفصل لها دون المفصل ان ما كان من هذه الاشياء محاذيا للمرفق لا يجب وهو كذلك بناء على انه مجموع العظمين هذا كله حكم ابعاض اليد ولو كان له يد مستقلة مشتملة على المرفق او محله ثابتة من المنكب او من بعض العضد اذ لو كانت بعض يد كذراع او كف دخل في المسألة الاولى ولذا لم يفصل هنا بين كونه فوق المرفق او تحته لاختصاص الموضوع هنا باليد المستقلة وبالجملة فالكلام في المسألة الاولى في ابعاض اليد كالذراع والكف والاصبع من حيث جزئيتها او تبعيتها لليد او لم يجب غسلها

العمومات

وهنا وجوه بعض مصاديق اليد من حيث شمول اليد في الاية لها او خروجها عن مصاديق اليد في الاية لاختصاصها بالاصلية دون الزائدة ومن ذلك
يظهر وجه عدم تفصيل المصنف هنا فان كانت اصلية وجب غسلها لصدق اليد عليها كما لو كان له وجهان وان كانت زائدة لم يجب غسلها
جاعة نعم اذا كانت تحت المرفق وجب غسلها للتبعية لا للصدق لانصراف الادلة الى الاصلية وهو لا يخ عن تامل او منع لصدق اليد عليها وعدم
صحة سلبه والانصراف الخطوري من دون تصديق الذهن بعدم الارادة غير قادح والا لسقط جل الاطلاقات بل كلها مع ان الانصراف لو سلم
فلعله في المقام على وجه يوجب ظهور المطلق في الاصلية لتحتاج ارادة الاعم من الزائدة الى القرينة غاية الامر صيرورته في خصوص الاصلية
بمنزلة المجاز المشهور فيتوقف في الشمول وعدمه فيرجع الى الاحتياط اللازم من جهة قوله ع لا صلوة الا بطهور لا اصالة البراءة من جهة الشك في
الجزئية فالقول بوجوب غسلها كما في المختلف تبعا للمصنف لا يخ عن قوة ومنه يظهر انه لو كانت مشتبهة بالاصلية بحيث لم يتميز عنها بالامارات
التي ذكروها مثل التساوي في البطش ونحوه وجب غسلها اصالة بالطريق الاولى لان مثلها مما لا يجري على الحكم بخروجه عن المطلق قطعا بعد كونه
على وجه تساوي الاصلية في اكثر خواصها نعم لو قلنا بعدم وجوب الزائدة غسلت مع الاشتباه من باب المقدمة ويجب المسح بكل منهما مقدمة ايضا
ثم لا فرق في اليد الزائدة بين ان يكون لها مرفق وان لا يكون اذا كان لها محل المرفق واما ما في المدارك من ان اليد الزائدة لو لم يكن لها مرفق
لم يجب غسلها قطعا فلعل مراده خصوص الذراع والكف ولا اشكال في عدم وجوب غسلها الا اذا كانت دون المرفق لاجل التبعية واما
اليد التامة فبمجرد عدم اشتمالها على المرفق لا يسقط غسلها لو كان واجبا على تقدير المرفق كما لو كانت الاصلية بلا مرفق **الفرض الرابع** في مسح الرأس
من فروض الوضوء الثابتة بالكتاب لو اعلام الامام ع بكونه دالا عليه مسح بعض الراس قال الله سبحانه وتعالى فامسحوا برءوسكم وارجلكم الى
الكعبين بناء على النص الوارد عن ابي جعفر عليه السلم بافادة الباء في الاية للتبعيض فروى زرارة في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قلت له الا تخبرني
من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زرارة قاله رسول الله ص ونزل به الكتاب من الله لان الله تعالى يقول
فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برءوسكم فعرفنا حين قال
برءوسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما
بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر ذلك رسول الله ص للناس فضيعوه الخبر ولعل المراد بقوله ع ثم فسره اه تفسير رسول الله ص البعض الواجب
في المسح والمراد اما تضييع الناس للتفسير بالفتح وقولهم بمسح الجميع واما تضييع التفسير وقولهم بعدم تعيين المقدم ويحتمل ان يراد به التفريع
منه ع بمقتضى الاية وعدم اكتفائهم بما يستفاد من ظاهر الاية حتى يكون الاشتباه او الغفلة كما اتفقت لزرارة حتى سئل
الامام عليه السلم عن هذا ولكن الانصاف تعسر اثبات التبعيض من الاية لولا تفسير اهل الذكر عليهم السلم الا ان الباء لو سلم مجيئه للتبعيض الا
انه لا يتعين هنا لذلك بل يحتمل الالصاق وغيره كما في قوله ع في صحيحة اخرى لزرارة وبكير في المسح الحاكية لوضوء رسول الله ص ان الله تعالى
يقول يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق الى ان قال ثم قال وامسحوا برءوسكم وارجلكم الى
الكعبين فاذا مسح بشيء من راسه او بشيء من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع اجزءه الخ ولا يخفى ان الباء في قوله بشيء من راسك او
بشيء من قدميك ليس للتبعيض لان الممسوح شيء منهما اذ ليس المراد بعض البعض واحتمال ارادته للمبالغة في كفاية المسمى بانه يراد ان
اي بعض فرض من الراس يكفي بعضه بعيد جدا وكيف كان فعدم تفطن زرارة لذلك لانه الاية في محله قال في كنز العرفان بعد ذكر الخلاف في الباء
في الاية وحكاية انكار مجيء الباء للتبعيض عن اهل العربية والتحقيق انها تدل على تضمين الفعل معنى الالصاق فكانه قال الصقوا المسح
برءوسكم وذلك لا يقتضي الاستيعاب وعدمه انتهى وما ذكره لا يخ عن قرب فان المسح كما يتعدى الى مفعوله على كثرة التضمين بمعنى الامرار عليه كذلك
بتعديته اليه بالباء لتضمن معنى مرور اليد به فيقال مسحت يدي براس اليتيم والواجب فيه طولا وعرضا ما يسمى مسحا على المشهور وعن التبيان انه مذهبنا هنا
وعن مجمع البيان وظاهر المحقق الاردبيلي قده في ايات الاحكام الاجماع لكن عن التنقيح انه مذهب اصحابنا الا الشيخ في النهاية والصدوق
قدس سرهما والمنقول عن المرتضى والفقيه بن خلافا للمحكي عن ظاهر النهاية حيث قال ويجزي اصبع عند الخوف من كشف الراس ولا يجزي اقل من ثلث
اصابع مضمومة للمختار وعن الفقيه وحد مسح الراس ان يمسح بثلث اصابع مضمومة من مقدم الراس والمحكي في المعتبر عن مسائل الخلاف للسيد قده
انه اوجب الثلث ويشهد لهذا القول رواية معمر بن خلاد عن ابي جعفر ع يجزي من المسح على الراس موضع ثلث اصابع وكذا القدمين وما ورد
في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع المرئة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ولا يلقى عنها خمارها بناء على الاجماع على عدم الفرق
بين الرجل والمرئة وعدم الاعتناء بما في الذكرى عن الاسكافي من الفرق بينهما وكفاية الاصبع للرجل وعن محمد بن عيسى قال قلت لحريز يوما
يا عبد الله يجزي ان يمسح من شعر راسك في وضوئك قال مقدار ثلث اصابع واشار الى السبابة والوسطى والثالثة وكان يونس يذكر

عنه

عنه فيها كثيرا والظاهر ان مثل حريز لا يفتي في الشرعيات الا بما سمعه وكان مستند تفصيل النهاية الجمع بين الاخبار المذكورة ورواية حماد عن الحسين
عن ابي عبد الله ع في رجل توضا وهو معتم فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد قال ليدخل اصبعه والجواب عن الرواية الاولى انها ضعيفة السند
بل قاصرة الدلالة من حيث الحاق الرجلين بالراس وقد ادعى غير واحد تبعا للمقاصد العلية ان الاكتفاء في الرجلين باقل من الثلث موضع وفاق
لكن يرده تصريح التذكرة بان وجوب الثلث قول بعض علمائنا وظاهر المختلف ايضا عدم التفصيل بينه وبين الرجل لانه لم يستدل
لوجوب الثلث في الراس الا بصحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا ع قال سألته عن المسح على القدمين كيف هو فوضع كفه على اصابعه فمسحها
على الكعبين الى ظاهر القدم فقلت له جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا فقال لا الا بكفه لكن لا يخفى مخالفة ظاهر
الرواية للقول بكفاية الثلث فلا مناص من حمله على الاستحباب وعن الثانية احتمال رجوع الاجزاء الى مسح مقدار الثلث باعتبار قيده وهو
القاء الخمار كما يومى اليه رواية الحسين بن زيد بن علي عن ابي عبد الله ع لا تمسح المرئة بالراس كما يمسح الرجال انما المرئة اذا اصبحت مسحت راسها و
تضع الخمار عنها فاذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها واما فتوى حريز فلعلها مستنبطة اجتهادا من ظواهر روايات الثلث
بزعم خلوها عن المعارض او رجحانها عليه او البناء عليها للاحتياط في العبادة واما رواية حماد فلا دلالة فيها على الاضطرار مع ان مسح مقدار
الثلث يحصل بادخال الثلث فلا شهادة فيه على التفصيل واما الجمع بين الاخبار فيمكن بحمل الثلث على الاستحباب ثم ان ظاهر جماعة ان كل من نفى
وجوب الثلث اكتفى بالمسمى وليس اعتبار خصوص مقدار الاصبع قولا ثالثا في المسئلة ولذا نسب في المختلف الى المشهور الاكتفاء باصبع واحد و
استدل لهم كما في الخلاف والمعتبر باخبار كفاية المسمى وعن الفقيه في مسح الراس بالاصبع وفي مسح القدمين براس المسبحة وفي المعتبر في مسئلة
مسح القدمين انه يكفي ولو مقدار الاصبع مستدلا باخبار المسمى ثم قال فقد ذكرنا عدم وجوب الاستيعاب وانه يكفي لو مسح قدر انملة من رؤس
الاصابع ولا يخفى ان الانملة ورأس المسبحة اقل من عرض الاصبع ولذا ذكر في الروض ان التعبير بالاصبع لبيان اقل المسح وهو بعيد والاولى ان
يوجه الاتحاد بان التحديد بالاصبع لاجل غلبة تحقق المسمى به لا بدونه او لغلبة التعبير عن الاقل بذلك نظير تحديده الافتراق المسقط لخيار
المجلس بالخطوة الاتية وبما ذكرنا في ذلك كله تصريح جماعة بعدم كفاية الاقل من الاصبع قال قده في التهذيب بعد الاستدلال على ما في المقنعة من
كفاية الاصبع باطلاق الاية ولا يلزم على ذلك ما دون الاصبع لانا لو خلينا والظاهر لقلنا بجواز ذلك لكن السنة منعت من ذلك وفي الذكرى
بعد ان ذكر ان الواجب المسمى قال ولا يجزي اقل من اصبع قاله الراوندي وفي الدروس ثم مسح مقدم الراس بمسماه ولا يجزي اقل من اصبع وعن
المشكوة ان في اجزاء اقل من الاصبع نظر انتهى وكيف كان فلا دليل على خصوص مقدار الاصبع يعتد به في تقييد الاطلاقات وان ادعى في التهذيب
ورود السنة بذلك الا انا لم نعثر في السنة الا على التحديد بالثلث المحمول كما عرفت على ان المندوب مسح مقدار ثلث اصابع مضمومة كما صرح به
جماعة موضوعة عرضا على المقدم او ماخوذا ذلك المقدار من عرض الراس وعلى اي تقدير فهو كغيره ساكت عن مقدار الامرار فيكفي مسمى امرار
الاصابع الموضوعة وهذا هو الظاهر من غيره ففي المقنعة يجزي اصبع يضعها عليه عرضا والثلث اسبغ انتهى يعني ان وضع الثلث لاجل الامرار
المحقق لمعنى المسح اسبغ وذكره في التذكرة عن بعض العامة في الاكتفاء بالمسمى قولا بكفاية شعرة وعن اخر ثلث شعرات ولا يخفى صراحة ذلك في
ان محل الكلام في عرض الراس لا في مقدار الامرار على طوله وفي النفلية عد من جملة المستحبات المسح بثلث اصابع عرضا وهو ظاهر او صريح في ارادة
عرض الراس ويشهد لذلك التنويع بين الراس والقدم في كفاية المسمى او الاصبع واستحباب الزائد على ذلك ومن المعلوم ان هذا التقدير في القدم
من حيث العرض لا من حيث مقدار الامرار ومن هنا يعلم صراحة رواية معمر بن خلاد الجامعة بين الراس والرجلين في مسح الثلث فيما ذكرنا وهي عمدة ادلة
الاستحباب ويتلوه في الوضوح ما تقدم عن حريز ويؤيده ايضا ان الاستدلال للشيخ على كفاية ادخال الاصبع تحت العمامة كما في المختلف لو اريد الامرار
مقدار ثلث لحصل بادخال الاصبع ايضا مع صدق المراد بثلث اصابع في عرض الراس اما في طوله فيكفي ما يسمى به ماسحا وفي حاشية الشرايع
ان لمسح الراس تقديرين في طوله وعرضه اما في الطول فما به يتحقق صدق المسح فما صدق عليه وفي العرض ثلث اصابع انتهى وكيف كان فهذا هو الظاهر من
اكثر النصوص والفتاوى بل ظاهر المحكي عن شرح الدروس الوفاق حيث جعل محل النزاع بين القائلين بوجوب الثلث والاكثر بالنسبة الى عرض
الراس قال واما بالنسبة الى طوله فالظاهر انه يكفي الامرار في الجملة انتهى وعن الشهيد الثاني في شرح النفلية عند قول الشهيد قده المسح بثلث
اصابع مضمومة عرضا اي في عرض الراس ضرورة وجاء عن خلافه لكن قال في المسالك في شرح العبارة المتقدمة ان قوله عرضا حال من الاصابع
والمراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار لا كون الة المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار الثلث ويجيء الاستحباب مسحه بهذا
المقدار وكونه افضل الفردين انما وقع دفعة او كان ذلك نادرا ولو كان على التدريج كما هو الغالب فالظاهر ان الزائد على المسمى موصوف
بالاستحباب انتهى وقال بعد الاعتراف بما تقدم منه ان ظاهر الخبر ان المعتبر في الثلث كونها في طول الراس بان يمر منه على مقدار ثلث

اصابع

اصابع ولو باصبع انتهى وقد عرفت ان عمدة ادلة الثلث التي يحكى عن السيد الاقتصار عليها رواية معمر بن خلاد وهي بقرينة الحال الزم
لا يراد منها الا عرض الممسوح لا مثل الامرار ودعوى ان المسح هو الامرار فقوله الواجب منه ما يسمى مسحا يعني امرارا والمندوب مقدار ثلث
اصابع يعني الامرار بهذا المقدار فالمقصود تحديد الواجب والمستحب مقدار الامرار لا موضعه فارادة مسح المقدار خلاف الظاهر مدفوعة
بان المسح امرار الماسح فتحديده باثره بما يسمى مسحا ظاهر في ارادة ذلك من حيث كل واحد من اليد والراس والامرار فاذا قال المستحب مقدار ثلث اصابع
لم يرد منه الا هذا المقدار من الراس فان جعلنا قوله عرضا قيدا للمقدار المستحب تعين ما صرح به المحقق الثاني تبعا للاكثر وان جعلناه
للاصابع كما فعله في المدارك تمسكا عن كون المسح هو مقدار عرض الاصابع عرض الراس بان يضع ثلث اصابع او مقدارها من واحد على
العرض فيمرها في الجملة او طوله بان يضع اصبعا واحدة ويمرها بمقدار ثلث فيتادى السنة بكل منهما فالعبارة اما ظاهرة في خلاف ما
استظهره واما ساكتة عنه من حيث الخصوص فيعمه وغيره لكن ظاهر غيرها من العبارة كما قدمنا ما ذكرنا وكذا بعض النصوص فالاحتمالات
ثلثة ملاحظة هذا القدر في العرض وملاحظته في الطول وملاحظته باحدهما وتتادى السنة بايهما كان وهنا احتمال رابع وهو ملاحظة
التقدير من حيث موضع الاصابع بان يكون عرضه مقدار عرض الثلث وطوله مقدار طولها الذي هو طول اصبع سواء كان مقدار عرضها
من عرض الراس وطولها طوله ام بالعكس ولعله الظاهر من قوله في رواية معمر بن خلاد المتقدمة موضع ثلث اصابع بناء على ان الاصبع ظاهر في تمامه وفيه
ان المراد به هو من خصوص العرض بقرينة الحال الرجل فيها في ذلك عن المحدث الاسترابادي الظاهر من الروايات ان يكون الممسوح من عرض الراس
كونه بقدر طول اصبع من طوله بقدر ثلث اصابع مضمومة ومن الروايات المشار اليها صحيحة زرارة المشتملة على قوله ع وتمسح ببلة يمناك ناصيتك
فان المتبادر مسحها كلها وقوله ع المرئة يجزيها من مسح الراس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع ورواية معمر بن خلاد انتهى وفي ظهور ما استظهره
من الروايات نظر نعم ان تحقق مسح هذا المقدار ملحوظا من حيث الطول يكون دفعة ويكون تدريجا اما الثاني فظاهر واما الاول فبان يضع
مقدار الثلث من الاصبع او الاصابع على طول الراس فيمرها في الجملة فان كل جزء من محل الاصابع ممسوح دفعة واحدة وكلاهما كثير الوقوع
وان كان التدريج اغلب لكن ذكر في المسالك والمدارك انه نادر وظاهرها انه نادر في نفسه اما مسح المقدار المذكور من حيث العرض فالدفعي منه
واضح واما التدريجي منه فيمكن هكذا بان يضع مقدار اصبعين وزيادة لا يبلغ واحدة على الراس معوجا فيمسح موربا الى ان يحصل مربع مورب
يكون الخط الذي يقطعه مثلثين في عرض الراس على الاستقامة مقدار ثلث اصابع هكذا ثم ان الظاهر ان مسح مقدار الثلث مع كونه دفعة
افضل الفردين والكلام في اجتماع الوجوب والاستحباب الفعليين فيه محرر في الاصول واما مع التدريج ففي كون الزائد مستحبا محضا خلاف و
الاقوى انه جزء للفرد الواجب الذي هو افضل الفردين لحكم العرف على مجموع المقدار بكونه فردا واحدا للمسح الا ترى انه لو فرض عدم استحباب
الزائد على المسمى لم يعد عرفا من اللغو بل عد المشتغل به مشتغلا بالاطاعة ويدل عليه اطلاق النص والفتوى المستحب على مجموع الثلث
فيعلم انه افضل الفردين نعم لو ثبت من الادلة استحباب تمام المسمى ثلثا ليكون حكما حادثا بعد امتثال الواجب تعين اتصاف الزائد بالاستحباب
ويختص المسح بباطن اليد ويختص موضع المسح بمقدم الراس فلا يجزي مسح المؤخر او احد الجانبين بلا خلاف للاخبار المستفيضة المقيدة
لاطلاقات مسح بعض الراس وما ورد من جواز مسح المؤخر مأول او محمول على التقية في العمل او في البيان ولا اشكال ولا خلاف في شيء من ذلك
انما الاشكال في ان ظاهر بعض النصوص كبعض الفتاوى وجوب مسح الناصية ففي صحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وقال في الفقيه
فيمسح من مقدم راسه مقدار ثلث اصابع مضمومة من ناصيته الى قصاص شعر راسه مرة واحدة انتهى وقال في السرائر واقل ما يجزي في مسح الناصية ما
وقع عليه اسم المسح وفي المعتبر والتذكرة استدل على وجوب مسح المقدم بان النبي ص مسح بناصيته وفعله في مقام البيان فيجب اتباعه وان ظاهر هذا
الاستدلال ارادة الناصية من المقدم وفي الذكرى يجوز المسح بكل من البشرة والشعر المختص بالمقدم لصدق الناصية عليهما انتهى قال في التذكرة
الناصية ما بين النزعتين وهو اقل من ربع الراس وعن مصباح المنير انه حكى عن اهل اللغة ان النزعتين هما البياضان المكتنفان بالناصية وباقي
النصوص والفتاوى المطلق فيها المقدم والظاهر منه ضد المؤخر لكن عن القاموس ان الناصية احد معانيه فيحتمل المراد بها ولعله بارادة المقدم
من الناصية كما جزم به محكي المصباح ويقرب منه تحديد الناصية بربع الراس في كلام البيضاوي وتفسير الناصية بشعر مقدم الراس في كلام غيره
او العكس كما تقدم عن القاموس وحكاه في الحدائق عن بعض معاصريه مدعيا عليه الاتفاق من عدا الشهيد الثاني وبعض من تبعه ان المقدم اعم
من الناصية وعليه فهل يحمل على المقيد او يترك التقييد على الاستحباب وجوه اظهرها الاول ولا تعين ارادة المقدم من الناصية في صحيحة زرارة وكان
عن تقدم كما يظهر بالتامل في سائر عباراتهم وعلى تقدير كون المقدم اعم فلا دليل على تقييده بالناصية لعدم ذكرها في شيء من الاخبار الا في
الوضوء قولا وفعلا عدا الصحيحة المذكورة وما ورد في ان المرئة تضع الخمار في الصبح والمغرب وتمسح بناصيتها لكنهما لا ينهضان للتقييد لوجوب

حملها على الاستحباب ان ظاهر الاولى مسح جميع الناصية وهو ليس بواجب اجماعا فيحمل على الاستحباب ولا اجماع على عدم استحباب مسح جميع الناصية
والاظهر منه ان لا تحمل التخصيص بالناصية لان الغالب في مسح المقدم مسحها وانما برفع العمامة والقناع مسحها لوضعها على خلاف العادة لان
واما الثانية فمحمولة على الاستحباب على المشهور من عدم وجوب وضع القناع والاحوط الاقتصار على الناصية وكما يختص الممسوح بمقدم الراس كذلك
يختص الماسح باليد بلا خلاف نصا وفتوى ففي حسنة ابن اذينة في حديث المعراج الحاكي لخطاب النبي ص بالوضوء وفيه ثم امسح راسك بما بقي في يديك من
الماء الحديث فان الظاهر ان المراد بما بقي في يدك من الماء الذي غسلت به وهل يشترط ان يكون بالكف يعني ما دون الزند المحكي عن جماعة ذلك قال في
الذكرى لو تعذر المسح بالكف فالاقرب جوازه بالذراع ولعله لتبادر ذلك من ادلة المسح لاجل الغلبة ولبعض الوضوءات البيانية مثل ما رواه
زرارة وبكير عن فعل الباقر ع وفيه ثم مسح راسه ببلل كفه وفي رواية اخرى بفضل كفه والتبادر لاجل غلبة الوجود فهو مجرد خطور الفرد الغالب في
الذهن لا على انه المراد ولذا لا يعتمد عليه في غسل الوجه واليدين ولا بالنسبة الى باطن الكف مع ان غلبة الوجود بالنسبة الى اطلاق الاية ممنوعة جدا وفي
الوضوءات البيانية ما مر من قصور الدلالة فالتمسك بالاطلاقات غير بعيد نعم لو شك في الاطلاقات من حيث كون الغلبة موجبة لاجمالها فالظاهر
المجاز المشهور وجب الرجوع الى الاحتياط اللازم من قوله لا صلوة الا بطهور وهل يتعين باطن الكف فيه نظر مما ذكر من التبادر وظاهر الوضوءات
البيانية وجعله في الذكرى اولى وهذا ينقسم بكشف عن عدم الترجيح بالتبادر المذكور في المقامات نعم الاحوط ذلك لما تقدم وهل يعتبر ان يكون
باليمنى فيه وجهان بل قولان من صحيحة زرارة وتمسح ببلة يمناك ناصيتك وهو ظاهر الاسكافي وحكي عن بعض متاخري المتاخرين ومن ان حمله على
الاستحباب او على ارادة المعتاد عند المتشرعة اولى من تقييد المطلقات الكثيرة الواردة في مقام البيان وبقي ح تابعه بعض الوضوءات البيانية مسح
مقدم راسه وظاهر قدميه ببلة يساره وبقية بلة يمناه فان عدم تعرض الحاكي للترتيب يدل على فهمه عدم الاعتناء به على سبيل الوجوب
فافهم والظاهر انه المشهور بل في الحدائق ان ظاهرهم الاتفاق عليه والاحتياط لا ينبغي تركه وحكي في الحدائق عن جملة من الاصحاب اختصاص المسح
بالاصابع وهو اشكل من سابقه وان كان ظاهرا من بعض العبائر المذكورة في تحديد مقدار الممسوح بالاصبع او الاصابع والاحتياط مطلوب ثم
انه اذا تعذر المسح بباطن اصابع اليد اليمنى بناء على وجوب ذلك فمقتضى ظاهر النظر التخيير بين الافراد الفاقدة لبعض هذه القيود ويحتمل الفرق
بين ما ثبت من القيود بانصراف المطلقات وبين ما ثبت بالوضوءات البيانية وبين ما ثبت بالتقييد الخارجي ففاقد الاول كالعدم وفاقد الثاني
يؤخذ فيه بالاطلاقات السليمة عن التقييد لاختصاصه بالمختار وفاقد الثالث يبني على كيفية ورود المقيد فان استظهرنا منه الورود في مقام بيان
المطلقات اما الدلالة المقيد على ذلك مثل قوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به ونظيره ما ذكرنا في قوله مسح الراس على المقدم واما للقول
بكون تقييد المطلق بجزئه واستعماله في المقيد فكالاول وان كان الظاهر منه التكليف المستقل بالمقيد فهو كالثاني وكيف كان فالذي استقر
عليه المذهب الا من كما في المعتبر انه يجب ان يكون المسح بنداوة الماء المستعمل وجوبا او استحبابا في الوضوء بلا خلاف من عدا الاسكافي بل عن الشيخ والشهيد
دعوى الاجماع عليه بل قيل ان عبارة الاسكافي لا تدل على الخلاف لانه قال اذا كان في يده نداوة يستبقيها من غسل يديه مسح بيمينه راسه ورجله اليمنى
وبيده اليسرى رجله اليسرى ولو لم يستبق ذلك اخذ ماء جديدا لراسه ورجليه انتهى اما الاحتمال الماء الجديد لما ياخذه من لحيته ونحوها واما الاحتمال ارادة عدم
امكان الاستبقاء ثم ان ظاهر كلامه كفاية جفاف البدن في الاستيناف في موضع اخر انه لو تعذر بقاء البلل للمسح جاز الاستيناف للضرورة ونفي الحرج
انتهى وهذا اما رجوع واما قرينة ما احتملناه في كلامه وكيف كان فلا يعتد بخلافه على تقدير المخالفة وان فرض قدحه في الاجماع للنصوص الكثيرة
الواردة في المسئلة منها ما عن المفيد في ارشاده عن محمد بن اسمعيل عن محمد بن الفضل عن علي بن يقطين بالوضوء على وجه التقية وفعل ابن يقطين كما
امره عليه السلم وصلاح حاله عند الرشيد كتب عليه السلم اليه يا علي توضأ كما امر الله تعالى اغسل وجهك مرة واحدة فريضة واخرى اسباغا
واغسل يديك من المرفقين وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كان يخاف عليك ومنها الصحيح المروي
عن الكافي والرسائل المتضمن لقصة امر النبي ص بالوضوء ليلة المعراج وفيه ثم امسح راسك بفضل ما بقي في يدك من الماء ورجليك الى الكعبين
ومنها ما ورد في ناسي المسح من انه ياخذ من بلة لحيته وفي بعضها انه ان لم يبق عليه بلل الوضوء اعاده كمرسلة الصدوق عن الصادق ع ان نسيت مسح
راسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلة وضوئك فان لم يبق في يدك من نداوة وضوئك شيء فخذ من لحيتك وامسح به راسك ورجليك فان لم
يكن لك لحية فخذ من حاجبيك فان لم يكن بقي من بلة وضوئك شيء فاعد الوضوء وفي رواية مالك بن اعين فان كان في لحيته بلل فليأخذ منه
وليمسح راسه وان لم يكن في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء والخدشة فيها باحتمال كون الامر بالاعادة لفوات الموالاة بالجفاف مدفوعة بان
عدم بقاء بلل قابل للاخذ لا يستلزم الجفاف المفوت للموالاة هذا كله مضافا الى الاخبار الحاكية للوضوءات البيانية الناصة في غير واحد بعدم
استيناف الماء لكن يمكن الخدشة في الاخبار البيانية بما مر غير مرة مضافا الى اختصاصها بصورة وجود النداوة في اليد كما في رواية المعراج

وواضحة مجملة بل ظاهرة في بقاء البلل ورواية ابن يقطين محمولة على الغالب نعم قد يستدل للاسكافي برواية ابي بصير ومعمر بن خلاد وعمار بن ابي
محمولة الظاهرة في تعيين المسح بماء جديد مع التمكن من المسح ببقية البلل والمنع عنه وحملها على التقية متعين نعم يمكن الاستدلال له بخبر منصور
عن ابي عبد الله عليه السلام فيمن نسي مسح راسه حتى قام في الصلوة قال ينصرف ويمسح راسه ورجليه وفي خبر ابي بصير ان كان استيقن ذلك انصرف فمسح على
راسه ورجليه واستقبل الصلوة وان شك فلم يدر مسح فليتناول من لحيته ان كانت مبتلة وان كان امامه ماء فليتناول منه وليمسح به
راسه بناء على شمول حكم النسيان لصورة بقاء البلل الموجب لبقاء للموالاة وعدم بقائه بمقدار يصلح للاخذ منه للمسح لكنها واجبة التقييد
بما تقدم من الاخبار ثم ان ظاهر اطلاق رواية علي بن يقطين وصدر مرسلة الصدوق انه لا فرق في النداوة الممسوح بها بين ان يكون من اليد او من سائر
الاعضاء نعم مع وجود البلل فيها يكون الاخذ من الخارج غير محتاج اليه ولا ينافي اطلاق المرسلة قوله فيها فان لم يبق في يدك من نداوة
وضوئك لان قوله من نداوة وضوئك اشارة الى ان العبرة بما في اليد من حيث انه نداوة الوضوء واليد كالظرف له لا انها مقيدة بكونها في
اليد فهذه الفقرة نظير قوله بعد ذلك فان لم يكن لك لحية مسوق لبيان الاسهل فالاسهل عادة لا الترتيب لعدم الترتيب بين اللحية وغيرها اتفاقا على
الظاهر وعلى هذا فقول المصنف قدس سره ولو جف ما على يديه اخذ من لحيته واشفار عينيه تعليق مبني على المعتاد من عدم اخذ بلل المسح من غير اليد مع
وجوده عليها ولذا قال في المدارك بعد اختيار عدم الترتيب بين اليد وغيرها تبعا لجده ان التعليق في كلام الاصحاب خرج مخرج الغالب واعترض على ذلك
الوحيد البهبهاني بانه لا معنى لذلك اذ لو كان الاخذ جائزا مطلقا فلو كان الظاهر عدم اشتراط الجفاف لصرحوا بذلك ولم يكن عباراتهم صريحة
في الاشتراط انتهى وحاصله انهم لو اقتصروا على قولهم يجب المسح ببقية بلل الوضوء لم يحتج الى تعدد العنوان في كلامهم لواجد بلة اليد وفاقدها ومنه
يظهر ان ما حكي عن العلامة الطباطبائي من ان المشروط بجفاف اليد وجوب الاخذ من غيرها لا جوازها لا يخلو عن نظر لان ذلك كله كان يتأدى
باضافة البلة الى مطلق الوضوء بعد خصوص اليد الا ان يقال ان تعدد العنوان في كلامهم للاشارة بعنوانهم الثاني الى رد ابن الجنيد المسوغ
للاستيناف مع جفاف خصوص اليد فتأمل ولكن الانصاف ان هذه المحامل انما تحسن اذا استفيد الحكم من سائر كلماتهم والا فنسبة الحكم اليهم
بمجرد ذلك لا وجه له خصوصا مع اتفاق اكثرهم على التصريح بهذا الاشتراط كما في المقنعة والمبسوط والسرائر وكتب الفاضلين والشهيد وعن
الانتصار ان مما تفردت به الامامية القول بان مسح الراس يجب ببلة اليد فان استانف ماء جديدا لم يجزه حتى انهم يقولون اذا لم يبق في اليد
بلة اعاد الوضوء انتهى نعم اطلق في المتن كما في الوسيلة والتذكرة والارشاد والذكرى انه يكون ذلك بتعين المسح ببلة الوضوء واطلق البلل في
المعتبر والالفية والجعفرية وفي المبسوط يمسح ببقية النداوة ويمكن حمل الاطلاق في هذه الكلمات على الغالب وهو بلل اليد فليحمل من الطرفين و
يمكن ذلك في الاخبار ايضا اذ كما يجوز حمل تقييد البلة باليد في الاخبار على الغالب من عدم الحاجة الى اخذ البلل من غيرها يجوز حمل المطلق
منها كالروايتين المتقدمتين على الغالب المتعارف وهي بلة اليد ومنه يظهر ضعف ما تمسك به في الروض مما دل على اخذ ناسي المسح من بلل
لحيته من دون تقييد بجفاف اليد اذ لا يخفى ان الغالب في الناسي عدم بقاء البلل على يده ومن الانصاف ان اطلاق المرسلة ورواية ابن يقطين وكذا
اطلاق فتاوى من اطلق البلل اقوى من تقييد النصوص والفتاوى في التقييد مع ان اللازم على تقدير تكافؤ الحملين هو الرجوع الى اطلاق الاية
والروايات الدالة على وجوب مجرد مسح اليد الثابت بالاجماع وغيرها وجوب استصحاب الماسح للبلل اما كونه بلل خصوص اليد فلم يثبت فالقول
بالاطلاق اذا لا يخلو عن قوة وفاقا لظاهر الالفية والموجز وشرحه وصريح لك والروض والمقاصد العلية والمدارك والمشارق وغيرها
بل الكل بناء على ما ذكره الشهيد الثاني من حمل كلماتهم على ارادة الترتيب العادي لا الشرعي الا ان المسألة لا تخلو عن اشكال فلا ينبغي فيها ترك
الاحتياط وعلى القول بوجوبه فهل يجب الاقتصار على ما يعتاد المسح به من باطن اصابع الكف على القول بوجوب ذلك او يؤخذ باطلاق اليد في
المقيدات وجهان من الاطلاق وقوة احتمال الانصراف الى بلل ما يجب المسح به وعليه فلا يجوز الاخذ من ظاهر اليد فضلا عن الذراع مع وجود البلل
من الباطن نعم لو فقد بلل الباطن ففي تعيين الاخذ من الظاهر او الذراع مخيرا فيهما او مرتبين كما هو ظاهر الذكرى او التخيير بينهما وبين اللحية
وجوه وهل يجوز الاخذ من باطن اليسرى فيمسح الراس بناء على جواز مسحه باليسرى وجهان من احتمال ان بلل اليسرى انما يصح المسح به اذا كان ماسحا
للمسح باليسرى فلا يجوز نقله الى ماسح اخر والاحتياط لا ينبغي تركه ولو امر يده على ذراعه الايسر عند غسلها اكثر مما يتحقق به الاستيعاب الواجب او
المستحب في الغسل ففي كون ذلك بمنزلة مزج البلل الذي يجب المسح به بماء اخر كما اذا غسلها مرة ثالثة وعدمه وجهان لا يبعد ابتناؤهما على ان
الزائد على اقل الافراد هل يتصف بالوجوب او لغو محض اذ اعلم عدم اتصافه بالاستحباب كما في المقام ثم ان المراد ببلل الوضوء هو الباقي من الماء
المستعمل في الوضوء فلو جرى منه الى غيره فان كان اجنبيا عن محل الوضوء كالجاري من الوجه الى العنق والصدر فلا اشكال في عدم جواز المسح به كما لا
اشكال في جوازه اذا كان باقيا في محله اما اذا جرى على محل مغسول فالظاهر انه ليس كالاجنبي وان كان الماء اجنبيا بالنسبة اليه ولو بقي لغسل فصب

لغسلها

لغسلها ماء جرى عليها وعلى غيرها من المحل المغسول قبل ذلك ففي جواز المسح به اشكال لكونه غير معتد من فضل الوضوء فيدخل في مسألة
مزج بلل الوضوء بماء الغسلة الثالثة الا ان يكون قليلا جدا بحيث يعد من التوابع الصرفة لغسل المغسول ثم ان اطلاق اللحية في كلام المصنف قدس سره وغيره تبعا
للنصوص من غير تقييد بظاهر ما كان في حد الوجه يحتمل ان يكون من جهة كون تخليل باطن اللحية وغسل المسترسل منها مستحبا ويحتمل ان يكون المراد
منه خصوص ما تقدم في غسل الوجه من القدر الذي يجب غسله ويحتمل انه اذا جوز الاخذ منها وان لم يكن غسل الزائد واجبا ولا مستحبا لعده
عرفا من الماء المستعمل في الوضوء ما لم ينفصل من المحل العرفي للغسل ولو باعتبار جزئه بل يحتمل ان يجوز المسح بالماء المستعمل لاصل الوضوء ولو من باب
المقدمة الوجودية او العلمية فيؤخذ من جزء الراس الذي غسل مقدمة ومن المواضع المشكوكة المحكوم بوجوب غسلها بقاعدة الاحتياط بل ومن
المواضع التي حكم باستحباب غسلها بمجرد خبر ضعيف لو قوي فيه تسامحا لانه يكون من اجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على هذا الجزء لكن في
جميع ذلك نظر بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل اصالة ويتفرع على ما ذكرنا انه لو غسل يديه ارتماسا فان نوى
الغسل عند الاخراج جاز المسح بها وان نواه بالغمس ففيه اشكال من جهة كون ذلك كغمس العضوين في الماء بعد غسلهما ومن ترخص في محكي الذكرى ذكرنا
من الفرق بين قصد الغسل بالخروج وعدمه وسوّاه في الذكرى واما ما ذكره جماعة كالمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم من انه لو غمس اعضائه في الماء دفعة
فلم يخرج اعضائه مرتبا صح غسل الاعضاء وافتقر الى المسح فيمكن حمله على تحقق الغسل بالخروج ولذا ذكروا بعده انه لو لم يرتب في الاخراج صح غسل الوجه
نزولا واليمنى خروجا نعم يظهر من ذلك انه لا يعتبر قصد تحقق الغسل بالادخال او بالاخراج بل يكفي قصد تحققه في ضمن هذا المجموع وسياتي بعض
الكلام في المسائل الثمان التي ذكرها المصنف قدس سره انتهى ثم بقي الكلام في مقدار البلة اما احدهما باعتبار القلة فالظاهر اعتبار تاثيرها في الممسوح
بللا ولو ضعيفا وفاقا للمحكي عن النهاية في غير حال الهواء والحر المفرطين حيث قال وهل يشترط في حال الرفاهة التاثير في المحل الاقرب ذلك
انتهى وسيأتي عن غيرها ايضا لان المستفاد من مسح الراس بالبلل ان يكون البلل ممسوحا به نظير مسح راسه بالدهن لا مسحه باليد متلبسا بالبلل ومصاحبا
له ولو لم يتأثر الممسوح بها اما الغلبة رطوبة خارجة على الماسح بحيث يكون تاثر المحل بهذه الرطوبة الخارجية واما الغلبة الرطوبة على الممسوح
فالظاهر عدم الاجزاء لكن الظاهر من المحقق قدس سره انه لا يقدح شيء منهما لانه استوجه جواز المسح بعد الغسلة الثالثة التي صرح بانها غير مشروعة وعلل
لا ينفك عن ماء الوضوء الاصلي ثم قال بعده لو كان في ماء وغسل يديه ومسح راسه ورجليه لان يديه لا ينفك عن ماء الوضوء ولا يضره ما كان على
قدميه من الماء انتهى وسيفترق في هذا الفرع المحقق الثاني [illegible] مستدلا بانه مسح غير خال [illegible] وعموم ظواهر الايات والاخبار يشمله ثم ذكر ان له في
هذه المسألة رسالة **اقول** [illegible] كلام [illegible] نظر لما ذكرنا من ان ظاهر الاخبار وجوب ايصال البلة بواسطة اليد على ان يكون اليد الة في الايصال لا وجوب
ايصال اليد المبلولة فان في الذكرى الغرض بالمسح عندنا وصول البلة بواسطة اليد فلا يكفي وصول البلة وحدها انتهى وفي المنتهى جرد من قال
بكفاية بل موضع المسح بالمطر قال لان الشرط هو استعمال الماء الباقي من نداوة الوضوء وعن الاسكافي المبالغة في ذلك انه يكفي ادخال اليد في
الماء والمسح على الرجل عند الضرورة انتهى وهو غير بعيد عن نفي المحقق بالمسح بالبلة الباقية من الغسلة الثالثة وقد عرفت ان الاقوى فيه
المنع وقال جماعة ممن تاخر عنه بل في لف عن والده عدم جواز المسح على المحل مع رطوبته ثم قال وليس بعيدا لحرمة التجديد ومع الرطوبة يكون المسح
بماء جديد انتهى لكن ظاهر التعليل ارادة الرطوبة الغالبة والا لم يصدق المسح بماء جديد قطعا وفي الذكرى لو كان على الراس او الرجل رطوبة
ففي المسح عليها قبل تنشيفها اشكال انتهى والتنشيف لاخذ الماء من المحل لا تخفيفه وجعله يابسا في مقابل المبلول فظاهر العبارة انه لا اشكال
بعد التنشيف وان لم يجف العضو كما نص عليه في الذكرى بعد حكاية الخلاف في المسألة قال لو غلب ماء المسح رطوبة الرجلين زال الاشكال وقال
في جامع المقاصد يشترط غلبة ماء الوضوء على الرطوبة وفي المقاصد العلية في مسألة عدم جواز الاستيناف انه يتحقق الاستيناف باستقبال البلل الموجود
على جزء من العضو الممسوح الى جزء اخر بواسطة الماسح فلو كان العضو رطبا ولم ينتقل البلل منه بالمسح لم يضر انتهى وهو صريح ايضا في عدم
قدح البلل اليسير لكنه استند في قدح الكثير الى انتقال البلل دون استهلاك رطوبة الماسح المانع من صدق المسح بالبلل وهذا ليس
مختصا بالبلل الاجنبي بل يجري في بلل الوضوء اذا اجري بعد وصوله الى الممسوح الى جزء اخر منه وهو بناء على ما اختاره في هذا الكتاب وفي الروض
من ان المسح والغسل متباينان اذ الجريان والانتقال المحقق لمفهوم الغسل يعتبر عدمه في تحقق المسح ورد بذلك على الشهيد قدس سره في الذكرى حيث
قال لا يقدح اكثار ماء الوضوء لاجل المسح لانه من بلل الوضوء وكذا لو مسح بماء جار على العضو وان افرط الجريان لصدق الامتثال ولان الغسل
غير مقصود انتهى وقال في الالفية بعد اعتبار الجريان في الغسل وعدم كفاية الامساس اما في المسح فيجزي انتهى قال في المقاصد العلية في
شرح العبارة انه يستفاد من لفظ الاجزاء انه لو جرى الماء على العضو الممسوح لجزء فعلى هذا يكون بين الغسل والمسح عموم وخصوص من
وجه ثم قال بعد ذكر مادة الاجتماع ومادة الافتراق والحق اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقا وان بين المفهومين تباينا كليا لدلالة الاية

في المعتبر

والاخبار

ورواية محمد بن مسلم ظاهرة في بقاء البلل ورواية ابن يقطين محمولة على الغالب نعم قد يستدل للاسكافي بروايتي ابي بصير ومعمر بن خلاد وعمار بن ابي
عمارة الظاهرة في تعيين المسح بماء جديد مع التمكن من المسح ببقية البلل والمنع عنه وحملها على التقية متعين نعم يمكن الاستدلال له بخبر منصور
عن ابي عبد الله عليه السلام فيمن نسي مسح راسه حتى قام في الصلوة قال ينصرف ويمسح راسه ورجليه وفي خبر ابي بصير ان كان استيقن ذلك انصرف فمسح على
راسه ورجليه واستقبل الصلوة وان شك فلم يدر مسح فيتناول من لحيته ان كانت مبتلة وان كان امامه ماء فليتناول منه وليمسح به
راسه بناء على شمول حكم النسيان لصورة بقاء البلل الموجب لبقاء الموالاة وعدم بقائه بمحل يصلح للاخذ منه للمسح لكنهما واجبة التقييد
بما تقدم من الاخبار ثم ان ظاهر اطلاق رواية علي بن يقطين وصدر مرسلة الصدوق انه لا فرق في النداوة الممسوح بها بين ان يكون من اليد او من سائر
الاعضاء نعم مع وجود البلل فيها يكون الاخذ من الخارج غير محتاج اليه ولا ينافي اطلاق المرسلة قوله فيها فان لم يبق في يدك من نداوة
وضوئك لان قوله من نداوة وضوئك اشارة الى ان العبرة بما في اليد من حيث انه نداوة الوضوء واليد كالظرف له الا انها مقيدة بكونها في
اليد فهذه الفقرة نظير قوله بعد ذلك فان لم يكن لك لحية فمسوق لبيان الاسهل فالاسهل عادة لا الترتيب لعدم الترتيب بين اللحية وغيرها اتفاقا على
الظاهر وعلى هذا فقول المصنف قده ولو جف ما على يده اخذ من لحيته واشفار عينيه تعليق مبني على المعتاد من عدم اخذ بلل المسح من غير اليد مع
وجوده عليها ولذا قال في المدارك بعد اختياره عدم الترتيب بين اليد وغيرها تبعا للجدة ان التعليق في كلام الاصحاب خرج مخرج الغالب واعترض على ذلك
الوحيد البهبهاني في حاشيته بانه لا معنى لذلك اذا كان الاخذ جائزا مطلقا فلو كان الظاهر عدم اشتراط الجفاف لصرحوا بذلك ولم يكن عبارتهم صريحة
في الاشتراط انتهى وحاصله انهم لو اقتصروا على قولهم يجب المسح ببقية بلل الوضوء لم يحتج الى تعدد العنوان في كلامهم لواجد بلة اليد وفاقدها و
يظهر انه مما حكي عن العلامة الطباطبائي من ان المشروط بجفاف اليد وجوب الاخذ من غيرها لا جوازها لا يخ عن نظر لان ذلك كله كان يتأدى
باضافة البلة الى مطلق الوضوء بعد خصوص اليد الا ان يقال ان تعدد العنوان في كلامهم للاشارة بعنوانهم الثاني الى رد ابن الجنيد المسوغ
للاستيناف مع جفاف خصوص اليد هنا ولكن الانصاف ان هذه المحامل انما تحسن اذا استفيد الحكم من سائر كلماتهم والا فنسبة الحكم اليهم
بمجرد ذلك لا وجه له خصوصا مع اتفاق اكثرهم على التصريح بهذا الاشتراط كما في المقنعة والمبسوط والسرائر وكتب الفاضلين والشهيد وعن
الانتصار ان مما تفردت به الامامية القول بان مسح الراس يجب ببلة اليد فان استانف ماء جديدا لم يجزه حتى انهم يقولون اذا لم يبق في اليد
بلة اعاد الوضوء انتهى نعم اطلق في المتن كما في الوسيلة والتذكرة والارشاد والذكرى انه يكون ان يعتبر المسح ببلة الوضوء واطلق البلل في
المعتبر والالفية والجعفرية وفي المبسوط يمسح ببقية النداوة ويمكن حمل الاطلاق في هذه الكلمات على الغالب وهو بلل اليد فلا يحمل من الطرفين و
يمكن ذلك في الاخبار ايضا اذ كما يجوز حمل تقييد البلة باليد في الاخبار على الغالب من عدم الحاجة الى اخذ البلل من غيرها يجوز حمل المطلق
منها كالروايتين المتقدمتين على الغالب المتعارف وهي بلة اليد ومنه يظهر ضعف ما تمسك به في الروض مما دل على اخذ ناسي المسح من بلل
لحيته من دون تقييد بعدم بلل اليد اذ لا يخفى ان الغالب في الناسي عدم بقاء البلل على يده ومن الانصاف ان اطلاق المرسلة ورواية ابن يقطين وكذا
اطلاق فتاوى من اطلق البلل اقوى من تقييد النصوص والفتاوى في التقييد مع ان اللازم على تقدير تكافؤ الحملين هو الرجوع الى اطلاق الاية
والروايات الدالة على وجوب مجرد مسح اليد الثابتة بالاجماع وغيرها وجوب استصحاب الماسح للبلل اما كونه بخصوص اليد فلم يثبت فالقول
بالاطلاق اذا لا يخ عن قوة وفاقا لظاهر الالفية والموجز وشرحه وصريح المك والروض والمقاصد العلية والمدارك والمشارق وغيرها
بل الكل بناء على ما ذكره الشهيد الثاني من حمل كلماتهم على ارادة الترتيب العادي لا الشرعي الا ان المسألة لا تخ عن اشكال فلا ينبغي فيها ترك
الاحتياط وعلى القول بوجوبه فهل يجب الاقتصار على ما يعتاد المسح به من باطن اصابع الكف على القول بوجوب ذلك او يؤخذ باطلاق اليد في
المقيدات وجهان من الاطلاق وقوة احتمال انصرافه الى بلل ما يجب المسح به وعليه فلا يجوز الاخذ من ظاهر اليد فضلا عن الذراع مع وجود البلل
من الباطن نعم لو فقد بلل الباطن ففي تعيين الاخذ من الظاهر او الذراع مخيرا فيهما او مرتبتين كما هو ظ الذكرى او التخيير بينها وبين اللحية
وجوه وهل يجوز الاخذ من باطن اليسرى فيمسح الراس بناء على جواز مسحه باليسرى وجهان من احتمال ان بلل اليسرى انما يصح المسح به اذا كان اصل
المسح باليسرى فلا يجوز نقله الى ماسح اخر والاحتياط لا ينبغي تركه ولو امر يده على ذراعه الايسر عند غسلها اكثر مما يتحقق به الاستظهار الواجب او
المستحب في الغسل ففي كون ذلك بمنزلة مزج البلل الذي يجب المسح به بماء اخر كما اذا غسلها مرة ثالثة وعدمه وجهان لا يبعد ابتناؤهما على ان
الزائد على اقل الافراد هل يتصف بالوجوب او لغو محض اذا علم عدم اتصافه بالاستحباب كما في المقام ثم ان المراد ببلل الوضوء هو الباقي من الماء
المستعمل في الوضوء فلو جرى منه الى غيره فان كان اجنبيا عن محل الوضوء كالجاري من الوجه الى العنق والصدر فلا اشكال في عدم جواز المسح به كما لا
اشكال في جوازه اذا كان باقيا في محله اما اذا جرى على محل مغسول فالظاهر انه ليس كالاجنبي وان كان الماء اجنبيا بالنسبة اليه ولو بقي لعضو فيجب

لغسلها

لغسلها ما جرى عليها وعلى غيرها من المحل المغسول قبل ذلك ففي جواز المسح به اشكال لكونه غير معدود من فضل الوضوء فيدخل في مسئلة
مزج بلل الوضوء بماء الغسلة الثالثة الا ان يكون قليلا جدا بحيث يعد من التوابع الصرفة لغسل اللمعة ثم ان اطلاق اللحية في كلام المصنف قده وغيره تبعا
للنصوص من غير تقييد بظاهر ما كان في حد الوجه يحتمل ان يكون من جهة كون تخليل باطن اللحية وغسل المسترسل منها مستحبا ويحتمل ان يكون المراد
منه خصوص ما تقدم في غسل الوجه من القدر الذي يجب غسله ويحتمل انه اراد جواز الاخذ منها وان لم يكن غسل الزائد واجبا ولا مستحبا لعده
عرفا من الماء المستعمل في الوضوء ما لم ينفصل من المحل العرفي للغسل ولو باعتبار جزئية بل يحتمل ان يجوز المسح بالماء المستعمل لاصل الوضوء ولو من
المقدمة الوجودية او العلمية فيؤخذ من جزء الراس الذي غسل مقدمة ومن المواضع المشكوكة المحكوم بوجوب غسلها بقاعدة الاحتياط بل ومن
المواضع التي حكم باستحباب غسلها بمجرد خبر ضعيف لو قوي فيه تسامحا لانه يكون من اجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على هذا الجزء لكن في
جميع ذلك نظر بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل اصالة ويترتب على ما ذكرنا انه لو غسل يده ارتماسا فان نوى
الغسل عند الاخراج جاز المسح بها وان نواه بالغمس ففيه اشكال من جهة كون ذلك كغمس العضوين في الماء بعد غسلهما وصرح في محكي البشرى بما ذكرنا
من الفرق بين قصد الغسل بالخروج وعدمه وقواه في الذكرى واما ما ذكره جماعة كالمحقق والعلامة والشهيد وغيرهم من انه لو غمس اعضائه في الماء وقصد
فلو خرج اعضائه مرتبا صح غسل الاعضاء وافتقر الى المسح فيمكن حمله على تحقق الغسل بالخروج ولذا ذكروا بعده انه لو لم يترتب في الاخراج صح غسل الوجه
نزولا واليمنى خروجا نعم يظهر من ذلك انه لا يعتبر قصد تحقق الغسل بالادخال او بالاخراج بل يكفي قصد تحققه في ضمن هذا المجموع وسيأتي بعض
الكلام في المسائل الثمان التي ذكرها المصنف قده انشاء الله تعالى بقي الكلام في مقدار البلة اما حدها باعتبار القلة فالظاهر اعتبار تاثيرها في الممسوح
بللا ولو ضعيفا وفاقا للمحكي عن النهاية في غير حال الهواء والحر المفرطين حيث قال وهل يشترط في حال الزاهد التاثير في المحل الاقرب ذلك
انتهى وسيأتي عن غيرها ايضا لان المستفاد من مسح الراس بالبلل ان يكون البلل ممسوحا به نظير مسح راسه بالدهن لا مسح اليد متلبسا بالبلل ومصاحبا
له ولو لم يتأثر الممسوح بها اما الغلبة رطوبة خارجة على الماسح بحيث يكون تاثر المحل بهذه الرطوبة الخارجية واما الغلبة الرطوبة على الممسوح
في المعتبر فالظاهر عدم الاجزاء لكن الظاهر من المحقق قده انه لا يقدح شيء منهما لانه استوجه جواز المسح بعد الغسلة الثالثة التي صرح بانها غير مشروعة قال
لا ينفك عن ماء الوضوء الاصلي ثم قال بعده لو كان في ماء وغسل يديه مسح راسه ورجليه لان يديه لا ينفك عن ماء الوضوء ولا يضره ما كان على
قدميه من الماء انتهى وسبقه في هذا الفرع الحلي في السرائر مستدلا بانه مسح غير خلاف وعموم ظواهر الايات والاخبار يشمله ثم ذكر ان له في
هذه المسئلة رسالة **اقول** وفي كلا الحكمين نظر لما ذكرنا من ان ظاهر الاخبار وجوب ايصال البلة بواسطة اليد على ان يكون اليد آلة في الايصال لا وجوب
ايصال اليد المبلولة قال في الذكرى الغرض بالمسح عندنا وصول البلة بواسطة اليد فلا يكفي وصول البلة وحدها انتهى وفي المنتهى جرد من قال
بكفاية بل موضع المسح بالمطر قال لان الشرط هو استعمال الماء الباقي من نداوة الوضوء وعن الاسكافي المبالغة في ذلك وانه يكفي ادخال اليد في
الماء والمسح على الرجل عند الضرورة انتهى وهو غير بعيد عن فتوى المحقق بالمسح بالبلة الباقية من الغسلة الثالثة وقد عرفت ان الاقوى فيه
المنع وفاقا لجماعة ممن تاخر عنه بل في لف عن والده عدم جواز المسح على المحل مع رطوبته ثم قال وليس بعيد لحرمة التجديد ومع الرطوبة يكون المسح
بماء جديد انتهى لكن ظاهر التعليل ارادة الرطوبة الغالبة والا لم يصدق المسح بماء جديد قطعا وفي الذكرى لو كان على الراس او الرجل رطوبة
ففي المسح عليها قبل تنشيفها اشكال انتهى والتنشيف اخذ الماء من المحل لا تجفيفه وجعله يابسا في مقابل المبلول فظاهر العبارة انه لا اشكال
بعد التنشيف وان لم يجف العضو كما نص عليه في الذكرى بعد حكاية الخلاف في المسألة قال لو غلب ماء المسح رطوبة الرجلين زال الاشكال وفي
فهم ويشترط غلبة ماء الوضوء على الرطوبة وفي المقاصد العلية في مسئلة عدم جواز الاستيناف انه يتحقق الاستيناف باستقبال البلل الموجود
على جزء من العضو الممسوح الى جزء اخر بواسطة الماسح فلو كان العضو رطبا ولم ينتقل البلل منه بالمسح لم يضر انتهى وهو صريح ايضا في عدم
قدح البلل اليسير لكنه استند في قدح الكثير الى انتقال البلل دون استهلاك رطوبة الماسح المانع من صدق المسح بالبلل وهذا ليس
مختصا بالبلل الاجنبي بل يجري في بلل الوضوء اذا جرى بعد وصوله الى الممسوح الى جزء اخر منه وهو بناء على ما اختاره في هذا الكتاب وفي الروض
من ان المسح والغسل متباينان اذ الجريان والانتقال المحقق لمفهوم الغسل يعتبر عدمه في تحقق المسح ورد بذلك على الشهيد ره في الذكرى حيث
قال لا يقدح اكثار ماء الوضوء لاجل المسح لانه من بلل الوضوء وكذا لو مسح بماء جار على العضو وان افرط الجريان لصدق الامتثال ولان الغسل
غير مقصود انتهى وقال في الالفية بعد اعتبار الجريان في الغسل وعدم كفاية الامساس واما في المسح فيجزيه انتهى قال في المقاصد العلية في
شرح العبارة انه يستفاد من لفظ الاجزاء انه لو جرى الماء على العضو الممسوح لجزء فعلى هذا يكون بين الغسل والمسح عموم وخصوص من
وجه ثم قال بعد ذكر مادة الاجتماع ومادة الافتراق والحق اشتراط عدم الجريان في المسح مطلقا وان بين المفهومين تباينا كليا لدلالة الآية

والاخبار

والاخبار والاجماع على اختصاص اعضاء الغسل به واعضاء المسح بالمسح والتفصيل قاطع للشركة وقد نقل العلامة وغيره الاجماع على ان الغسل لا يجزي عن المسح ولا شك ان للماء الجاري على العضو على هذا الوجه غسل لتحقق مفهومه فيجوز سوق الاجماع على عدم اجزائه قال لا يقال ان الفرد المجزي من المسح مع الجريان هو جريان الماء الممسوح به لا اجراء غسل موضع المسح فرق بين الامرين فاجاب بان تحقق الغسل يتوقف على كونه بماء جديد ثم اجاب من استدلال الذكرى بالامتثال بعدم قصد الغسل ان الامتثال انما هو بالمسح فقصر اولا الدعوى وعدم قصد الغسل لا يقدح في تحققه لان الاسم تابع لتحققه دون النية انتهى والظاهر ان بينهما عموما من وجه فيصدق في محل الممسوح غسلهما اذا نقل من الماء الموجود فيه من جزء الى جزء ومسح بالبلل العالق بالبدن من البلل المغسول به غير البلة الممسوح بها فان اريد تصادق المسح والغسل بالنسبة الى ما به تحققا كما هو ظاهر الذكرى حيث فرض المسح بالماء الجاري على العضو حتى يتحدا في المصداق فهو ممنوع وان اريد تصادقهما بالنسبة الى المحل وان تعدد ما يتحققان به اعني البلل فهو حق لكن الغسل المحقق مع عدم قصده بل مع عدم قصد جزئيته لا يوجب بطلانه ان يكون المحل مغسولا و ممسوحا ولم يدع احد اجزائه عن المسح حتى يخالف الاجماع نعم يشكل تحقق المسح بالبلة العالقة بالبدن مع جريان البلل المنتقل الى المحل من جزء الى جزء لاستهلاكه فيه الا ان يلتزم بعدم قدح استهلاكه مطلقا كما تقدم من المحقق والحلي وغيرهما او اذا كان البلل المغسول به بلل الوضوء و كيف كان فان لم يبق في محل الوضوء غسلا او مسحا نداوة قابلة للاخذ والمسح بها وان كان متمكنا من ذلك مع الاستيناف استانف لوجوب الاتيان بالمامور به مع القدرة كما لو تعذر عليه اتمام الوضوء لعذر اخر وقد تقدم هنا خلاف الاسكافي وما كان يحتج عليه من الاخبار وان لم يتمكن من ذلك الى اخر الوقت ولو بعلاج فمقتضى قاعدة الميسور وجوب المسح بماء جديد لان المسح بنداوة الوضوء كان واجبا وبعبارة اخرى وجب عليه ايصال البلل المقيد بكونه من الوضوء فاذا تعذر ذلك سقط خصوص كونه من بلل الوضوء ويمكن الخدشة في ذلك بعد جريان قاعدة الميسور في القيود فالاولى ان يتمسك بسقوط المسح راسا لا وجوب المسح ببلل اخر ومنه يظهر ضعف ما يقال ان اللازم وجوب مسح اليد على الراس بلا نداوة لانه ان بني على سقوط القيد خاصة تعين ببلل غير الوضوء والا فلا معنى لابقاء اصل المسح بعد تعذر الممسوح به الذي هو احد اركانه الا ان يقال ان نظر المطلقات وجوب مسح الراس ومجرد امرار اليد عليه وثبت بالدليل وجوب كونه ببلل الوضوء فاذا اسقط هذا القيد لاختصاص ادلته بصورة التمكن اختص مورده بالمتمكن من بلل الوضوء فيرجع غيره الى اطلاق المسح لكن الانصاف ان المستفاد من الادلة كون اليد واسطة في ايصال البلل فليس مطلق المسح بمعنى امرار اليد مطلوبا فاذا لا اراده مستقلا من العاجز لكنه مردود بان الاية لا اطلاق فيه من حيث وجود الممسوح به وعدمه بل ظاهرها بقرينة مقابلة الغسل المسح بالبلة نعم هو مطلق من حيث بلل الوضوء وبلل اخر ومقتضى القاعدة ما ذكروه من بقاء وجوب مطلق البلل اذا تعذر البلل الخاص وربما استظهر وجوب المسح بلا بلل من التحرير حيث قال في مسئلة الموالاة لو جف ماء الوضوء لحرارة الهواء المفرط جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى لكن التامل يقتضي بعد دلالته على هذا لان المراد من جواز البناء مع حرارة الهواء سقوط حكم الجفاف من حيث الموالاة فلا يقدح ولا يجب معالجته حتى يبقى الرطوبة في العضو السابق عند غسل اللاحق بان يغسل كل جزء قليل بماء كثير كما سيجيء تفصيله في مسئلة الموالاة لكن لا يجوز ذلك المسح بماء جديد بل يجب العلاج حتى لا يجف الجزء الذي يمسح به باكثار الماء عليه وحاصله ان حرارة الهواء عذر في فوات الموالاة بمعنى مراعاة الجفاف بل هي معتبرة مع اعتدال الهواء وليس عذرا في تجديد الماء للمسح وكيف كان فالمسئلة مبتنية على جريان قاعدة الميسور في القيود للتعسر ولا بعد دعويه مع مساعدة الفهم العرفي كما ذكروه في مراتب العجز عن القيام للصلوة مضافا الى رواية عبد الاعلى الاتية في المسح على الحائل ومن هنا يعلم عدم جواز الانتقال الى التيمم لانها اخص من عمومات التيمم بل لو كان مستند المسئلة قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور كان الظاهر التقديم لان ادلة التيمم انما تثبت شرعيتها مع تعذر الطهارة المائية وعموم هذه الروايات حيث يفيد ادلة وجوب المسح بالبلل بصورة الاختيار فلا يقدح عدمه عند الضرورة فيثبت كون الوضوء الناقص طهارة مائية صحيحة فالعمل بهذه العمومات يوجب خروج ما نحن فيه عن موضوع التيمم اعني التخصيص وطرح تلك العمومات مستلزم للتخصيص بلا قرينة ومن هنا صحت قاعدة كلية في تقديم الوضوء الناقص على التيمم لكن سيجيء في مسئلة الجبيرة التامل بل النظر في ذلك وانه لو عمل بهذه الرواية لوجد للتيمم اذا مورد الا وهو يقدر على بعض الوضوء الناقص لفقدان بعض اجزائه او قيودها واستظهر لتمام الكلام الان القول بالتيمم فيما نحن فيه لم يعرف لاحد نعم في هامش نسخة التحرير الموجودة عندي محكيا عن المصنف قده في باب الموالاة قال ولو جف الوضوء لحرارة الهواء المفرط جاز البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد للمسح انتهى نعلق عليه المحشي ما لفظه فلو تعذر المسح بالبلل انتقل الى التيمم عند المصنف وعند الشهيد يستانف ماء جديدا فيمسح به انتهى نعم قال العلامة في النهاية لو ادى بالة الغسل او حال الحرارة والهواء المفرطين بحيث لا يبقى رطوبة في البدن غيرها فالاقرب المسح اذ لا ينفك عن ادنى رطوبة وان لم تؤثر ولا

يستانف ولا يتيمم وهل يشترط في حال الرفاهية نداوة المحل الاقرب ذلك انتهى لكنه ايضا لا يدل على المسح باليد الخالية عن اقل الرطوبة نعم فرق في الرطوبة بين حالتي الاختيار والضرورة فاعتبر سرايتها الى الممسوح في الاولى دون الثاني فافهم وكيف كان فالمسح باليد المجردة لم يقل به احد فيما اعلم والافضل في مسح الراس ان يقع مقبلا ويكره ايقاعه مدبرا على الاشبه وان نسبه عنه المصنف وجماعة الى قول هو المشهور في المعتبر من اطلاق الاية وصحيح الرواية الصحيحة لا باس بمسح الوضوء مقبلا ومدبرا بل بما دل على جواز النكس في الرجلين بناء على ثبوت الاجماع المركب بينهما و بين مسح الراس ويمكن تقييد الاطلاق بما فيد وابراء الاطلاق غسل الايدي بالابتداء من الاعلى من الوضوءات البيانية المشار اليها بقوله ع هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واما الصحيحة فالمروي في موضع اخر اضافة المسح الى القدمين وبعد تعدد الرواية مع ان تخصيص المسح بالقدمين كالتخصيص بالتوسعة في المسح بمسح القدمين مع كون نزول القدمين نادرا فائدته لا يخلو عن اشعار بالتخصيص مع ان الاقبال والادبار في المسح بالنسبة الى القدمين الامثال هو تحريك الماسح بيده مقبلا الى نفسه وبدنه كان اليد المتحركة للمسح مقبلة بتحريك البدن الى الادبار كانها مدبرة عنه والمناسب في مسح الراس الصعود والهبوط لامن جهة الفوق والتحت ومن ذلك يظهر انه لو فرض من الرواية لا باس بمسح الوضوء امكن حمل ما ذكرنا قرينة على ارادة مسح الرجلين واما الاجماع المركب فغير ثابت لما ذكرنا وبعض منع عن النكس جماعة منهم الصدوق والسيد والشيخين في المقنعة والخلاف وابن حمزة والشهيد في ظاهر الدروس وجماعة بل عن غير واحد انه المشهور بل عن الخلاف دعوى الاجماع وعن الانتصار انه مما انفردت به الامامية ولعله اقوى مع انه احوط ثم وجه الافضلية عند المصنف والجماعة لعله التاسي بالحجج صلوات الله عليهم لا بصيرورة الفرد الاخر بمجرد ذلك مكروها فلعل الكراهة هنا بمعنى اولوية الترك كما فسرها في محكي مع صدق ولذا عبر جماعة بالجواز ولو غسل موضع المسح لم يجزه عن المسح بلا خلاف من كل من اوجب المسح لا فرق في عدم الاجزاء بين تحقق المسح في ضمن الغسل بناء على تصادقهما في بعض الموارد وعدمه وفي هذه العبارة دلالة على ان المسح لا يتحقق مع الغسل كما استفيد في الروض والمقاصد العلية من هذه العبارة الواقعة في معقد اجماع العلامة من ان المسح لا يتحقق في ضمن الغسل وفي السرائر في مسئلة الوضوء بالثلج ان حد الغسل ما جرى على العضو المغسول والمسح بخلافه ثم ادعى انه لا خلاف بين فقهاء اهل البيت عليهم السلام ان الغسل غير المسح في الذكر يحكى ويرد من ادعى من العامة ان المراد بالمسح في الاية هو الغسل الخفيف ان المعلوم من الوضع تغاير حقيقتي الغسل والمسح الا ان الانصاف امكان حمل العبارة ونظيرها الوارد في النص ومعقد اجماع العلامة على الغسل المحقق بدون المسح كما هو الغالب من حصوله ولو بالنسبة الى بعض العضو لصب الماء او على المحقق بدون قصد المسح ان تحقق مصداقه فان مجرد حصوله من دون قصد لا يكفي قطعا لان الفعل بدون القصد لا يعد من الافعال الاختيارية والتحقيق ما عرفت من انهما مفهومان متغايران يوجدان بحركة واحدة في محل واحد فامرار اليد لاجل بل المحل بما في الماسح مسح باجراء الماء ونقله من الجزء الاول من المحل الى الجزء الثاني منه غسل وهو حاصل ايضا بالامرار المذكور وفي صحيحة زرارة لو انك توضات فجعلت مسح الرجلين غسلا ثم اضمرت ان ذلك من المفروض لم يكن ذلك بوضوء وليس فيها دلالة على تباين المسح والغسل ولا على تصادقهما كما يتخيل كل من الامرين بل الظاهر ان الغسل ولو كان بفرده المباين للمسح لا يجزي عن المسح اذا قصد الاجزاء به في الوضوء ويؤيد ذلك قوله ع فيما بعد ابدا بالمسح على الرجلين فان بدا لك غسل فغسلته فامسح بعده ليكون اخر ذلك المفروض الحديث ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم لصدق الناصية عليه فيشمل ما دل على مسحها مثل ما روي من مسح النبي ص على ناصيته وصحيحة زرارة ثم تمسح ببلة يمناك ناصيتك وما ورد من ان المراة في الفجر والعشاء تمسح بناصيتها واطلاقها وان عم شعرها الخارج عن حد الراس الا انه مقيد بادلة مسح الراس كما ان تلك الادلة مقيدة بادلة الناصية في مقابل غيرها من مواضع الراس ثم ان المستفاد من تلك الاخبار المتضمنة تعذر التخليل غالبا هو ان المراد بالراس ما يعم الشعر حتى مع تيسر التخليل لا ارادة ذلك في خصوص صورة تعذر التخليل بقرينة سقوط التكليف عن المتعذر حتى يرجع في صورة تيسر التخليل الى ظهور لفظ الراس في خصوص البشرة كما بني عليه في غسل الجنابة بل يدل عليه كلما دل على مسح الراس او مقدمه خصوصا موضع ربع اصابع بناء على ان الغالب وجود الشعر المانع من مسح البشرة بل مورد بعض الاخبار صورة وجود الشعر كالمرفوعة فيمن يخضب راسه بالحناء ثم يبدو له في الوضوء قال لا يجوز حتى يصل بشرته الماء وفي كتاب علي بن جعفر هل يصلح للمراة ان تمسح على خمارها قال لا يصلح حتى تمسح على راسها وظاهر ان تخليل الشعر لاجل مسح مقدار الاصبع فضلا عن اربع اصابع كالمتعذر عادة غالبا نعم يسهل ذلك بالنسبة الى الغسل حيث انه يكفي فيه ايصال الماء وكيف كان فهذا الحكم امر ظاهر مستفاد من الاخبار قبل الاجماع ولا يحتاج الى التمسك فيه بما ورد من قوله ع كلما احاط الله به الشعر فليس على العباد ان يطلبوه ولا يبحثوا عنه ولكن يجري الماء عليه بناء على عدم تخصيص عمومه بذيله المختص بمورد الغسل وترجيح الاستخدام على التخصيص في امثال المقام مع انه لا يرد الوجوه في المسئلة او جعل الاجزاء عبارة عن مطلق الايصال الاعم من ايصال البلل كما في رواية الحناء

المقدمة من كون المراد بالطلب التخيير بين التخليل الذي عرفت تعذره غالبا في المسح وهو المخصص لعموم الوضوء وتخصيصه بصورة التمكن
ابن بابويه من تخصيص الوضوء بما اذا لم يستوعب الماء الذي هو ظاهر مورد السؤال مضافا الى رواية الشيخ للرواية انه ليس للعباد ان يبحثوا عنه ثم ان
المشهور من عموم الراس في الاخبار للشعر النابت عليه او خصوص النابت عليه فلو جمع عليه شعرا من غيره ومسح عليه لم يجز ويشكل بالنابت في
ان ارادة المقدم عليه بحيث يخرج بمده عن حد الراس ومسح ما تحته من البشرة او الشعر النابت عليها فان ما ذكر من ظهور الاطلاق في الاعتبار هنا ثم ان
كان ذلك على عمومه لانفصاله الذي لا يصدق على مسحه مسح القدم نوجه منع اجزاء المسح عليه كذا يشكل المنع من المسح على ما دون شعر
المقدم المسترسل الغير المنبسط بحيث اذا مد خرج عن حد الراس وظاهر استثناء ما خرج بمده عن حد الراس هو الخارج فعلا بمده عن حده
لا بالقوة لكن ادعى شارح الشرائع ان المشهور بين العموم بحيث لم نعرف فيه خلافا عدم جواز المسح الا على اصول ذلك المجتمع ثم اعترف بان
ولابتناء الدليل اشكالا وكذا الاشكال فيما لو مسح شعر المقدم الممدود عليه اذا فرض قيامه عليه كمانع عن امتداده او اخذه بيده
لمسح عليه وكذلك يمكن الاستشكال فيما لو كان بين شعره الممدود عليه وبين البشرة حائل ولو رقيقا اما لو كان الحائل فوق الشعر
فلا اشكال في عدم جواز المسح عليه ولو كان رقيقا حاكيا للبشرة غير مانع عن دخول بلة المسح اليها فضلا عما لو مسح على العمامة وغيرها
مما يستر موضع المسح بلا خلاف في ذلك كله من الخاصة نعم حكي الخلاف عن ابي حنيفة في الحائل الرقيق وكفى بخلافه دليلا على خلافه وعلى
حمل ما ورد في اخبارنا مما يوهم جواز المسح على الحنا على التقية او بعض المحامل الاخر وان بعد

الفرض الخامس مسح الرجلين

ويجب المسح على ظاهر القدمين باجماعنا ولا استيعابه عرضا باجماع الاصحاب واخبارهم المتواترة معنى نعم قيل بوجوب مسح ثلاثة اصابع حكاه
في كشف الرموز عن ابن ... في مسح الراس المحمول على الاستحباب كما افتى به العلامة نعم في صحيحة البزنطي قال سألنا ابا الحسن الرضا ع عن المسح
على القدمين كيف هو فوضع كفه على اصابعه فمسحها الى الكعبين فقلت جعلت فداك لو ان رجلا قال باصبعين من اصابعه قال لا الا بكفه كلها
يعني كفاية الاصبعين فيأبى الحمل على الاستحباب ورواية عبد الاعلى قال قلت لابي عبد الله ع عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة
فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فلولا وجوب الاستيعاب لم يكن
للاستشهاد بالاية الظاهرة في نفي ايجاب الحرج لا للامر بالمسح على ما وضع عليه المرارة وجه ويؤيدهما ما دل على مسح ظهر القدم الظاهر في
استيعاب الظهر ولم يعمل بظاهرهما عامل الا الصدوق في ظاهر الفقيه حيث قال وحد مسح الرجلين ان تضع كفيك على اطراف اصابعك من
رجليك وتمدهما الى الكعبين انتهى وفي المدارك لولا اجماع المعتبر والمنتهى لامكن القول بالمسح بكل الكف لصحيحة البزنطي وقال المحقق
الاردبيلي فيه وفيها ان الصحيح لا يكون دليلا لا اجماع المعتبر والمنتهى مانعا اما الاول فلمعارضتها بحسنة زرارة بابن هاشم وفيها بعد
الاستشهاد على وجوب الاستيعاب في الغسل بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال ثم قال تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم
الى الكعبين فاذا مسح بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزاك فان المتفرع على التبعيض المستفاد من الاية هو
الاكتفاء بالمسمى في العرض لوجوب استيعاب ما بين الكعب والاصابع في الطول اجماعا خصوصا مع ان الاستيعاب في العرض وكفاية المسمى في الطول لم يقل به احد
فالرواية كالصريحة في عدم وجوب المسح بكل الكف على وجه لا يقبل التقييد لصحيحة البزنطي ونحوها حسنة الحلبي بابن هاشم الواردة في اخذ
ناسي المسح البلل من لحيته لمسح راسه ورجليه فان البلل من اللحية لا يكفي لمسح الراس والرجلين بالكف كلها هذا ما حضرنا من الاخبار التي يعمل
بسندها اصحاب المدارك واما الاخبار الغير الصحيحة فالصريح منها في هذا المطلب مستفيضة كمرسلة الصدوق ورواية جعفر بن سليمان الواردتين
في ادخال الكف الخرق ومرسلة خلف بن حماد الواردة في اخذ البلل لمسح الراس والرجلين من الحاجبين واشفار العينين ورواية معمر بن خلاد
للتقية في اجزاء مسح موضع ثلث اصابع من الراس والرجلين الى غير ذلك واما اجماع المعتبر والمنتهى فهو على عدم وجوب استيعاب الرجل بالمسح
لا ظهر القدم بل مقدار موضع الكف منه نعم لو فهم من كلامهما ما فهمه جده قدس سره في الروض من دخول جواز مسح مقدار الاصبع في حيز الاجماع
اتجه ما ذكره من منافاة هذا الاجماع للصحيحة لكنك عرفت فساد هذه الاستفادة في مسألة مسح الراس فالاولى حمل الصحيحة على الاستحباب وان
بعد ما اشرنا اليه ويؤيده بعد جهل البزنطي بالواجب من المسح الى زمان السؤال واما رواية عبد الاعلى فيمكن ايضا حملها على الاستيعاب ويجعل دليلا
على جريان قاعدة نفي الحرج في المستحبات ايضا وعلى استيعاب المرارة الموضوعة او العصابة المشدودة عليها لجميع الاصابع ثم انه لو اختار
المسح على بعض الرجل الذي لا ينتهي الى الكعب بالمعنى المشهور كالخنصر وجب تحريف خط المسح حتى ينتهي الى الكعب والظاهر وجوب المسح على البشرة
وان يجزي على الشعر لان القدم حقيقة فيها ولا قرينة هنا على ارادة ما يعم الشعر ولو لم يوجد موضع خال من الشعر مما بين الكعب ولم يمكن
الا المسح على الحجرة واما حده طولا فهو من رؤس الاصابع الى الكعبين بلا خلاف ظاهر في الوضوءات البيانية واما صحيحة زرارة المتقدمة اذا

في مسح الرجلين

مسح بشيء من راسك او بشيء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف اصابعك فقد اجزاك فقد يتوهم كون الموصول فيها تحديدا للممسوح منه دون
الممسوح نظير تحديد موضع مسح الراس بالمقدم لان الموصول ان كان بدلا عن القدمين فدلالته على كون ما بين القدم والكعب نظير الراس محلا للمسح
واضح وان جعل بدلا عن الشيء بان يكون المراد به مسح من القدمين شيئا هو ما بين الكعب الى اطراف الاصابع فان جعل الباء في الشيء للتبعيض
كان كالاول في وضوح الدلالة على ما ذكرنا وان جعل زائدة او للجر الالصاقي فهو وان دل على الاستيعاب طولا لكنه يدل على الاستيعاب عرضا
ايضا فيجب مسح جميع ما بين الامرين طولا وعرضا وهو خلاف الاجماع فيجب مخالفة الظاهر في الاية والاصل عدمها نعم لو جعل مع كونها بدلا عن الشيء
موصوفه بمعنى اذا مسح من القدمين شيئا يكون من الكعب الى اطراف الاصابع فان اريد ما بين الكعب الى الاصابع ما يقع متوسطا بينهما فلا يدل على الاستيعاب
الطولي وان اريد منه ما بين الامرين بان يكون اوله احدهما واخره الاخر فيدل على مطلب المشهور وهو الاستيعاب لكنه خلاف ظاهر الموصول ولفظ ما بين هذا
ولكن يندفع هذا التوهم بتفريع الامام قوله اذا مسح الى اخره على الاية الظاهرة في الاستيعاب الطولي وكفاية المسمى في العرض بحيث يظهر منه عليه السلام
الاستدلال على ما قاله والاستشهاد عليه بالاية كما لا يخفى على من لاحظ الرواية من اولها ولا ريب ان شيئا من المعاني المحتملة المذكورة لا يصح للتفريع
على ظاهر الاية على ما هو منطبق على مذهب المشهور وان كان احتمال الامر جوهانا في نفسه مساويا للمنافي احتمالا لكن هذا مبني على ظهور الاية في
الاستيعاب الطولي بناء على كون الى بمعنى مع كما عرفت سابقا اذ لا معنى لمسح منتهى الكعب فجعل الغاية للممسوح هو البعض المستفاد من الباء لا الممسوح
منه لكن الانصاف ان الاية بعيدة فيها عن ظاهرها الذي هو كون الغاية للمسح ظاهرة في كونها غاية للارجل فيكون الممسوح بعض هذا العضو المنتهي
الى الكعب والكعبان هما قبتا القدمين كما في المقنعة وزاد فيها امام الساقين ما بين المفصل والمشط الى ان قال ان الكعب في كل قدم واحد وهو ما علا منه
في وسط القدم على ما ذكرنا وادعى الشيخ قده في التهذيب الاجماع على هذا المعنى وكذا الشهيد في الذكرى وعن الانتصار ومجمع البيان وغيرهما انهما
العظمان الناتيان في ظهر القدم مدعيا في الاول الاجماع وفي ظاهر الثاني اتفاق الامامية وفي المعتبر انهما العظمان الناتيان في وسط القدم
مدعيا عليه اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فلا اشكال ولا خلاف بين الامامية في انهما في ظهر القدم وليسا العظمين الذين في جانبي
الساق وانما وقع الاشكال في مقام اخر وهو ان العلامة قدس سره فهم من هذه العبارة الواردة من علمائنا رضوان الله عليهم في تفسير الكعب بعد
اعترافه بان الكعب هو ما ذكروه ان المراد هو العظم الناتي الواقع في مجمع الساق والقدم وقد لحق بعض من تأخر عنه في التشنيع عليه بمخالفته
للاجماع والاخبار وقول اهل اللغة وقد ذكر والي بدء كلمات العلماء التي هي عين ما ذكر من العبارات ومن الاخبار ما ورد من وصفه عليه السلام
الكعب في ظهر القدم وما دل على عدم وجوب ادخال اليد تحت الشراك وادعى في الذكرى كما عن المدارك ان لغوية العامة متفقون على
ان الكعب هو الناشز في ظهر القدم وفي الذكرى ان عميد الرؤساء صنف كتابا في الكعب اكثر فيه من الشواهد على انه الناتي في ظهر القدم
امام الساق وما يقع معقد الشراك وعن نهاية ابن الاثير انه ذهبوا الى انهما الكعبان اللذان في ظهر القدم وهو مذهب الشيعة قال وفي
قول يحيى بن الحارث رايت القتلى يوم زيد بن علي فرايت الكعاب في وسط القدم وعن المصباح انه ذهب الشيعة الى ان الكعب في ظهر القدم و
حكى هذه النسبة في مجمع البحرين عن بعض اهل اللغة وفي مقابل هؤلاء من طعن على القول بان الكعب هو العظم الناتي بانه لا شاهد له لغة ولا
ولا شرعا كما صرح به في كنز العرفان بعد اختيار مذهب العلامة اقول الانصاف ان الطعن على العلامة لكل من الثلاثة المذكورين في غير محله وانكار
الاقوى في المسألة ان الكعب ليس في مجمع الساق والقدم الا ان ذلك ليس من الوضوح بمكان يوجب الطعن على المخالف فيه النصوص والفتاوى
وكلام اللغة كان قول العلامة ليس من الوضوح بحيث يطعن على المخالف فيخلو عن الشاهد راسا كما عرفت من كنز العرفان بل الانصاف ان
المسألة لا تخلو عن غموض وخفاء ومنشأ ذلك ان العلامة لم يخالف الامامية في تفسير الكعب فانه قال في التذكرة ان الكعبين هما العظمان الناتيان في
وسط القدم وهما معقد الشراك اعني مجمع الساق والقدم ذهب اليه علماؤنا اجمع وبه قال الشيباني انتهى وفي المنتهى ذهب علماؤنا الى ان الكعبين هما
العظمان الناتيان في وسط القدم وهما معقد الشراك وبه قال الشيباني انتهى وما ذكره في الكتابين بعينه هو الذي ادعى في المعتبر اجماع فقهاء
اهل البيت عليهم السلام عليه وهذه العبارة هي المحكية عن السيد والطبرسي والحلي وغيرهم على ما حكي وكيف كان فلم يذكر احد من القدماء و
ابلغهم ما يخالف ما ذكره العلامة في الكتابين مدعيا عليه الاجماع سوى الصدوق حيث عبر بقبتي القدمين والشيخ وان ادعى في التهذيب الاجماع على
هذا التفسير الا ان تعبيره في كتبه الاخر بعين ما ذكره العلامة يدل على اتحادهما عنده كما ان القول المحقق في المعتبر الا ان الكعبين قبتا القدمين
ثم تفسيرهما بما ذكرنا عنه مدعيا الاجماع عليه صريح في اتحاد مفهوم هذا التفسير مع القبة فعلم من ذلك ان العلامة لم يخالف احدا
الا انه ادعى ارادة العلماء من هذه العبارة ما ذكره فلا ينبغي ان يرد عليه بكلمات هؤلاء بل ينبغي ان يطالب بالدليل على ما يريد منه في
كلمات العلماء وسنذكر ما يصلح دليلا له وان يجعل السند الاقوى صحيحة الاخوين المفسرة للكعب بالمفصل وغيرها مما سنذكره قرينة على ما استفاده

من كلماتهم كما سيجيء تفصيله ثم ان العلامة قده افتى في المنتهى والتحرير والتذكرة بعدم وجوب ادخال اليد تحت الشراكين في المسح على النعل العربية وعلله في الاول بانه لا يمنع مسح موضع الفرض وزاد في الثالث وهل يجزي لو تخلف ما تحته وبعضه اشكال اقربه ذلك وهل ينسحب الى ما يشبهه كالسير في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجله بسير للحاجة وفي العبث اشكال انتهى ومن هنا يظهر ان الرد على العلامة باجماع عدم استبطان الشراك لا يخ عن نظر لالتزامه بمضمونها في كتبه وقد صرح فيما تقدم من التذكرة والمنتهى بان الكعب معقد الشراك فلا بد للقائل من جعل معقد الشراك في تلك الازمنة هو مجمع الساق والقدم كما يظهر من تعليل المنتهى وامامن التزام خروج ذلك بالنص كما يستفاد من فروع التذكرة مع ان الكعب اذا كان معقد الشراك عند المشهور فالقائل منهم بوجوب ادخال الكعب في الممسوح كما عن المحقق والشهيد الثانيين بل ربما حكي نسبته الى الاصحاب ورد عليه الاشكال من جهة اخبار عدم استبطان الشراك واما ما ادعى من مخالفته ما ذكره العلامة لقول اهل اللغة من الخاصة فلم نتحقق ذلك الا ما حكاه في الذكرى عن عميد الرؤساء وقد حكى كاشف اللثام قول العلامة عن جماعة من اهل اللغة واما ما حكي في النهاية والمصباح ولباب التاويل عن الشيعة فلا ينافي مذهب العلامة لما عرفت من تفسير العلامة وغيرهم اختصاص الشيعة بجعل الكعب في ظهر القدم دون الجانبين كما يقوله العامة مع ان جماعة من العامة كالرازي والنيشابوري حكي عنهم انهم نصوا على ان الامامية وكل من ذهب الى المسح قالوا ان الكعب عبارة عن عظم مستدير موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم كما في رجل الحيوانات وزاد الرازي فنسبه الى محمد بن حسن الشيباني وان الاصمعي كان يختار هذا القول وحجتهم ان اسم الكعب يطلق على العظم المخصوص فوجب ان يكون في حق الانسان كذلك والمفصل يسمى كعبا ومنه كعاب الرماح لمفاصلها انتهى وعن الكشاف وطراز اللغة ان كل من اوجب المسح قال هو المفصل بين الساق والقدم انتهى ومن البعيد عادة اتفاق هؤلاء على الافتراء على الشيعة بما يظهر كذبه لكل ناظر في كلماتهم خصوصا مع تقدم بعضهم على العلامة فلا يحتمل ان يكون منشأ النسبة انتشار ذلك من العلامة قده فزعموه مذهبا لكل الشيعة كما وقع نظيره في نسبتهم الى الشيعة انكار العمل بخبر الواحد بملاحظة قدماء السيد وموافقيه وبالجملة فالانصاف ان كلمات الاصحاب خصوصا من عبر بقبة القدم لذا ادعى الاجماع عليها ظاهرة في خلاف ما قاله العلامة قده فصرفها عن ظاهرها موقوف على ظهور الاخبار التي استدلوا بها في هذه المسئلة وغيرها من كلماتهم المرتبطة بالمقام بما ذكره بحيث يغلب على ظهور كلماتهم ليصرفها الى ما ذكره العلامة رحمه الله والظهر ما يمكن ان يحمل من كلماتهم واسنده الاتهم صافا لتلك الظواهر امران **الاول** صحيحة الاخوين التي استدل بها الشيخ والمحقق على مطلبهما وفي اخرها قلنا اصلحك الله فاين الكعبان قال هيهنا يعني المفصل دون عظم الساق فان ظاهر ان تفسير المشار اليه من الراوي وقوله دون عظم الساق من الامام ع واجيب عنها تارة باحتمال المفصل فيها للمفصل الكائن في وسط القدم لانه مفصل ايضا ولانه محل الفصل في حد الساق واخرى باحتمال ارادة ما يقرب منه وثالثة باحتمال كون التفسير من كلام الراوي فلا يكون حجة والكل في غاية البعد فهي متساوية في البعد للتاويل في عبارات القوم لان اطلاق المفصل على الكائن في وسط القدم الذي لا يعرفه اكثر الناس بل لا يتبين لكثير من الخواص بالمشاهدة بل بالتشريح نظير ارادة العظم المستدير من العظم الناتي او ارادة وسط القدم منها او غير ذلك من التاويلات التي لا بد من ارتكابها وارجاعها الى ما فهمه العلامة منها واما ارادة المفصل بمعنى محل الفصل السارق فهو ابعد لان المفصل قد ورد في بعض نصوص حد السارق وفي كثير من فتاوي الاصحاب بان المحل قطع السارق فهو معنى عرفي وقع معرفا لحد قطع السارق فكيف يكون استعماله بملاحظة كونه مفصلا عند القدم مع انه لم يعهد استعماله باعتبار الفصل في حد السرقة في رواية ولا عبارة حتى يقاس عليه محل الكلام واما كون التفسير من الراوي في الصحيحة المذكورة فظهوره مسلم الا ان هذا ليس تفسيرا للفظ مجمل حتى يناقش في قبول منه وانما وقع بيانا للاشارة الامام ع بقوله هيهنا ومثل هذا من الاخبار الحسية مسموع من الراوي بلا كلام وبالجملة فالانصاف ظهور الرواية على ما ذكره الشيخ قده في تفسير القدم لكن في الكافي بعد قوله دون عظم الساق قوله فقلنا هذا ما هو فقال هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك فان المشار اليه في ذلك غير معلوم فيحتمل ان يكون وسط القدم وهو اسفل من عظم الساق بحسب الابتداء من قامة الانسان فقوله دون عظم الساق من كلام الراوي يعني اشار الى المفصل الذي هو دون عظم الساق اي ادون منه وهو مفصل وسط القدم **الثاني** ما استند اليه في المنتهى ايضا من الاخبار الدالة بظواهرها على استيعاب ظهر القدم بالمسح فيه ان الاستيعاب غير مراد فيها جزما مع انها ظاهرة لذكر المسح على الراس او مقدمه واردة في مقام القضية المهملة ثم ان مما يمكن ان يستدل به لمذهب العلامة ما ورد في حد السارق من صحيحة زرارة المروية في الفقيه ورواية عبد الله بن هلال المروية في الكافي وغيرهما من ان السارق يقطع رجله اليسرى من الكعب ويترك له من قدمه ما يقوم عليه ويصلي ويعبد الله بضميمة ما دل على انها يقطع من المفصل كما في الفقه الرضوي ورواية معوية بن عمار المروية عن نوادر ابن عيسى عن احمد بن محمد يعني ابن ابي نصر عن المسعودي عن معوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه يقطع من السارق اربع اصابع ويترك الابهام ويقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يطأ عليه الخبر مع ان ظاهر

الاخيرة من روايتي الكعب حصر المتروك فيما يمكن ان يقوم عليه ولا ريب انه العقب لا غيره ومنه يظهر وجه تأيد الروايتين ومطابقتهما الاخبار اخر في انه يقطع الرجل ويترك العقب فان ظاهرها قطع ما عدا العقب ولذا صرح الشيخان في المقنعة والنهاية التي هي مضامين الاخبار وسلار بانه يقطع من اصل الساق ويترك له العقب بل يظهر من الحلي دعوى الاجماع قال السرائر وقطعت رجله اليسرى من مفصل المشط ما بين قبة القدم واصل الساق ويترك له بعض القدم الذي هو العقب يعتمد عليها وهذا اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السلام والمراد بالمشط بقرينة جعله ما بين القبة واصل الساق تمام ظهر القدم كما يطلق عليه لا ان ذلك مفصل بين القبة واصل الساق عدا مفصل الساق مع ان دأب الحلي الفرض لمخالفة الشيخين في المقنعة والنهاية ونسب في كنز العرفان الى اصحابنا والاخبار الواردة عن ائمتنا انه يقطع الرجل ويترك العقب وهو ظاهر في عكس ذلك غيره ومنه يعلم معنى المشط وفي المحكي عن الحلبي انه يقطع مشط رجله اليسرى من المفصل ويترك له مؤخر القدم والعقب وصرح جماعة كالمحقق والعلامة والشهيدين بانه يقطع من مفصل القدم نعم ربما يظهر من المحكي عن جملة من القدماء كالسيد والشيخ الحلبي وابن حمزة التصريح بخلاف ذلك لدعواهم عليه في الخلاف اجماع الفرقة واخبارهم وانه المشهور عن علي ع الا انه لا يبعد حملها على ما عليه الجماعة المتقدمة بعد اتحاد مراد الجميع لدعوى جماعة الاجماع في المسئلة وعدم الخلاف فيما بين الخاصة كان روايتي الكعب وان امكن نفسهما برواية سماعة الواردة في انه يقطع الرجل من وسط القدم الا ان الاخبار الدالة على المفصل اظهر واكثر وارجح لموافقتها الاخبار الظاهرة في قطع ما عدا العقب فيحمل رواية الوسط على ارادة ما بين عجز القدم وهو العقب وما علا الى الاصابع فيلتئم الاخبار باتحاد الكعب والمفصل وقطع ما عدا العقب كما انه يلتئم كلمات الاصحاب بناء على عدم الخلاف في المسئلة بارجاع الظاهر منها الى النص وقد عكس لا تريان في باب الحدود وهو بعيد لانه لزوم طرح النص منها بالظاهر وابعد منه حمل اخبار المفصل على التقية لموافقتها المذهب العامة مع ان كلمات الاخبار متفقة في مخالفة العامة من حيث صراحتها في وجوب ابقاء العقب وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال لما ذكره الشيخ بالنصوص والفتاوى المذكورة في قطع السارق وكأنه لعل العلامة البهبهاني قده بل عرفنا ان الاستدلال بها للعلامة اولى ثم اولى لكن الانصاف ان هذا كله فرع اتحاد موضوع المسئلتين واما لو كون محل القطع هو الكعب المبحوث عنه في الطهارة وهو قابل للمنع فان احدا لم ينكر اطلاق الكعب لغة وعرفا على غير هذا المعنى المشهور الا ترى انه استبعد مع طعنهما على العلامة هنا بمخالفة الاجماع كالفاضلين بقطع السارق من مفصل القدم الظاهر في مفصل الساق لا مفصل القبة وبالجملة فهم وكلمات الاصحاب في معاقد اجماعاتهم عن ظواهرها في غاية الاشكال خصوصا مع تصريح بعض مدعي الاجماع بعدم مشروعية مسح الرجلين الى عظم الساق كالشيخ فيطرد بل لا يجري في بعضها كدعوى الشهيد صاحب المدارك اجماع اللغويين هنا على معنى الكعب ودعوى الشهيد وغيره الاجماع على ان المراد قبة القدم وغيرها من دعاوى الاجماع المتأخرة عن العلامة المطعون عليه للتهم الا ان يقال انها مستندة الى ظاهر كلمات من تقدم عليهم في فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم فلا ينهض دليلا والا لعورض بدعوى العلامة ومن تبعه الاجماع على الكعب بالمعنى الاخير مع احتمال اطلاعه على قرينة صارفة لم يطلع عليها الاخرون والمثبت مقدم على النافي فالانصاف تساقط الدعاوى بعد العلامة للعلم باستناد كل منها الى ما فهم من كلمات المجمعين فيبقى الاجماعات المحكية في كلمات من تقدم فالمتمسك بها في اثبات الكعب بالمعنى المشهور لا يجار عليه مضافا الى اخبار عدم استبطان الشراك فان مقتضى العمل بظاهرها ما دل على وجوب استيعاب الممسوح طولا جعل معقد الشراك خارجا عن محل الفرض ولا يتم الا بجعل اخر محل الفرض قبل معقد الشراك ولا يناسب ذلك مذهب العلامة مع تصريحه في المنتهى بوجوب ادخال الكعب في المسح وسيجيء تمام الكلام فيه وفي وجوب المسح على بشرة القدمين فلا يجزي على شعرها في ظاهر كلمات الاصحاب كما في الحدائق والتمسك في الجواز بعموم قوله ما احاط الله به قد عرفت ضعفه لكن الانصاف ان وجود الشعرات الضعيفة المتفرقة لا يمنع من صدق المسح على الرجل وايجاب ازالتها او ادخال اليد تحتها ما حرج والتخليل في المسح غير ممكن والمسح على شعر الراس قد تقدم وجهه فلا يجوز ايضا على حائل خارجي من خف وغيره مع الاختيار بلا خلاف ظاهر بل اجماعا محققا من عبارة التذكرة المتقدمة في مسئلة الكعب حيث قال ويجوز المسح على النعل من غير ان يدخل يده تحت الشراك ثم قال ولو تخلف ما تحته او بعضه ففيه اشكال الاقرب الجواز وهل ينسحب الى ما يشبهه كالسير في الخشب اشكال وكذا لو ربط رجليه بسير للحاجة وفي العبث اشكال انتهى وهو الظاهر من الذكرى حيث ذكر بعد نقل عبارة الاسكافي الدالة على جواز المسح على النعل كلما لا يمنع وصول البدل الى ما تحته قدمه وبعد حكاية استشكال العلامة في التذكرة في سير الخشب والربط لحاجة او عبث قال اما السير للحاجة فيلحق بالجبائر واما العبث فان منع فالاقرب الفساد اذا اوجبنا المسح الى الكعبين وهو الاقرب كما انه يتخلف شيء خارج عن النص انتهى بل هذا الاستثناء لازم لكل من ادخل الكعب في الممسوح وقال بانه مفصل الساق والقدم كالعلامة ثم قال بالمشهور كالمحقق الثاني لان الكعب عندهم معقد الشراك فلا بد من سترة بجزء منه لكن العلامة في المنتهى مع ايجابه ادخال الكعب استدل على عدم وجوب استبطان الشراك بما في الصحيح التي فسر الذي صرح

يبتعد وجوب ادخال الكعب بانه لا يمنع مسح محل الفرض وقد سبقهما الى ذلك التعليل الشيخ في يب حيث حمل المسح على النعل الوارد في الاخبار
على النعل العربية لانها تمنع من ايصال الماء الى ما يجب مسحه ونحوهما المحكي في الذكرى عن ابن الجنيد وهو ايضا صريح ابن ادريس في السرائر حيث منع بعد
ذكر النعل العربية عن المسح على ما يحول قال سواء كان منسوبا الى العرب او العجم والذي ينبغي ان يقال انه لا ينبغي التامل في عدم وجوب استبطان
الشراك كما في الاخبار المعتبرة وظاهر ما تقدم من الاصحاب في تفسير الكعب بانه معقد الشراك كونه على جزء من الكعب وحينئذ يكشف هذه
الاخبار بعمومها عن خروج بعض الكعب عن محل المسح فلا فرق بين الشراك وغيرها ومن الغرائب جمع العلامة في المنتهى بين القول بكون الكعب
هو المفصل وكونه معقد الشراك ودخوله في الممسوح وتعليل عدم استبطان الشراك بعدم منعه لمسح محل الفرض ثم ان ظاهر اخبار الشراك
باجمعها هو المسح على النعلين وربما يستظهر منه قيام الشراك مقام محله كالجبيرة ولعل حكمته التوسعة على العباد حيث يكون المسح عليها مسحا على
النعل وبهذا له وقوع هذا التعبير في كلام الاصحاب مع تعليل اكثرهم بعدم كونه مانعا عن مسح محل الفرض مع انهم لا يريدون مسح الشراك قطعا
وكيف كان فلا يصح المسح على الحائل ولا يعد جزءا من الوضوء الا اذا كان للتقية من المخالفين فانه يصح بلا خلاف فيه في الجملة للحرج بتركه
فيسقط اعتبار مماسة الماسح للبشرة لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فيمسح عليه كما نطق به رواية عبد الاعلى المتقدمة في وضع المرارة
على الرجل هذا مضافا الى الاخبار الخاصة ففي رواية ابي الورد وهل فيهما يعني المسح على الخفين رخصة قال لا الا من عدو تتقيه او ثلج تخاف على
رجليك لكن في صحيحة زرارة المروية عن الكافي في باب الاطعمة والاشربة قلت لابي جعفر ع هل في المسح على الخفين تقية قال لا اتقي في ثلث قلت
وما هن قال شرب المسكر والمسح على الخفين ومتعة الحج وروى هشام في الصحيح عن ابي عمر قال قال ابو عبد الله ع يا ابا عمر تسعة اعشار الدين في
التقية ولا دين لمن لا تقية له والتقية في كل شيء الا في شرب النبيذ والمسح على الخفين ومتعة الحج وعن الدعائم عن الصادق ع التقية ديني و
دين آبائي الا في ثلث شرب المسكر والمسح على الخفين وترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وفي صحيحة زرارة قلت هل في مسح الخفين تقية قال
ثلث لا اتقي فيهن احدا شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج قال زرارة ولم يقل الواجب عليكم ان لا تتقوا فيهن احدا الخبر وكلام زرارة
يحتمل ان يريد به انه ع بين حكم نفسه عليه السلم لا حكمنا فلعل الحكم مختص به ويحتمل ان يريد به انه لم يوجب التقية في هذه الثلثة كما في سائر موارد ها
لا انه اوجب علينا تركها فكان هذا مستثنى من عموم لا دين لمن لا تقية له كما في رواية الدعائم فيكون التقية هنا رخصة لا عزيمة كالتقية
في اظهار كلمة الكفر ويكون النهي في صحيحة الكافي محمولا على المرجوحية ويمكن ان يحمل رواية ابي الورد على مورد الضرر الفعلي دون التقية المنتزعة
على ما احتملنا الضرر النوعي على الشيعة باشتهارهم بما لا يفعله جمهور الناس دون الضرر الفعلي اللاحق للشخص بترك هذا الفعل الخاص و
يشهد لهذا الحمل عطف البرد المعتبر فيه الضرر الشخصي اجماعا لكن هذا مبني على ان التقية لا يعتبر فيه ترتب الضرر الفعلي على الترك بل الحكمة
فيها الضرر اللاحق من اجتماع الشيعة على تركها واشتهارهم بخلافها وهذا وان كان يظهر من جملة من الاخبار الا ان المستفاد من كثير منها
خلاف ذلك ففي رواية البزنطي عن ابراهيم بن هاشم قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع اسئله عن الصلوة خلف من تولى امير المؤمنين ع
وهو يمسح على الخفين فكتب لا تصل خلف من يمسح على الخفين فان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن لهم واقرأ لنفسك
واتم الى آخر الرواية وفي رواية معمر بن يحيى كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية وفي معناها ما ورد من ان كل شيء يضطر اليه
ابن ادم ففيه التقية فان ظاهرها بيان ضابط التقية ومدارها نفيا واثباتا والمرسل المحكي في الفقه الرضوي عن العالم عليه السلم لا
تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه والآخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على
سبيل التقية والمداراة وعن دعائم الاسلام بسنده عن ابي جعفر عليه السلم لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا
ويشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا الى غير ذلك من الاخبار التي يقف عليها المتتبع وكيف كان
فالاظهر اعتبار ترتب الضرر على مخالفة التقية في خصوص الواقعة فيكون التقية كسائر الاعذار الا انها اختلف في انه هل يعتبر في شرعيتها
للمتقية العجز عن اداء الواجب على النهج المشروع فيجب عليه التاخير مع سعة الوقت ورجاء التمكن في آخره على القول بذلك في اولي الاعذار
والانتقال عن مكان التقية الى مكان الامن وكذا غيره من انواع التخلص ام لا يجب بل يكفي ترتب الضرر على مخالفة التقية حال الفعل وان قدر على
التخلص بتغيير الوقت او المكان او اقامة المخالف من مجلسه ونحوه قولان ظاهر من تمسك بادلة الحرج كالفاضلين هو الاول وصريح
البيان وجامع المقاصد والروض هو الثاني بل قد يستشعر من كلام الثاني كونه من المسلمات لانه ذكر اولا الخلاف في بقاء اثر هذا الوضوء بعد زوال
التقية واختار البقاء ثم قال ولا يشترط في جواز ذلك ونحوه للتقية عدم المندوحة وهو يؤيد بقاء الطهارة معه وزوال السبب يدل على
هذا الشيء ظاهر ما تقدم من رواية ابي الورد ومن كان عطف الثلج عليه يأبى بتعبر باتحادهما في الاختصاص بصورة عدم المندوحة عنها ولذا اعتبر

الاخبار المتقدمة لكن الغالب في العدو عدم ملازمته لتمام الوقت وامكان التفصي عنه بخلاف الثلج المانع من نزع الخف فحمل المطلقات
على ذلك مشكل مضافا الى ما عن العياشي بسنده عن صفوان عن ابي الحسن ع وفي آخرها الوارد في غسل اليدين قلت له يرد الشعر قال ان كان
عنده آخر فعل والا فلا خلافا لصريح المدارك ومحكي عن بعض متاخري المتاخرين متمسكا بانتفاء الضرر مع المندوحة فلا تقية وابدل المحكي عن
الحدائق بالاخبار الدالة على الحث العظيم على الصلوة مع المخالفة ووعد الثواب عليها حتى ورد ان الصلوة معهم كالصلوة مع رسول الله ص
مع استلزام ذلك ترك بعض الواجبات احيانا اقول اما ما في المدارك فهو حق لو كان مدرك مشروعية التقية مجرد نفي الضرر والحرج كما
يظهر من جماعة كالفاضلين الا ان الظاهر مما ذكرنا من الاخبار وشبهها مما لم نذكر ان التقية اوسع من غيرها من الاعذار فالمعتبر فيها ترتب الضرر على
ترك التقية في اجزاء العبادة او شرائطها مع اتيانها بحسب متعارف حال الفاعل فلا يجب على الحاضر في ملاء المخالفين الا نشاء عنهم او الخروج من
مسجدهم او تاخير اهل السوق صلوتهم الى قرب الغروب حتى انه لو كان المتعارف بحسب حال الشخص من حيث تجارة المسجد حضوره للسجد بخصوصه في الايام
المتبركة مثلا كيوم الجمعة وايام رمضان او كان المتعارف في صنعه عملهم او اضافهم عنده فلا يجب في هذه الموارد التخلص عنهم ولحفظ العبادة
عنهم بل الحث الشارع على المسالكة معهم بنظير مسالكة بعضهم مع بعض وترك مجانبتهم فالضرر معتبر مع هذا الموضوع فالمصلي معهم يراعي ما هو الحرج عن هذا
الوصف ولا يجب التخلص عن الضرر بترك معتاد امثاله في نفسه او في اصحابه وبالجملة فالشارع تفضل على الشيعة بجعل المخالفين كالشيعة في العادة
ويراعي الضرر مع هذا الحال ثم التعرض لفعل العبادة في محاضرهم من غير اقتضاء العادة له محل اشكال وان تعرضوا في المستفيضة الحث على حضور جماعتهم
في المساجد والجنائز وغيرها الا انه لا يبعد حملها على دفع النفرة الجبلية الداعية الى ترك معاشرتهم وترك العبادات بحضرتهم مع ايجاب ذلك
كله لظهور تشيع من لم يعرفوا تشيعه واستنابة العداوة ممن عرفوا تشيعه فيؤدي ذلك الى استيصال اهل الحق والحاصل ان الاخبار الواردة
في الاذن في التقية على اقسام منها ما يدل على كونها عذرا كسائر الاعذار يعتبر فيها خوف الضرر الذي هو المسوغ للمحظورات في غير مقام التقية
كالمرض والاكراه ونحوهما ومنها ما دل على انها اوسع من باقي الاعذار حيث انها لا يعتبر فيها القدرة على التخلص من الضرر المخوف بالحيل وكتمانها
بل يعتبر خوف الضرر مع جري المكلف على ما يقتضيه العرف والعادة والدواعي النفسانية ومنها ما دل على رجحان اظهار الموافقة لهم دفعا
للتشيع او معاداة الشيعة معهم فيشرع التقية مع الامن من الضرر المترتب على ترك هذه القضية الشخصية فيكون دفع الضرر حكمة لتشريع
التقية فلا بد ومداره في الوقايع الشخصية ولعل المستفاد منها بعد التامل في جميعها ما ذكرنا وموارد التقية ليست كسائر الاعذار في
اعتبار عدم المندوحة فيها ولا كالاحكام المبتنية على الرخصة الملحوظ فيها الحرج حكمة للحكم لا علة كالقصر في السفر واعتبار الطهر في
الصلوة ونحو ذلك حيث كان الامر فيها اوسع من باقي الاعذار المسوغة للمحظورات فلا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن من موارد الاخبار في
التقية من المخالف باخفاء المذهب عنه فالتقية عن الكفار او ظلمة الشيعة حكمها حكم سائر الاعذار في اعتبار عدم المندوحة واما ما كان التقية
لاظهار العمل عندهم لمجرد كونه منكرا عندهم كما هو الغالب في الازمنة حيث يعلمون مذهب الشيعة في الوضوء والتحرم على الزبير غيرهما ولم يكن اخفائها
عنهم لاجل التبري للفاعل عليهم وموافقته لهم في الاعتقاد او خصوص الاعمال وانما هو لمجرد كون العمل منكرا عندهم فيوقون الفاعل من باب
الابتداء على المنكر فان تحول هذا القسم من التقية تحت الاخبار الدالة على شرعية التقية مع المندوحة تامل نعم كثير من عمومات التقية والتعليل
المنصوص في شرعية التقية من حفظ انفس الشيعة واموالهم واعراضهم يشمل على ذلك لكن المتيقن منها ازيد من الحاقها بسائر الاعذار في اعتبار
عدم المندوحة ثم ان الفعل المتقى به تقية ان كان مما سوغته في العبادة ضرورة اخرى غير التقية كالمسح على الخف الذي سوغه البرد الشديد و
فيه بنية القربة والجزئية للعبادة فكان مباشرة اليد لبشرة الرجل بما نطق في مسح الرجل نظير المسح على المرارة المامور به في رواية عبد
الاعلى المتقدمة فلا يجوز الاخلال به ولا بشيء من شرائط المسح المعتبرة فلو اخل عمدا او لا عن عمد بطل لفوات الواجب من المباشرة ولو مسح
مع التقية على البشرة فحكمه كالمتضرر بمسح البشرة يبطل عمدا اذا لم يتدارك ويصح لا مع العمد واحتمل في الروض عدم الفساد في الاول لتوجه
النهي الى امر خارج وفيه ان الامر الخارج متحد مع المامور به في الوجود فلا ينفع كونه خارجا نظير العصب وفيه بعض انقلاب تكليفه الى موافق
التقية فلا يأت بالمامور به وهذا الدفع يؤذن بالبطلان مع عدم العمد ايضا ويرده منع انقلاب التكليف بل الامتثال بالمامور به مع النهي
كالمتضرر بالغسل ولو كان خفه نجسا ولم يتمكن من تطهيره فمسح عليه بقية لم يصح فوجب استينافه لان التقية لم يوجب المسح على النجس
انما المضرورة فيه من حيث عدم الفرد الآخر وان كان مما لم يسوغه في العبادة ضرورة اخرى غير التقية فان كان التقية في ابتائه بالعبادة
جزءا كمسح الزائد على الواجب عندنا او مستحبا كالتامين في الصلوة والتكفير جاز اتيانه لا بقصد الجزئية وان كان مبطلا عندنا ولو تركه
عصيانا لم يبطل العبادة ولو الجأت التقية الى غسل الرجلين فان قلنا بجواز ذلك في الضرورة كما اذا لم ينفك ايصال الماء الى البشرة الى

عن الجزئين كما تقدم عن الذكرى معللا بعدم الفصل الى الغسل فهو غير مخالف للواجب الاختياري وان كان على وجه مخرج عن اسم المسح وقلنا بجواز ذلك عند تعذر المسح كما نعلمه حكم المسح على الخفين بل المشهور انه اولى لو دار الامر بينهما لكونه اقرب الى مطلوب الشارع وهو غير بعيد وان فرض على وجه لا نقول بكفايته عن المسح لكمال المغايرة بينهما كغمس الرجل في الماء فالظاهر ان العامة لا يقولون به فلو فرض كان ذلك الوضوء كفاقد المسح رأسا وفي صحته لكون الفقد مستندا الى التقية وعدمها لان قولهم ليس هذا الغسل بالخصوص وانما انحصر فيه بالفرض نظير المسح على الخف النجس وجهان ولو زال السبب المسوغ للمسح على الخف بل مطلق الوضوء الناقص فاما ان يكون قد صلى بها صلوة صحيحة واقعية بان وقع مع اليأس عن زوال العذر في الوقت او قلنا بجواز البدار مع سعة الوقت لاولي الاعذار وعدم وجوب الانتظار لزوال تلك الاعذار مطلقا او في خصوص التقية على ما اخترنا من عدم اشتراط عدم المندوحة فيها مطلقا واما ان يكون لم يصل كذلك فان صلى فلا اشكال في عدم وجوب الاعادة ولا القضاء لفرض الاتيان بالمامور به واقعا نظير الصلوة بالتيمم وانما الاشكال هنا في صحة صلوة اخرى بهذه الطهارة مع فقد يلوح من المحكي عن المحقق الثاني في بعض فوائده التفصيل في وجوب الاعادة للصلوة بوجوب التقية بانه ان كان متعلق التقية مأذونا فيه بالخصوص كمسح الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه المأذون كان صحيحا مجزيا وان كان للمكلف مندوحة من فعله التقية نظرا الى ان الشارع اقام ذلك الفعل مقام المامور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا يقتضي الاجزاء فلا يجب الاعادة ولو تمكن منها على غير وجه التقية قبل خروج الوقت لا اعلم في ذلك خلافا واما اذا كان متعلقها لم يرد فيه نص على الخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة فيجب الاعادة كما يراه بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف واظهار الموافقة لهم ثم امكن الاعادة في الوقت بعد الاتيان وجبت ولو خرج الوقت نظر في دليل القضاء فان وجد قيل به لان القضاء انما يجب بفرض جديد ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم الاعادة مطلقا نظرا الى ان المأتي به وقع شرعيا فيكون مجزيا على كل تقدير ورده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة لهم مع الحاجة انتهى كلامه رفع مقامه اقول وما ذكره من القسم الاول من عدم وجوب الاعادة حق والاقوى عدم القضاء ايضا لعدم صدق الفوت مع فرض بدلية المأتي به كما في الصلوة مع التيمم واما ما ذكره في القسم الثاني فان اراد بعمومات التقية العمومات الدالة على وجوبها ومؤاخذة من تركها فلا ريب في انها لا تدل على صحة ما يقع التقية فيه من العبادات فان التكتف اذا كان مبطلا للصلوة والاكل مبطلا للصوم واطلاق الوضوء شرطا فيه فوجوب هذه الافعال وجوبا نفسيا لحفظ النفس او المال الانساني لا يقتضي ترتب اثرها عليها وهو الابطال غاية الامر ان دليل النفس دل على وجوب الاتيان بعبادة باطلة كما دل في الاكل على وجوب الافطار في شهر رمضان واما اوامر الصلوة فلم يقع الفعل موافقا لها لا اختيارا ولا اضطرارا كما لو اكره على الصلوة بغير طهارة فمثل هذا اللاتي به لا مجال للتأمل في عدم اجزائه عن المامور به بل يجب امتثال الامر في الوقت وخارجه كما لو منع مانع عن اصل الصلوة في جزء من الوقت او في تمامه فلا اشكال في صدق الفوت فلا حاجة الى النظر في القضاء الى وجود الامر الجديد بقضاء ما فات ولم يقل احد في هذا الفرض بسقوط القضاء فضلا عن الاعادة وان اراد بعموماتها العمومات المرخصة للاتيان بعبادة المامور بها في الشريعة على وجه التقية نظير قوله ع التقية في كل شيء الا في المسح على الخفين وشرب المسكر ومتعة الحج فان استثناء المسح على الخف والمتعة من العموم مع ان الممنوع فيهما هو الامتثال بامر الوضوء والحج على وجه التقية كاشف عن كون المستثنى هو الجواز بمعنى الرخصة في امتثال الاوامر على وجه التقية الى غير ذلك مما يستفاد منه الرخصة في التقية في مقام امتثال العبادات فلا ريب في انه لا فرق بين هذه العمومات وبين الامر الخاص بالتقية في عبادة خاصة في الدلالة على ان الشارع اكتفى في مقام التقية بالامتثال على طبق التقية وكيف كان فلا اشكال في عدم اعادة ما صلى بالامر الواقعي المتوجه الى المكلف حال الاضطرار ولذا قال شارح النجم لا يجب اعادة الصلوة التي فعلها بالطهارة الضرورية اجماعا انتهى وانما الاشكال في الوضوء المأتي به على هذا الوجه من حيث اباحة الدخول في عبادة اخرى مع التمكن من الوضوء التام او بعبارة اخرى الخلاف والاشكال في ان هذا الوضوء مبيح لما يؤتى به من العبادة حال الاضطرار فاذا زال الاعادة فهو نظير التيمم لا يباح به الا الصلوات المأتي بها حال الاضطرار او مبيح كالوضوء التام فلا ينتقض الا بالحدث الذي اختاره في المبسوط والمعتبر والتذكرة والمنتهى والايضاح والموجز وشرحه ومحكي كشف اللثام وحاشية المدارك ومحكي الرياض هو الاول لعموم ما دل على وجوب الوضوء وهو مجموع الافعال الخاصة عند ارادة القيام الى الصلوة ولو من النوم في خصوص القيام من النوم على ما فسر به الآية فان النائم اذا قام الى صلوة الظهر من نومه وجب عليه الافعال الخاصة فاذا لم يتمكن من فعلها للظهر وتمكن من فعلها للعصر وجب عليه فلا يقدح في الاستدلال كما زعم ورود الاخبار واتفاق المفسرين كما قيل على ان

المراد القيام من النوم بل الثاني في اثبات بدلية ما فعله من الوضوء الناقص عن الوضوء التام مطلقا الا من حيث خصوص وجوبه لاجل الصلوة التي لا يتمكن من فعلها مع الوضوء التام فان ظاهر اصحابنا الامامية في حديث المسح على المرارة الى الآية نفي الحرج ارادة لزوم الحرج من الامر بالصلوة مع الوضوء التام في هذا الفرض والا فالوضوء في ذاته ومن حيث تعسره ليس مأمورا به فنفي الحرج لا يقيمه مقام الوضوء التام الا من حيث الحكم التكليفي وهو وجوبه بدلا عن الوضوء التام فيتبعه الحكم الوضعي بمعنى التاثير في اباحة ما وجب له لا مطلقا حتى لا يحتاج باقي الصلوات الى مقدمة لحصول الاثر المقصود منها على مقدمة ذلك الواجب التي تجب حال الاضطرار ودعوى ان الوضوء عند الزوال مقدمة للظهرين فليكتف به عند الحرج بالناقص لهما وان كان عند ارادة العصر قادرا على التام مدفوعة مع عدم جريانه في غير صورة اشتراك الصلوتين في وقت الوجوب بان الاكتفاء بالناقص ليس الا للحرج اللازم من الامر بالدخول في العبادة الاولى مع الوضوء التام لا مطلقا ولذا لو علم انه حال فعل العصر يتمكن من الوضوء التام لم يصح منه اباحة الفعلين لعدم ثبوت اباحة الاخيرة من ادلة الحرج فقد يدعى اباحة ما لا يباح به كما لو ضم الى نية التيمم اباحة الصلوة في حال وجدان الماء وبالجملة فالانصاف ان دلالة الآية واضحة كما اعترف بعض المحققين الا انه قد منع عموم الآية لان اداة الاهمال وفيه ان المقصود من هذه الخطابات بحكم فهم العرف هو بيان علة الحكم او معرفه كما في قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وغيرهما فلا بد من صرف الهمة في تتبع ما يكون حاكما على هذا العموم وهو لا يخ من وجوه احدها انه اذا خرج المضطر عن هذا العموم ثبت ان الوضوء بالنسبة اليه مؤثر في اباحة الصلوة فيشك في بقاء هذا الحكم له او رجوعه الى المختار من وجوب الوضوء التام عليه وعدم اباحة هذا الوضوء الناقص في حقه فاللازم الحكم بالبقاء بحكم الاستصحاب فالمقام من مقام استصحاب حكم الخاص لا التمسك بعموم العام الثاني ان الموجب للوضوء الاضطراري لا يقتضي الا ما فعله فيجزيه ولو وجب ثانيا لوجب بموجب جديد والفرض عدمه وبعبارة اخرى الوضوء اذا وجد فلا ينقضه الا الحدث كما في الصحيح في الرجل اذا توضأ فقال بالآذان فقد حدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الثالث ان كل وضوء رافع للحدث فاذا فرض هذا المكلف مرتفع الحدث ولو بحكم الاستصحاب لم يشمله الآية للاتفاق كما قيل باختصاص الآية بالمحدثين وهذا غير داخل فيهم ويمكن الجواب عن الاستصحاب بان الآية مقيدة بحال التمكن من الوضوء التام لا انه مخصص بالمضطر فكانه قيل كلما اردتم القيام الى الصلوة فأتوا بالوضوء التام ان تمكنتم ولو سلم كونه مخصصا للمكلفين كان المعنى ايضا انه كلما قمتم الى الصلوة فيجب على القادر منكم الوضوء التام ولو فرضنا زمان الاضطرار مستثنى من عموم ازمنة القيام الى الصلوة كان المعنى انه يجب الوضوء التام في جميع الازمنة ارادة القيام الى الصلوة الا حال العجز عنه وعلى اي تقدير فيثبت المطلوب مع ان المقام لو كان مقام استصحاب الخاص لوجب بعد انقضاء اثر الوضوء الاضطراري بالحدث وضوء ناقص ايضا لاستصحاب حكم المضطر او بعبارة اخرى استصحاب حكم الخاص يقتضي وجوب ما وجب عليه سابقا والقول بالتزام ذلك لولا الاجماع فاسد بالضرورة لان وجوب الوضوء التام على من زال اضطراره وانتقض وضوئه الاضطراري بالحدث ليس الا بعموم الآية وبالجملة فالتمسك باستصحاب حكم الخاص فاسد جدا نعم يمكن التمسك باستصحاب الاباحة لولا عموم الآية مع امكان ان يرد بان الموضوع في الاستصحاب مردد بين اباحة الصلوة المدخول بها حال الضرورة او كل صلوة فان الاول لا ينفع والثاني مشكوك الحدوث نعم لو ثبت ان هذا الوضوء رافع للحدث امكن استصحاب الطهارة على القول بعدم تبعض الحدث زمانا وموردا لكنه غير ثابت كما سيأتي وعن الثاني بان الوضوء ينصرف الى التام وبانا نلتزم بانه لا ينتقض الوضوء الناقص الا برفعه مع بقاء استعداده وقابليته الا الحدث والكلام هنا في انتقاض الوضوء وانما هو في صلاحيته واستعداده للبقاء مع زوال العذر واما الموثقة فهي واردة في مقام عدم انتقاضه بالشك وعن الثالث اولا بمنع اختصاص الآية بالمحدثين غاية الامر تقييدها بالنوم وقد تقدم عدم قدحه واما مقابلته بقوله وان كنتم جنبا فلا تدل على شيء لان غايتها ارادة ان لم تكونوا جنبا وثانيا منع رفع الحدث وانما غاية الامر ترتب آثار المحقق في حال الاضطرار فيجوز الدخول به في هذا الحال فيما اشترط بالطهارة ويحصل له كمال ما يتوقف كماله عليها في الحالة النفسانية المقتضية لاستحباب الكون على الطهارة ولا يلزم من ذلك حصولها حال التمكن من الوضوء التام ومما ذكرنا يظهر انه لو فرض عدم التمسك بالآية فاللازم التمسك في المقام بقاعدة لزوم احراز الطهور لقوله ع لا صلوة الا بطهور بناء على ارادة رفع الحدث وعدم ثبوت ارتفاع الحدث في المقام ولا اباحة ما عدا الصلوة الواقعة حال الاضطرار حتى بالاستصحاب فافهم نعم لو ثبت في الصورة الثانية وهو ما اذا ارتفع الاضطرار قبل ان يصلي بوضوئه جواز الدخول في الصلوة مع زوال العذر امكن اثباته في هذه الصورة بناء على عدم القول بالفصل فلنتكلم فيها فنقول ان ما يمكن ان يستدل به على الحاقها بالصورة الاولى هي الآية المتقدمة بتقريب ان الخارج من عمومها بحكم ادلة الاعذار هو العاجز عن اتيان الصلوة بالوضوء التام حتى انه لو علم المضطر في الحال انه يقدر عند ارادة الدخول في الصلوة من الوضوء التام لم يجز له فعل الناقص ولو فعله باعتقاد استمرار عجزه ثم طرء

الابقاء اثر ما وجب ابقاء

القدرة كشف ذلك عن عدم الامر بوضوء الناقص نعم لو ثبت من ادلة الاعذار كفاية الاضطرار في زمان الوضوء كما هو ظاهر بعضها تقدم في التقية لم يكن الاستدلال بالاية على وجوب الاعادة بل امكن ان يستدل بها على الاجزاء بتقريب ان الامر في الاية ارشادي غيري مقدمي فيكشف عن وجود رابطة بين هذه الافعال والصلوة اوجب ايجابها عند وجوب الصلوة كما تقدم في اثبات راجحية مطلق الوضوء للحدث القابل للارتفاع فاذا فرض ان ادلة الاعذار دلت على سقوط بعض الواجبات المستفادة من الاية عن العاجز عنها حين الوضوء فصار الواجب بالاية على القادر الوضوء التام وعلى العاجز الوضوء الناقص منكشف عن ثبوت الرابطة المذكورة في كل منهما فيجوز الدخول في الصلوة فمبنى المسئلة ان الاعذار المسوغة هل يعتبر وجودها حين الغاية المأمور بالوضوء لاجلها او يكفي وجودها عند الوضوء والظاهر ان عموم الحرج ما يرجع اليه وان كان يرى منه في بادي النظر كفاية وجوده عند الوضوء الا ان مقتضى التأمل ان الحرج انما يلزم من الامر بالصلوة مع الوضوء التام فهو مدار الحرج دون الامر بالوضوء هذا ولكن المفروض في المقام لما كان تجواز البدار لاولي الاعذار وكان مبناه يحكم بتخيير المكلف في ايتان الفعل في اي جزء اراد من اجزاء الوقت وان المكلف مخير في كل جزء من الوقت بين الفعل فيه على الوجه الموظف فيه بحسب حاله من القدرة على الشرايط والعجز عنها وبين التأخير عنه فضابط العذر المسقط لبعض الشرايط ثبوته في الفعل في الزمان الذي يريد وقوعه فيه وان امكن تأخيره الى ارتفاع العذر وايتان الفعل بشرائطه الاختيارية فح اذا اراد المكلف ايتان الفعل في زمان يعتبر مان مقدار الوضوء من اول الوقت لكفى ثبوت الحرج في الصلوة في ذلك الزمان فاذا توضأ في الجزء الاول من الوقت واراد الصلوة بتيسر له الوضوء التام قبل الدخول في الصلوة لم يقدح في الوضوء السابق لحصول شرطه وهو الحرج في فعل الصلوة في الجزء الذي اختاره من الوقت فزوال العذر بعد الفراغ عن الوضوء لا اوجب استيناف الوضوء فقد لزم تأخير الصلوة عن الوقت الذي اراد هافيه والمفروض خلافه فتحصل ان اللازم في مفروض المسئلة وهو جواز المبادرة لاولي الاعذار كفاية تحقق العذر في الزمان الذي يريد الصلوة فيه فان علم من اول الامر طرو القدرة على الوضوء التام بعد الفراغ عن وضوء الناقص او قبل الدخول في الصلوة صح وضوء الناقص لا لتالزام التأخير عنه الزام لتأخير الصلوة عن ذلك الوقت ثم ان اناطة العذر بتحققه في زمان اداء الصلوة مبني على ما تقدم من ان الوضوء الواجب في الوقت لا يتحقق امتثاله من لا يريد الصلوة بذلك الوضوء فيشترط في قصد الوجوب فيه ارادة الصلوة به فح لا يشرع الوضوء الناقص مع ارادة الصلوة في الوقت المتأخر الذي يمكن ايقاع الوضوء التام له لان هذا الوضوء ليس مقدمة لتلك الصلوة اما لو قلنا بمقالة المشهور من انه يكفي في اتصاف الوضوء للوجوب في الخارج بالوجوب تحقق وجوب غايته في ذلك الزمان وان لم يرد ايقاعها فيه ظهر ان ايتان الوضوء الناقص في كل جزء من الوقت لمشروعية الصلوة عقيب ذلك الوضوء بحكم ادلة سعة الوقت وان لم يرد بها المكلف في ذلك الوقت لكن يخرج الكلام عن الصورة الثانية وهي ما اذا لم يترتب عليها اثر في حال العذر الى الصورة الاولى لان الوضوء الناقص في هذا الفرض قد يترتب عليه اثر وهي اباحة الدخول في الصلوة بمجرد الفراغ عنه ويكون الكلام في استمرار اثره بعد وقوعه صحيحا فان قلت لو قلنا باستحباب الوضوء الناقص لاجل الكون على الطهارة لم يبق للصورة الثانية اعني الوضوء الذي يتكلم في صحته من جهة اعتبار العذر في حال الداوفي حال ايقاع الغاية فرض انه بمجرد الفراغ يترتب عليه الكون على الطهارة وان لم يقصد قلت حصول الكون على الطهارة مع عدم قصده في اول الوضوء يتوقف على صحة الوضوء من حيث الامر المقدمي الذي يتعلق به فاذا فرض عدم الامر به مع التمكن من ايتان غايته بالوضوء التام لم يحصل له مع انه يمكن فرض الكلام في زوال العذر قبل الفراغ من الوضوء المنوي به غير الكون على الطهارة وعدم فوات الموالاة فان صرح بعض انه بانى على القول بعدم اعادة الوضوء بزوال العذر عدم اعادة هنا نعم لو قصد بهذا الوضوء الكون على الطهارة كان لازمه الصحة لان الكون على الطهارة في الان المتصل بالفراغ متعذر بالوضوء التام فيكتفي فيه بالناقص فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مقتضى القاعدة في الاقتصار على مخالفة ادلة الوضوء التام من شروعية الوضوء الناقص نعم ربما يستظهر ذلك من بعض ما تقدم في التقية واما اطلاق العذر في ما عداها كالثلج المخوف والجبيرة ونحوهما فالظاهر مسوقية في مقام الجزئية وان هذه الاعذار رخصة لكن اشتراط تلبس المصلي بها او كفاية تلبس المتوضي بها فالانصاف عدم اطلاق فيها يطمئن به النفس ويشهد لما ذكرنا انه لو بني على الكفاية فاللازم الاكتفاء بالتلبس بها في زمان الاتيان بتلك الجزء المعذر وان زال قبل الفراغ والجفاف مع انهم لا يقولون به كما قيل **مسائل ثمان الاولى** الترتيب واجب فيما بين غير الرجلين من اعضاء الوضوء بان يوجد كلا منها في مرتبته بالاجماع والسنة بل الكتاب بناء على افادة الواو للترتيب بل مع عدمها بناء على ما في الذكرى من انه سبحانه عقب القيام بالغسل بالمرافق والمسح بالكعبين وهو يعطي الترتيب قال ولان الفاء في فاغسلوا يفيد الترتيب قطعا بين ارادة القيام وبين غسل الوجه فيجب البدءة بغسل الوجه قضية للفاء وكل من قال بوجوب البدءة به قال بالترتيب بين باقي الاعضاء انتهى وفي كلا الدليلين غموض يغني عن الخوض فيه وضوح المسئلة والمراد بالترتيب هنا غسل الوجه قبل اليد اليمنى وغسل اليسرى بعدها ومسح الراس ثانيا

في الترتيب في الوضوء

للبسرى اوثالثا بالباقي التاخير ومسح الرجلين اخيرا متربتين ام لا على الخلاف المتقدم فلو خالف الترتيب ولو في فعل واحد من الافعال المرتبة اعاد الوضوء عمدا كان او نسيانا ان كان بجفاف الوضوء لعدم امكان تدارك الترتيب واطلق في التحرير الاعادة عكس ظاهر التذكرة ولا وجه له الا اذا اريد به تعمد ايقاع الوضوء من اوله على خلاف الترتيب واما مع العمد في الاثناء فوجهه باشتراط لكنا المتابعة مع الاختيار على مذهبه فيما لا يرضى به العلامة لانه صرح في التحرير بعدم البطلان مع تعمد الاخلال بها مع ان تجرد الاخلال بالترتيب لا يوجب فوات المتابعة وان كان البلل باقيا فان تعمد خلاف الترتيب من اول الوضوء اعاد الوضوء ايضا لعدم وقوع ما وقع مع النية وان بدل المخالفة في الاثناء او كان ناسيا اقتصر على ما يحصل الترتيب على المعروف بين الاصحاب فاذا قدم شيئا على شيء اعاد المتقدم فقط ويدل عليه قوله في رواية منصور بن حازم في حديث تقديم السعي على الطواف الا ترى انك اذا اغسلت شمالك قبل يمينك كان عليك ان تبدء على شمالك وفي موثقة ابن ابي يعفور المحكي عن مستطرفات السرائر عن نوادر البزنطي قال ابو عبد الله عليه السلام اذا بدات بيسارك قبل يمينك ومسحت راسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك قد بدات بها غسلت يسارك ثم مسحت راسك ورجليك لكن ظاهر بعض الاخبار وجوب اعادة المتأخر ايضا محصلها ان تقديم ما حقه التاخير فاسد مفسد للمتأخر المحقوق للتقديم ففي موثقة ابي بصير ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه فان بدات بذراعك الايسر قبل الايمن فاعد الايمن ثم اغسل اليسار وان نسيت مسح راسك حتى تغسل رجليك فامسح راسك ثم اغسل رجليك وهذه الرواية مع موافقة ذيلها لمذهب العامة فهو من اماعد التقية في صدرها يمكن حمله على الاستحباب او على ان مورد الحكم تذكر تقدم المتأخر قبل غسل المتقدم فيحمل اعادة الوجه واليمين على عود المكلف لتداركهما وربما يستظهر مضمون الموثقة من روايات اخر لا ظهور لها في ذلك مثل قوله عليه السلام في المروي عن قرب الاسناد في رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه قال يعيد الوضوء من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يساره ثم يمسح راسه ورجليه بناء على دعوى ظهورها في وقوع التذكر بعد التمام ولا يخفى فسادها لان التذكر ان كان بعد الاتمام فلا يصح الحكم باعادة الوضوء من راسه لفوات الموالاة اذ لا يبوبية لا وجه لاعادة غسل الوجه بل الظاهر ان المراد اعادة الوضوء من موضع الخطاء وحمل السؤال على تذكره قبل غسل اليمين ولا ينافيه قوله توضأ الظاهر في تمام الوضوء لان عطف الغسل عليه بالفاء قرينة على ارادة الاشتغال بالوضوء وهنا اخبار اخر اقبل للحمل على التذكر قبل غسل اليمين فلا يعارضها الخبران السابقان نعم ظاهر المحكي عن الصدوق في فقه تعارض الاخبار بل ظاهره المستفاد من طريقه حمل المتعارضين على التخيير حيث قال روي فيمن بدء بيساره قبل يمينه انه يعيد على يمينه ثم على يساره ثم قال وقد روي انه يعيد على يساره انتهى ثم انه لو نكس فاخر غسل وجهه اجزء بغسل الوجه اذا لم يحصل الاخلال بالنية اما لجعلها الداعي واما لمقارنة الاخطار لغسل اليدين واستمرارها الى غسل الوجه فلو نكس ثانيا احتسب منه غسل اليمنى على ما ذكر ولو نكس ثالثا احتسب منه غسل اليسرى ويمسح بها لا باليمنى بناء على استهلاك مائها غسلها الصحيح ولو كان في تمام الاجبار وتعاقب جريات ثلث على اعضائه الثلثة مقرونا بالنية لاجزء بنانه يمسح راسه ورجليه مع فرض عدم استهلاك بلل الوضوء في يده ولو كان في ماء واقف مضى عليه انات ففي جواز نية انغسال الاعضاء بترتيب الانات خلاف بين الفاضلين والشهيد قدس الله اسرارهم فاستقرب الصحة في الذكرى ولا يخلو عن اشكال من جهة خفاء صدق الغسل على مجرد انقباء الماء الثاني على العضو انغسال به ولا اظن الشهيد قدس ولا غيره يلتزم ذلك والا لم يحتج تدارك الترتيب الى غسل جديد بل كان يكفي نية انغسال العضو بالماء الموجود عليه كالماء الواقف المحيط به فتنبه

المسئلة الثانية الموالاة في الجملة واجبة اجماعا مستفيضا بل محققا وهي في اللغة والعرف بمعنى متابعة الافعال وتعاقبها وجعل بعضها تابعا للبعض غير منقطع عنه واختلف في المراد بعدم الانقطاع فقيل تواصل بعضها ببعض حقيقة عرفية بان يشتغل باللاحق بغير فصل عرفي بينه وبين السابق وقيل انه يلاحظ التواصل وعدم الانقطاع بالنسبة الى الاثر وهو البلل فيكفي ان يغسل كل عضو قبل ان يجف ما تقدمه واتفق الكل ظاهرا على ان المتابعة عند التفريق لا الاضطرار هي بهذا المعنى الثاني الا ان الظاهر من المبسوط والمعتبر والمنتهى في مسئلة زوال العذر المسوغ للمسح على الخف انه لو مسح على الرجل بعد زوال العذر لم يكف لفوات الموالاة ومن المعلوم ان المفروض بقاء بلل الوضوء ولا لعلل عدم الاجزاء بلزوم المسح بالماء الجديد فلاحظ ثم القول الاول بين قولين احدهما وجوب هذا المعنى بمعنى شرطيته للوضوء وهو الصريح في المبسوط وظاهر المقنعة قال في ط المتابعة واجبة وهي ان يتابع بين الاعضاء مع الاختيار فان خالف لم يجزه انتهى وفي المقنعة ولا يجوز التفريق بين الوضوء فيغسل الانسان وجهه ثم يصبر هنيئة ثم يغسل يديه بل يتابع ذلك ويصل غسل يديه بغسل وجهه ومسح راسه بغسل يديه ومسح رجليه بمسح راسه ولا يجعل بين ذلك مهلة الا لضرورة لانقطاع الماء وغيره مما يلجيء الى التفريق فان فرق وضوئه لضرورة حتى يجف ما تقدم منه استانف الوضوء ان لم يكن يجف وصل من حيث قطعه وكذا ان نسي مسح راسه ثم ذكره وفي يده بلل من الوضوء فليمسح عليه ومسح رجليه وان لم يكن في يده بلل وكان في لحيته وحاجبه اخذ منه ما يندى به اطراف اصابعه ثم قال فان ذكر ما نسيه وقد جف وضوئه ولم يبق من نداوته شيء فليستانف الوضوء

في الموالاة

من اوله انتهى وظاهر قوله لا يجوز التفريق في مقام بيان ما يعتبر في الوضوء هو البطلان ونظير ذلك قوله فيه فيما بعد لا يجوز الا ان يجعل موضع
مسح رجليه غسلا كما لا يجوز له ان يجعل موضع غسل وجهه مسحا ومما يدل على ان مراعاة عدم الجفاف مع الضرورة عنده نوع من التتابع وعدم
التفريق قوله فيه في مسئلة وجوب الترتيب بين الاعضاء فان ترك ذلك يعني غسل المقدم قبل المتاخر حتى يجف ما فرضناه من جوارحه
اعاد الوضوء مستانفا ليكون وضوءه متتابعا غير متفرق انتهى فتحصل قول الشيخين ان الموالاة المشترطة في الوضوء هي المتابعة بين
الاعضاء مع الاختيار ومراعاة عدم الجفاف مع التفريق لاجل الاضطرار الثاني ان للمتابعة بهذا المعنى واجب مستقل غير معتبر في صحة
الوضوء وانما المعتبر فيه اختيارا واضطرارا هو المعنى الثاني وهو صريح المعتبر وغير واحد من كتب العلامة فيه وظاهر المحكي عن الخلاف بل ظاهر
المحكي عن شرح الارشاد لفخر الدين والتنقيح ومع صد وكشف الالتباس نسبتها القول بوجوب المتابعة بمعنى التعاقب في هذا القول
انه لا يبطل الوضوء الا بالجفاف وان الفائدة تظهر في الاثم وعدمه كما نبه عليه اما في التذكرة حيث انه بعد نقل القولين في تفسير الموالاة
قال وعلى القولين لو اخر حتى جف السابق استانف الوضوء ولو لم يجف لم يستانف بل يجعل مجزيا على الاول خاصة وهو الاقرب عندي انتهى
وقد عرفت صريح المبسوط وظاهر المقنعة وكلما الخلاف ادعى الاجماع على وجوب المتابعة ثم استدل عليه بان صحة الوضوء معها معلوم وبدونها
غير معلوم واظهر منها عبارة المص هنا فان ظاهر التفصيل بين حال الاختيار والاضطرار كون وجوب المتابعة فيهما على نهج واحد هو الوجوب
الشرطي لانه الثابت حال الاضطرار واظهر منها عبارة المعتبر حيث ادعى الاجماع او لا على اشتراط الموالاة في صحة الوضوء ثم نقل الخلاف في
تفسيرها وحكى ما تقدم من عبارة المبسوط ونحو الشهيد في الذكرى ولاجل ما ذكر انكر غير واحد منهم الشهيد الثاني في الروض والفاضل الهندي عليه
على العلامة والمحقق الثاني دعوى الاختصاص واهمال قول الشيخ في المبسوط فجعلوا الاقوال ثلثة بل ذكر بعض المتاخرين رابعا وهو قول
الصدوقين بجعلهما احد الامرين من المتابعة ومراعاة عدم الجفاف فايهما حصل كفى في الموالاة فلو والى فجف لم يضر كما لو لم يوال ولم يجف وهذا
هو الاقوى بحسب الاخبار وان ادعى في الذكرى ان الاخبار الكثيرة بخلافه وسيظهر خلافه ووافقه جماعة منهم اصحاب المدارك والمشارق
والحدائق وجماعة ممن تاخر عنهم بل لم نعثر على مصرح بخلافه ممن وصل الينا كلامهم المحكية في الذكرى وغيرها الا انهم فسروا كلامهما بانهما لم يشترطوا
الا الجفاف الحاصل بالتفريق فحكموا بقدحه للتتميم الان بدعوى ان العبرة عندهم في البطلان بالجفاف في غير الضرورة كافراط الحرارة وانما ذكروا
التفريق لانه السبب غالبا للجفاف او في مقابل من منع من التفريق ولو لم يجف وكيف كان فترجيح القول المختار الى كفاية التواصل بالمعنى الاعم
من تواصل نفس الافعال بعضها ببعض وتواصلها من حيث الاثر بان يشرع في الفعل اللاحق قبل محو اثر الفعل السابق وهو البلل فالقادح
في الوضوء هو تقاطع الافعال عينا واثرا وهو المراد بالتبعيض في قوله ع ان الوضوء لا يتبعض وعليه يحمل التتابع في رواية حكم بن حكيم وغيرها
ففي موثقة ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلم اذا توضات بعض وضوئك فعرضت لك حاجة حتى يبس وضوئك فاعد وضوئك فان الوضوء لا
يتبعض وفي رواية حكم بن حكيم المحكية عن العلل قال سئلت ابا عبدالله عليه السلم عن رجل نسي من الوضوء الذراع والراس قال يعيد الوضوء
ان الوضوء يتبع بعضه بعضا فان الرواية محمولة على من تذكر بعد الجفاف في تعليل البطلان باشتراط التتابع مع ما علم من الاخبار المستفيضة
الامرة باخذ البلل من اللحية والحاجب اذا تذكر في اثناء الصلوة لا يستقيم الا بجعل المتابعة المعتبرة في الوضوء اعم من تتابع الاثار وكون
المراد بالتبعيض المبطل هو تقاطع الافعال بالمرة عينا واثرا فاذا حصل تواصل الافعال كفى وان لم يتواصل الاثار اعني بلل الاعضا
وكذا اذا حصل تواصل الاثار ولم يحصل تواصل الافعال بانفسها فالتحديد بالجفاف في النص والفتوى لعله بيان لاقل ما يجزي من
التتابع بحسب الغالب لا انه لو فرض تواصل نفس الافعال وانتفى الجفاف لم يجز ومما ذكرنا يعلم انه ليس في الاخبار كلمات الاصحاب الا ما ينافي هذا
المعنى المحكي عن الصدوقين الا ما في المدارك في رد الشهيد المدعي لمخالفته للاخبار الكثيرة من اختصاص مورد الاخبار فيه قدح الجفاف بالجفاف
الحاصل بالتفريق فيرد عليه ان العبرة بعموم التعليل في قوله ع ان الوضوء لا يتبعض وقوله ان الوضوء يتبع بعضه بعضا بل الماء فيه من ان التتابع
اعم من ان يكون من حيث الاثار وتوضيح ذلك ان المراد بالمتابعة في العلة المذكورة في قوله ع في رواية اتبع وضوئك بعضه بعضا لا يجوز ان يكون
المراد به خصوص تتابع الافعال عرفا وكذا المراد من التبعيض المنفي في الوضوء في العلة المذكورة لا يجوز ان يكون خصوص تقاطع الافعال بعينها
لما في الاخبار الكثيرة من ان الناسي للمسح ياخذ من بلل لحيته وان يذكر في حال الصلوة ومن المعلوم ان المتابعة العرفية هنا غير حاصلة والتقاطع
بين الافعال حاصل فيدور الامر بين ان يراد من المتابعة خصوص عدم الجفاف والمراد بالتبعيض التبعيض من حيث الرطوبة فيكون هو المناط والجفاف
وجودا وعدما في صحة الوضوء دون المتابعة الحقيقية وبين ان يراد من المتابعة الاعم من تتابع الاثار فيكون المعتبر مطلق التتابع الحاصل
بالاعيان او بالاثار ويراد من التبعيض المبطل للوضوء هو تقطيعه اشتاتا بحيث لا يبقى تواصل بين الافعال ولا الاثار ليكون المناط مطلق المتابعة

فيكفي كل فرد منه عن الاخر ويكون التحديد بالجفاف في موثقة ابي بصير تحديدا لقوة فوات المتابعة بين الافعال بتفريقها العقلاء ويؤيد
ما ذكرنا مضافا الى الاطلاقات ما في الرضوي والوضوءات البيانية واما حجج الاقوال الثلثة فاليك نصها مع اجوبتها ان حجة القول الاول
ظاهر قوله ع اتبع وضوئك بعضه بعضا بل وقوله ع تابع بين الوضوء كما امر الله وظاهر التعليلين في الروايتين المتقدمتين ويضعف الاول بعد
مضافا الى ما مر من ارادة المتابعة في الافعال في مقام التعليم من العاديات فلا يدل على رجحانها فضلا عن وجوبها واما روايات التتابع
والتبعيض فقد عرفت الحال فيها مفصلا وربما يتوهم جواز التمسك بالاجماع المنقول مستفيضا على وجوب الموالاة في اعتبارها في الوضوء
بناء على ان الظ من لفظ الموالاة الواقع في معاقد الاجماعات هي المتابعة الحقيقية ويندفع بان نقلة الاجماع قد ذكروا وقوع الخلاف
بين المجمعين في معناها فيكشف ذلك عن عدم كون الاجماع على اعتبار مفهوم هذا اللفظ حتى يرجع فيه الى الظاهر المتبادر وبه يندفع ايضا
توهم جواز التمسك لاعتبار الموالاة بمعنى عدم الجفاف بالاجماع عليها المدعى في كلام من فسر الموالاة بعدم الجفاف بتقريب ان معقد اجماعه
على تفسيره وحاصل الدفع ان تصريحهم بالخلاف في معنى الموالاة يكشف عن ان معقد الاجماع هي الموالاة بالمعنى المردد بين المعاني المختلف
فيها لا مفهوم اللفظ عرفا حتى يكون مقتضى التبادر دليلا على اعتبار المتابعة الحقيقية ولا المعنى الذي عينه مدعي الاجماع حتى يكون دليلا
على اعتبار ذلك المعنى المعين فافهم ذلك فانه ينفعك في كثير من الموارد مثل دعوى الاجماع على نجاسة الكافر وعلى التخيير بين القصر والاتمام
في الحائر وغير ذلك من النظائر وحجة القول الثاني هو الاجماع واقتضاء الامر المتعلق بكل عضو من اعضاء الوضوء للفور كما عن الخلاف وتقوية
اتبع وضوئك بعضه بعضا كما في المعتبر ونحوه قوله ع تابع بين الوضوء كما امر الله وحكاية الاجماع موهونة بوجود الخلاف كما صرح به جماعة وبعدم
دلالته على الوجوب بمعنى ترتب الاثم واستدلاله بكون الامر للفور الظاهر في ارادة الاثم بالتاخير معارض باستدلاله بالشك في الصحة مع عدم
الموالاة الظاهر في ارادة الوجوب الشرطي مع ان الثاني اظهر واما الاستدلال بكون الامر بايقاع افعال الوضوء مفيد للفور فلم يتحقق وجهه ولو
بعد تسليم اقتضاء الامر للفور فان الفورية بالنسبة الى الفعل الاول وهو غسل الوجه مخالف للاجماع ولا يفيد المطلوب واما الايدي فهي معطوفة
على الوجه فاذا لم يكن الامر بالغسل المعطوف عليه للفور فكيف يفيده في المعطوف كما يظهر من قولك اضرب زيدا وعمروا واعلم ان هنا قولا اختص به
الشهيد في س قال لو فرق ولم يجف فلا اثم ولا ابطال الا ان يفحش التراخي فيأثم انتهى ولم اعثر على وجه له ويمكن ان يكون قائلا بالاثم في ترك
المتابعة الا ان التفريق الغير المتفاحش غير قادح عنده في صدق المتابعة ولا ينافي ذلك اختياره في ذلك الكتاب كالذكرى ان الموالاة مراعاة الجفاف
لاحتمال كون المتابعة امرا اخر واجبا غير الموالاة ثبت وجوبه بمثل قوله ع اتبع وضوئك بعضه بعضا وكيف كان فقد عرفت ان الاقوى عدم الاثم لا
بترك المتابعة ولا بترك الموالاة بمعنى عدم الجفاف نعم لو جف بالتفريق فربما يتحقق الاثم من جهة النهي عن ابطال العمل بناء على القول بعموم النهي
عنه في جميع الاعمال الا ما اخرج وعليه فلا فرق بين الوضوء الواجب والمندوب لكن المبنى المذكور ممنوع كما حرر في موضعه وعلى القول بالاثم بالتفريق
لو فرقه في الوضوء المندوب فان اتم الوضوء اثم بالتفريق وان رفع اليد عنه حتى حصل الجفاف فلا اثم بناء على منع حرمة ابطال مطلق العمل ويحتمل
الاثم مع البناء على الاتمام وان بدا له في تركه بقي هنا شيء وهو ان كثيرا ممن حكى لنا كلامهم بل لا معها باسرهم كما هو ظاهر الذكرى قد قيدوا عدم
الجفاف بصورة اعتدال الهواء واستظهر تابعا للمحقق الخونساري ولده جمال الدين من هذا التقييد انه تقييد لمقدار زمان التفريق وان تاخير
الجفاف في الهواء الرطب مما لا ينفع كما ان تعجيله في الهواء الحار لا يضر لكن صرح في الذكرى بان هذا القيد للاحتراز عن افراط في الحرارة وانه لو بقي
البلل في الهواء المفرط في البرودة كفى في صحة الوضوء وكذا لو اسبغ وضوءه بماء كثير فبقي البلل وتبعه غيره فصرح بان المعتبر في الجفاف الحسي لا التقديري
ولا بد من ذكر كلمات المتعرضين لهذا القيد قال في المبسوط وان انقطع عنه الماء انتظره فاذا وصل اليه وكان ما غسله عليه نداوة صح الوضوء
وان لم يبق عليه نداوة مع اعتدال الهواء اعاد الوضوء من اوله انتهى وهو صريح في ان القيد للاحتراز عن الافراط في الحرارة اذ عدم
البقاء مع افراط البرودة اولى بالابطال في ايجاب الاعادة وفي المهذب وان ترك الموالاة حتى يجف المتقدم لم يجزه اللهم الا ان يكون الحر
شديدا والريح يجف منه العضو المتقدم انتهى وفي التحرير لو فرق لعذر لم يعد الا مع الجفاف في الهواء المعتدل ولو جف لعذر جاز
البناء ولا يجوز استيناف ماء جديد وقال في السرائر حد الموالاة على الصحيح من اقوال اصحابنا المحصلين هو ان لا يجف غسل العضو المقدم في
الهواء المعتدل ولا يجوز التفريق بين الوضوء بمقدار ما يجف غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع الموالاة منه في الهواء المعتدل انتهى و
نحو هذا الكلام اولويته ابطال الجفاف في الهواء المفرط في البرودة فتعين ان يكون الاحتراز عن الجفاف الحاصل مع افراط الحرارة فقط
فالقيد راجع الى الجفاف المنفي لا الى نفي الجفاف ليكون عدم القيد باعتدال الهواء شرطا حتى يكون انتفاء هذا العدم المقيد تارة بالجفاف المقيد
بالاعتدال واخرى بعدمه مع عدم الاعتدال اما لفرط الحرارة واما لفرط البرودة وقال في المراسم الموالاة واجبة وهي ان تغسل اليدين

والوجه طبق مسح الراس والرجلين واليسار طبقا بان في الهوا المعتدل انتهى والقيد الاخير راجع الى التقييد بغسل كل عضو برطوبة ما قبله فيسقط هذا التقييد مع عدم الاعتدال فيخرج افراط الحرارة لا مقابلة كما تقدم وعن الجعفي من فرق في وضوئه حتى يبس اعاده انتهى وظاهر هذه العبارات كلها اعتبار الجفاف الفعلي دون مقداره نعم ربما يوهم ظاهر جملة من العبارات التقدير بمقدار زمان الجفاف في الهوا المعتدل ولا عبرة بالجفاف قبله ولا ينفع عدمه بعده قال السيد في الناصريات ومن فرق بمقدار ما يجف معه غسل العضو الذي انتهى اليه وقطع منه الموالاة في الهوا المعتدل وجب عليه اعادة الوضوء انتهى وقال السيد ابو المكارم قدس سره في الغنية في الموالاة هي ان لا يؤخر غسل الاعضاء بمقدار ما يجف ما تقدم في الهوا المعتدل انتهى وقال في الكامل هي متابعة بعض الاعضاء ببعض فلا يؤخر المؤخر عما يتقدم بمقدار ما يجف المتقدم في الزمان المعتدل انتهى وربما يوهم ظاهر هذه العبارات الثلث تحديد التفريق المبطل بمقدار حصول الجفاف في الهوا فيقيد بذلك في افراط الحرارة والبرودة الا ان التامل فيها يقضي بعد ظهورها في المقدار النوعي للجفاف في الهوا المعتدل وهو الزمان الموازي لزمان الجفاف بل يحتمل قريبا ارادة نفس الزمان الشخصي للجفاف فهو في قوة ان يقال لا يؤخر الى ان يجف كما صرح بذلك في العبائر المتقدمة فالانصاف ان العبارة قابلة للامرين لا ظاهرة في المقدار النوعي ويشهد لما ذكرنا ملاحظة النظائر العرفية لهذا الكلام مثل قولك جلست عند زيد او لم اجلس عنده بمقدار ان يصلي الظهر ويشهد لما ذكرنا تعبير السرائر في ذيل كلامه بالمقدار مع ان صدره كما عرفت كالصريح في اعتبار الجفاف الفعلي وكل هذا حفظ عبارة القاضي في المهذب والكامل وعلى ما ذكرنا من مفاد الكلمات المذكورة فهي ساكتة عن حكم التفريق مع افراط حرارة الهوا او مع قلة الماء او حرارة البدن او بطوء الاستعمال او تجفيف البدن فلا يظهر منها الا حكم الجفاف بالتفريق مع اعتدال الهوا وحكم الجفاف بدون التفريق مع افراط حرارته ولو مع اعتدال الهوا بقي الكلام في ان تلك العبارات مع ظهورها في اعتبار الجفاف الفعلي وعدم التفريق في الهوا المفرط في الرطوبة ظاهرة في ان التفريق الموجب للجفاف والتاخير في الهوا المفرط في الحرارة غير مضر خصوصا عبارات المبسوط والمهذب والبحر حيث فرض التقييد بالاعتدال فيها في صورة التفريق في نزل الموالاة مضافا الى ظهور ذيل عبارة التحرير في انه حده خص في التتابع مع الجفاف ولا يرخص في بخلاف الماء للمسح وهذا لا يكون الا مع التمكن من ابقاء بلل الوضوء بالمتابعة او باكثار الماء او بالذهاب الى مكان معتدل واحتمال سقوط المسح راسا في غاية السقوط نعم المحكي عن بعض النسخ يجوز بدون لا وكيف كان فلم يتعرض هؤلاء المجوزون للتفريق الموجب للجفاف مع افراط الحرارة لمقدار الرخصة في التفريق في هذا الغرض فلا بد اما من ترجيح التفريق في الهوا الحار مطلقا او تقدير ذلك بمقدار الجفاف في الهوا المعتدل مع انهم كما عرفت مما استظهرناه من عبائرهم لم يبرموا بالتقدير في افراط الرطوبة فيرد عليهم سؤال الفرق نعم على ما استظهره شارح الدروس ومن تبعه منهم جمال الدين من ظهور كلامهم في التقدير في صورتي الافراط لا يرد عليهم شيء لكنك عرفت ظهور كلماتهم في عدم تقدير الجفاف في افراط الرطوبة وسكوتهم عن حكم مقدار التفريق الذي يحصل في ظاهر كلماتهم في افراط الحرارة نعم صرح جماعة ممن تاخر عن العلامة كالشهيدين في الالفية وشرحها والمحقق الثاني في الجعفرية وشارحها ان التفريق الموجب للجفاف مبطل حتى مع عدم الاعتدال بان فرض تفريق يسير اوجب الجفاف لافراط الحرارة وانه يسقط اشتراط الموالاة الا في صورة تعذر ابقاء البلل قال في الالفية في تفسير الموالاة المعتبرة في الوضوء هي متابعة الافعال بحيث لا يجف السابق الا مع التعذر كشدة الحر وقلة الماء قال الشارح في المقاصد العلية اي مع اجتماعهما معا فيسقط اعتبار ذلك انتهى وقال في الجعفرية في تفسير الموالاة المعتبرة وهي ان تكمل الطهارة قبل جفاف ما تقدم ومع التعذر لشدة الحر وقلة الماء قيل بالسقوط وليس ببعيد حكى الشارح قولا اخر بوجوب التيمم وضعفه فان ظاهر المتن ان سقوط اعتبار الموالاة انما هو في الصورة التي لا خلف فيها بين المسح بماء جديد وبين التيمم وانه لا يسقط اعتبارها في مقام لا يحتاج معه الى تجديد الماء بل ظاهر عبارة العلامة في التحرير ذلك ايضا وان استظهرنا من صدرها خلافه بناء على اسقاط حرف النفي عن قوله يجوز كما تقدم فانه يكون قوله ولو وجب الصريح في صورة تعذر ابقاء البلل بيانا لما احترز عنه بقيد الهوا المعتدل وظاهره ان جواز البناء انما هو في هذه الصورة ومن هنا يمكن استظهار ذلك من عبارات المعتبر ايضا حيث قال بعد اطلاق الحكم بابطال الجفاف فرع لو جف ما الوضوء من الحر المفرط والهوا المحرق جاز البناء واستئناف الماء الجديد دفعا للحرج انتهى ونحوها عبارة المنتهى فان تعليق جواز البناء على الجفاف الحاصل من الحر ربما يستظهر منه عدم جوازه لو كان الجفاف بسبب التفريق وبالجملة فالظاهر عدم مخالفة بقية الاصحاب للشهيد ومن تبعه وكيف كان فالمتبع هو الدليل وقد عرفت عدم الدليل على البطلان بالجفاف مع الموالاة ولا فرق في ذلك بين حصوله اختيارا بتجفيف او تقليل ما او بين حصوله لضرورة واولى بعدم القدح ما لو وقع على العضو الممسوح او المغسول ما استهلك معه رطوبة الوضوء نعم على مذهب الشهيد ومن تبعه يحتمل الحاقه بالجفاف فيبطل الا ان الاستهلاك من انه عدم و الاقوى العدم ولهذا اتفقوا على ان الغسلة الثالثة لا تبطل الوضوء لو لم يمسح برطوبتها وهل العبرة بعد الاستهلاك بجفاف تمام الرطوبة

نظرا الى بقاء الرطوبة الاصلية معها ما دامت فيه او بقلة زمانه بما لو لم يطرء عليه هذه الرطوبة وقطع بالثاني بعض متاخري المتاخرين وفيه نظر لان ظاهر الاكثر ان القادح هو جفاف جميع ما تقدم لاستصحاب الصحة ولعدم حصول التبعيض المذكور الا بذلك ولان الظاهر من قوله ع في الرواية المتقدمة حتى يبس وضوئك فقد يستدل تبعا للمعتبر والمنتهى بما دل من النص والاجماع على الاخذ من اللحية والحواجب والاشفار اذا نسي المسح ويمكن ان يقال ان تخصيصها بالذكر لاجل قابليتها للاخذ منها بخلاف البلل الكائن على باقي الاعضاء فانها وان بقيت لكنها غالبا لا تقبل الاخذ عنها ويؤيد ذلك انه قد ذكر اللحية والحواجب من اعتبر بالخصوص العضو السابق على العضو المنقطع عليه كالحلي فانه قال في السرائر فان لم يكن في يده اي ناسي المسح بلة اخذ من حاجبيه او لحيته او اشفار عينيه ان كان في ذلك نداوة انتهى ولا يخفى ان ظاهر العبارة جفاف اليد وهو مبطل عند الحلي تبعا للسيد كما عرفت من السرائر والناصريات وحكي عن المراسم والمهذب والاشارة والمحكي عن الاسكافي اعتبار جفاف جميع البلل على مجموع الاعضاء ولعله لصدق تبعض الوضوء عند جفاف بعض الاعضاء وفيه ما لا يخفى وعلى المختار فيكفي بلل الغسل المستحب اذا لم يكن استحبابا من جهة التسامح في ادلة السنن وبالجملة فكل بلل يجوز المسح به يكفي بقاؤه في الموالاة وقد يكتفي في الموالاة بما لا يجوز المسح بها كما اذا اغترف باليمنى غرفة لغسل اليسرى المستحب فجف ما عدا الكف المغترفة لهذا الغسل فانه كاف في البلل لكن لا يجوز المسح به لو فرض الابتداء في الغسلة المستحبة فتركها وكيف كان فلا اشكال في رجحان الموالاة بمعنى المتابعة لرجحان المبادرة والمسارعة الى الطاعة واما رجحانها بمعنى كونها من مستحبات الوضوء فلا دليل عليه الا الوضوءات البيانية بناء على رجحان التاسي فيما لا يعلم وجهه خصوصا او عموما من حيث توعد بيانا للمجمل وفي دلالتها على ذلك نظر لاحتمال كون المتابعة فيها من باب جريان العادة بذلك في الفعل البياني في مقام التعليم مع انه لا يثبت الا ما هو المتيقن من رجحان المتابعة نفسها لا كونها من مستحبات الوضوء ومن هنا يعلم انه لو نذر الموالاة بمعنى المتابعة وعدم التفريق على القول بعدم اشتراطه في الصحة اذا لم يحصل الجفاف في وضوء معين فقد نذر مستحبا مستقلا في عبادة لا يوجب حنثه الا الكفارة ولم يتعلق نذره بالفرد المستحب من العبادة حتى يمكن ان يدعى ان المستحب العيني صار بالنذر واجبا عينيا فيقدح الاخلال به في صحة الوضوء مع انه لو فرض صيرورته واجبا عينيا بالنذر كالوضوء بنذر الوضوء المتصف بالتوالي لم يلزم من بطلان هذا الوضوء المقيد بالموالاة بمعنى عدم مطابقته للمامور به بالامر الندبي بطلان الوضوء بمعنى مخالفته للمامور به بالامر الاصلي المتعلق بالوضوء لان الامر الاصلي والامر الندبي ليسا من قبيل المطلق والمقيد والظاهر انه لا فرق بين ان يقصد بفعله الاتيان بالمنذور او لا يقصد مع تعين الموالاة عليه في ذلك الوضوء او في ذلك الوقت ولنذكر بعض كلمات الاصحاب التي هي بين مرجح الصحة والتردد ومرجح بطلانه ومفصل بين نذر الموالاة ونذر الوضوء الموالى فيه قال في القواعد لو نذر الوضوء مواليا فاخل بها فالاقرب الصحة والكفارة انتهى وفي الايضاح احتمل صحة الوضوء لان المنذور يشترط فيه ما يشترط في الواجب والموالاة ليست شرطا في صحة الواجب بل واجبة فيه فيصح الوضوء قال ويحتمل عدم الصحة لان الصحة المشروطة في النذر لم يحصل فيبطل لان فائدة الشرط ذلك ولانه لم يات بالمنذور وقد نواه فيبطل فان قلنا بالبطلان والوقت باق اعاد ولا كفارة وان قلنا بالصحة وجب الكفارة وان خرج الوقت وجب الكفارة سواء قلنا بالبطلان او الصحة انتهى وقال في الذكرى فيما لو نذر المتابعة في الوضوء فاخل بها ولم يجف ان في الصحة وجهين مبنيين على اعتبار حال الفعل واصله فعلى الاول لا يصح وعلى الثاني يصح اما الكفارة فلازمة مع تشخص الزمان قطعا لتحقق المخالفة وهذا يطرد في كل مستحب وجب بعارض انتهى وعن مع صدق البطلان استنادا الى عدم المطابقة لان المعتبر في صحة النذر هو حاله الذي اقتضاه النذر فما نواه لم يقع وما وقع لم ينوه وعن المدارك لو نذر التتابع فيه واخل به صح لان النذر امر خارج عن حقيقته كما لو نذر القنوت في الصلاة والقول بالبطلان ضعيف لانه لو كان المنذور هو الوضوء المتتابع فيه لاتجه البطلان لعدم المطابقة انتهى وفيه ان المطابقة بين المأتي به والمامور به بالامر الوضوئي حاصلة وقصد الاتيان بالمنذور لا ينافي قصد الاتيان بالمامور به الاصلي كما لا يخفى وعدم قصد المنذور ايضا لا يضر بالمأتي به وان قلنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لان فوات الموالاة يوجب فوات الوضوء المنذور واذا فرض تعين زمانه فيتم الوضوء بقصد امتثال الامر الاصلي به لا يقدح لو قصد امتثال الوضوء المنذور في اول العمل لانه مشتمل على قصد الامر الاصلي ايضا فهم والله العالم

مسئلة الثالثة الفرض في الغسلات غسل كل عضو مما مرة واحدة ولو بغرفات متعددة بلا خلاف ولا اشكال للكتاب والسنة المتواترة معنى واما المرة الثانية فالمشهور بل المجمع عليه كما عن جماعة انها سنة لقوله ع الوضوء مثنى مثنى ومن زاد لم يوجر بناء على ارادة المشروعية لعدم وجوب الثانية اجماعا وقوله ع فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع رسول الله صلعم اثنين اثنين وقوله ع لا عجب ممن يرغب ان يتوضأ اثنين اثنين وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه واله اثنين اثنين وقول ابي الحسن الرضا عليه السلام ان الوضوء مرة فريضة واثنتان اسباغ وخبر داود الرقي المحكي في الوسائل عن الكشي بسنده عن داود الرقي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك كم عدة الطهارة فقال عليه السلام اما ما

ما اوجب الله تعالى فهو واحدة واضاف رسول الله صلى الله عليه وآله واحدة لضعف الناس ومن توضأ ثلثا ثلثا فلا صلوة له انا معه في دار حتى جا
داود بن زربي فسئله عن عدة الطهارة فقال ثلثا ثلثا من نقص فلا صلوة له قال فارتعدت فرائصي وكاد ان يدخلني الشيطان فابصر بي ابو
عبد الله عليه السلام وقد تغير لوني فقال اسكن يا داود هذا هو الكفر او ضرب الاعناق قال فخرجنا من عنده قال وكان داود بن زربي الى جوار
بستان ابي جعفر المنصور وكان قد القي الى ابي جعفر امر داود بن زربي وانه رافضي يختلف الى جعفر بن محمد عليهما السلام فقال المنصور اني مطلع على طهارته
فان توضأ وضوء جعفر بن محمد فاني لاعرف طهارته حققت عليه القول وقتلته فاطلع وداود بن زربي يتهيأ للصلوة من حيث لا يراه فاسبغ
الوضوء ثلثا ثلثا كما امره جعفر بن محمد عليه السلام فما اتم وضوئه حتى بعث اليه المنصور فدعاه قال فقال داود فلما ان دخلت عليه رحب بي وقال قيل فيك شيء باطل وما
انت كذلك قد اطلعت على طهارتك وليس طهارتك طهارة الرافضة فاجعلني في حل وامر له بمائة الف درهم قال فقال داود الرقي فالتقيت انا وداود بن
زربي عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له داود بن زربي جعلت فداك حقنت دماءنا في دار الدنيا وترجوا ان ندخل بيمينك وبركتك الجنة فقال ابو
عبد الله صلوات الله وصلوات جميع خلقه عليه وعلى آبائه الطاهرين واولاده المعصومين ولعنات الله ولعنات جميع خلقه على اعدائهم والشاكين
فيهم اجمعين الى يوم الدين فعل الله ذلك بك وباخوانك من جميع المؤمنين ثم قال عليه السلام حدث داود الرقي بما مر عليكم حتى يسكن روعه قال فحدثته
بالامر كله فقال ابو عبد الله عليه السلام بهذا افتيته لانه اشرف على القتل ثم قال يا داود بن زربي توضأ مثنى مثنى ولا تزدن عليه فان زدت فلا
صلوة لك الحديث وقوله عليه السلام من نقص فلا صلوة اراد به الزام التثليث على ابن زربي حتى يداوم عليه ولا يهمله وان لم يجب التثليث عند العامة ايضا
في ذلك الزمان ونظير ذلك في الزام ما ليس بلازم عندهم اتقاء ما في الوسائل عن ارشاد المفيد من حكاية امر ابي الحسن عليه السلام علي بن يقطين
في مكاتبته حيث كتب ان الوضوء الذي امرك به ان تمضمض ثلثا وتستنشق ثلثا وتغسل وجهك ثلثا وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك الى المرفقين ثلثا وتمسح
راسك كله وتمسح ظاهر اذنيك وباطنهما وتغسل رجليك الى الكعبين ولا تخالف ذلك الى غيره فلما دخل الكتاب الى علي بن يقطين تعجب بما رسم
له ابو الحسن عليه السلام مما جمع العصابة على خلافه ثم قال مولاي اعلم بما قال وانا ممتثل امره فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد ويخالف جميع الشيعة
امتثالا لامر ابي الحسن عليه السلام وقد سعي بعلي بن يقطين الى الرشيد وقيل انه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر فلما نظر الى وضوئه ناداه
كذب يا علي بن يقطين من زعم انك من الرافضة وصلحت حاله عنده وورد عليه كتاب ابي الحسن عليه السلام ابتداء الان يا علي بن يقطين توضأ كما
امر الله تعالى اغسل وجهك مرة فريضة واخرى اسباغا واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم راسك وظاهر قدميك من فضل
نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك الحديث وانما نقلنا الحديثين بطولهما تيمنا وهو المرجو من كل ناقل وفي التوقيع الوارد الى
العريضي الوضوء كما امر به غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين واحد واثنان اسباغ الوضوء وان زاد اثم الى غير ذلك مما نعثر عليها
في تضاعيف الاخبار وكثرتها مع اعتضادها بما عرفت مع صحة بعضها يغني عن الالتفات الى التسامح في ادلة السنن لم يرد عليه فتام احتمال
عدم الاستحباب الموجب لاستهلاك ماء الوضوء فيفسد المسح به نظير ما ياتي في الغسلة الثالثة خلافا للمحكي عن البزنطي والكليني والصدوق
من الحكم بعدم الاستحباب وافهم بعض متاخري المتاخرين ككاشف اللثام وغيره للوضوءات البيانية خصوصا بملاحظة وضوء امير المؤمنين
صلوات الله عليه وقول ابي عبد الله عليه السلام والله ما كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله الا مرة مرة وما كان وضوء علي عليه السلام الا مرة وما
فيه افعال الوضوء قوله مثل قول امير المؤمنين عليه السلام انظر الى وضوئك فانه من تمام صلوتك تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا الى آخره وما في بعضها
من قوله عليه السلام بعد الفراغ عن الوضوء هذا وضوء من لم يحدث حدثا يعني به التعدي في الوضوء وقوله عليه السلام من تعدى في الوضوء كان كناقضه وعن
نوادر البزنطي عن عبد الكريم بن عمرو عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اعلم ان الفضل في واحدة ومن زاد على اثنتين لم يوجر وروا
ميسرة عن ابي جعفر عليه السلام ان الوضوء واحدة واحدة وارسل الصدوق عن الصادق عليه السلام ان من توضأ مرتين لم يوجر وارسل ايضا ان الوضوء
مرة فريضة والثانية لا توجر والثالثة بدعة الى غير ذلك من الاخبار ويمكن الجمع بان الثانية هو استحباب المرة الثانية بقصد الاسباغ
والمبالغة في استعمال الماء لتمام العضو لكون الغسلتين غسلة تامة سابغة والمنفي غسلة مستقلة في مقابل الغسلة الاولى واما تضمن
الاجزاء والحلف على توحيد الغسلات في وضوء النبي والوصي صلوات الله عليهما فلعله في مقابل العامة القائلين بالتثليث او بالتثنية على
وجه الاستقلال واما مداومتهما على التوحيد فلانهما معصومان من ان يغفلا عن بعض الوضوء في الغسلة الاولى فلا يحتاجان الى الاسباغ
ويرشد الى ما ذكرنا قوله عليه السلام اضافها رسول الله صلى الله عليه وآله مرة لضعف الناس على ان يكون المراد قصورهم عن الاسباغ في المرة
الاولى واما الوضوءات البيانية فمع خلوها عن كثير من المستحبات البتة لا في مقام تعليم كيفية الافعال الا كيفياتها فتامل ويمكن ان يراد باخبار
التثنية تثنية الغرفة لا بمعنى تعاقب الغرفتين ثم الشروع في الغسل حتى ينافيه ظواهر اكثر الاخبار بل صب غرفة واستعمالها على وجه الاسباغ

فاذا قل جريانه صب غرفة اخرى فيحصل الاسباغ بالمجموع لا بخصوص الاخيرة مع تحقق اقل الغسل الواجب بالاولى ويرشد اليه قول زرارة
وبكير في الصحيحة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله قلنا له اصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزي للوجه وغرفة للذراع قال نعم اذا بالغت فيها
والثنتان تاتيان على ذلك كله واما قوله عليه السلام ان الفضل في واحدة فيحتمل ان يراد الواحدة الزائدة على الفرض بقرينة قوله ومن زاد على اثنتين لم
يوجر اذ لو انحصر الفضل في الواحدة المفروضة كان غير الماجور من زاد على الواحدة لا الثنتين بل كان من زاد على الواحدة مازورا لان الفرض عدم
استحباب الزائد فيكون فعله على انه من افعال الوضوء تشريعا محرما ولذا استدل بذلك في المعتبر على كون الثالثة بدعة بل يبطل المسح بمائه على
ما اخترناه سابقا ومن هنا صح نسبة القول بالتحريم الى كل من انكر الاستحباب كما يظهر من الحلي حيث قال في السرائر بعد دعوى الاجماع على الاستحباب
ولا يعتد بخلاف من خالف الاصحاب بانه لا يجوز الثانية لان الظاهر من ثقة الاسلام خلاف ذلك حيث قال بعد ذكر الرواية المتضمنة لقوله عليه السلام
ما كان وضوء علي عليه السلام الا مرة مرة ما لفظه هذا دليل على ان الوضوء مرة لانه عليه السلام كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة الله اخذ
باحوطهما واشدهما على بدنه وان الذي جاء عنهم عليهم السلام ان الوضوء مرتان لمن لم يقنعه مرة واستزاده فقال مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين
لم يوجر وهذا غاية الحد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان كمن صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق في المرتين كان سبيلها سبيل
الثلث انتهى فيصير الاقوال في المسئلة ثلثة كما هو صريح المحكي عن الخلاف حيث قال الفرض في الغسلات مرة واحدة والثانية سنة والثالثة بدعة وفي
اصحابنا من قال الثانية بدعة وليس بمعول عليه ومنهم من قال ان الثانية تكلف ولم يقل بانها بدعة والصحيح الاول انتهى لكن اذا بني على تغاير
الكلفة والبدعة كما هو صريح مرسلة ابن ابي عمير وجماعة فتزيد الاقوال فعن الامالي في وصف دين الامامية رضوان الله عليهم اجمعين ان
الوضوء مرة مرة ومن توضأ مرتين فهو جائز الا انه لا يوجر عليه انتهى وعن المقنعة ان التثليث تكلف ومن زاد على ثلث فقد ابدع وكان
مازورا انتهى وعن العماني انه اذا توضأ مرتين لم يوجر وعن الاسكافي ان الثالثة زيادة غير محتاج اليها وعن المصباح الشيخ ان ما زاد على
الاثنين تكلف غير مجز انتهى ويمكن الفرق بين الكلفة والبدعة ان المامور به طبيعة الغسل المتحققة بالمرة والمرتين نظير سائر الواجبات التي
المخير فيها بين الاقل والاكثر والثالثة او الرابعة على اختلاف القولين زائد على المشروع فيكون بدعة ويحتمل اخبار التثنية على بيان حد
الجواز ودفع توهم استحباب التثليث او جوازه على ان يكون الثلثة فردا من المامور به فيكون مرجع الاقوال الى ان الواجب اقل افراد
الغسل الحاصل بالمرة الاولى ولم يشرع الزائد فيكون غير مشروع محرما وهو القول بحرمة الثانية او مشروع على وجه الاستحباب وهو قول
المشهور او ان الواجب القدر المشترك بين المرة والمرتين فيكون الثانية جزءا من الواجب غير ماجور عليه بالخصوص بل الاجر على الطبيعة
المتحققة في ضمنها وهو قول من قال ان الثانية تكلف او جائز غير ماجور عليه او انه القدر المشترك بين المرة والمرتين والثلث والزائد
غير مشروع فيكون محرما وهو قول المفيد والاسكافي والعماني لكن قد ذكرنا في الاصول الاشكال في اتصاف الزائد على المرة بالوجوب في الامور
التدريجية الغير المنفصلة بحيث يعد الزائد فردا واحدا كالناقص نظير القرائة والمشي والتكلم خصوصا اذا لم يتصف الفرد الاكثر بالاستحباب
نعم اختلفوا فيما اذا كان الاكثر افضل الفردين في اتصاف الزائد بالوجوب او الاستحباب مع ان الاقوى في مثل المقام عدم اتصافه الا بالاستحباب
وكيف كان فالاحوط عدم تكرار الغسلة الثانية وتحصيل الاسباغ المستحب قطعا اما بغرفة واحدة واما بغسلتين ناقصتين والله العالم كما
ان الاحوط بل المتعين ترك الثالثة فانها بدعة على المشهور بل عندنا كما عن المبسوط ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم المشروعية فيكون فعلها بقصد
المشروعية بدعة قوله عليه السلام فيما تقدم من توقيع العريضي وان زاد اثم وقوله عليه السلام في مرسلة ابن ابي عمير المتقدمة بل مقتضى غير واحد من
الاخبار كظاهر المحكي عن الحلبي بطلان الوضوء به بل قوله عليه السلام في صدر رواية داود الرقي المتقدمة من توضأ ثلثا فلا صلوة له وقوله في ذيلها فان
زدت فلا صلوة لك وقوله عليه السلام من تعدى في الوضوء كان كناقضه بالقاف المعجمة والضاد المهملة وهي محمولة على ما اذا مسح برطوبتها كما هو داب
المداومين عليها بل بمجرد قصد الاتيان بها على انها من الوضوء فقصد الاتيان بغير ما امر به فلا يقع الوضوء من اول الامر الا باطلا فان من اعتقد
غير المامور به فنواه امتثالا للمامور به غير معذور في ذلك اذا كان مقصرا نعم لو كان قاصرا والمفروض اتيانه جميع الاجزاء السابقة
امتثالا للامر المتعلق بالوضوء امكن القول بعدم الفساد الى ان يغسل اليسرى ثالثة فيبطل لتعذر المسح ببلل الوضوء على ما تقدم مع ان في الصحة
هنا ايضا اشكالا فتامل ونظير ذلك ما لو نوى بالغسلة الثانية الوجوب بناء على ان نية الخلاف توجب بطلان الفعل فيكون غسلا اجنبيا عن الوضوء وعن
المنتهى والمدارك الفرق بين الامرين بعدم البطلان بالمسح ببلل الثانية المنوي بها الوجوب لعدم خروجه بذلك عن ماء الوضوء بخلاف الثالثة وكيف
كان فلا ريب في انه ليس في المسح تكرار بل الخلاف عندنا لا وجوبا ولا استحبابا ويكفي فيه بعد الاجماع الاصل فان كرر بقصد المشروعية ابطل
الا اذا ابتل اليد الماسح ببلل الممسوح ومنعنا من المسح به ولو نوى التكرار مشروعا من اول الامر جاء فيه ما تقدم في قصد جزئية الغسلة الثالثة

في بيان اجزاء ما يسمى غسلا في الغسل

المسئلة الرابعة لا اشكال في انه يجزي من الماء في الغسل الواجب في الوضوء ما يسمى في العرف غسلا وفاعله غاسلا ولا يعتبر انفصال بعض الماء المغسول به كما يعتبر في غسل النجاسات بل يجزي ولو كان الماء مثل الدهن او الفعل مثل الدهن بفتح الدال الذي كون المقصود ايصال الماء الى جميع العضو لا ازالة الوسخ من المغسول واذهابه عنه مع الماء المنفصل عنه كما هو الملحوظ في رفع الخبث وفي التشبيه بالدهن في عبارات الاصحاب كالمائن في كتبه والعلامة قده في القواعد وغيرهما تبعا للنصوص ففي صحيحة زرارة وابن مسلم ان الوضوء حد من حدود الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه ان المؤمن لا ينجسه شيء وانما يكفيه مثل الدهن وفيهما دلالة واضحة على ما ذكرنا من ان التشبيه بالدهن من حيث كون المقصود ايصال الماء الى الاعضاء لا اذهاب قذارة من المحل الغالبة الماء عليه ثم انفصاله عنه كما هو الملحوظ في رفع القذارات الشرعية والعرفية وليس وجه الشبه كفاية مجرد الامساس سواء جرى ام لا لان في موثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام كان يقول الغسل من الجنابة والوضوء يجزي منه ما اجزأ من الدهن الذي يبل الجسد وفي موثقة زرارة في غسل الجنابة افض على راسك ثلث اكف وعن يمينك وعن يسارك انما يكفيك مثل الدهن وبالجملة فالتشبيه بالدهن في النصوص والفتاوى يحتمل كونه من حيث القلة وكونه من حيث ان الغرض منه استيعاب امساس البلل دون انفصاله عنه بوسخ ويحتمل من حيث كون الاستيعاب فيه اعم من كونه على وجه التمسيح او الاجرا وعلى الاولين فهو ساكت عن نفي اعتبار الجريان واثباته نعم هو على الثالث ظاهر في نفي اعتباره لكنه خلاف النصوص والفتاوى ومخالف لما به اليد عن ادلة الغسل من الكتاب والسنة خصوصا ما نص فيه على الجريان ومما ذكرنا يظهر انه لا تنافي بين هذه الاخبار وبين ما دل من الكتاب والسنة على اعتبار تحقق الغسل بناء على ان المألوف فيه اجراء الماء على العضو كما صرح به غير واحد فلا داعي الى التزام كفاية مثل الدهن في مقابل ادلة الغسل فيكون قد اكتفى الشارع عن الغسل بما ليس غسلا مستشهدا على ذلك بما دل على كفاية مس الماء للجلد ومسحه به اصابته له مثل قوله ع في صحيحة زرارة في الوضوء اذا مس جلدك الماء فحسبك وصحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام اغتسل ابي من الجنابة فقيل له قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال ابي ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك اللمعة بيده ولا يخفى ما في الالتزام المذكور من التعسف والتاويل في ادلة وجوب الغسل في الوضوء والغسل بحملها على بيان الفرد الغالب من فردي الواجب التخييري او الافضل منها وطرح ما ظاهره اعتبار الجريان مثل قوله ع في حسنة زرارة الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد اجزأه وقوله ع ما احاط به الشعر فليس للعباد ان يبحثوا عنه ولكن يجري عليه الماء وقوله في صحيحة ابن مسلم الواردة في الغسل ما جرى عليه الماء فقد طهر و موثقة اسحق بن عمار المتقدمة بناء على كون اجرى فيها بالراء المهملة كما يظهر من التذكرة وغيرها ومن هنا اشتهر اعتبار الجريان عند الاصحاب حتى ان المحكي عن المجلسي في حاشية التهذيب ان ظاهر الاصحاب الاتفاق عليه وعن الشهيد الثاني في بعض تحقيقاته انه المعروف بين الفقهاء سيما المتاخرين وعن كاشف اللثام انه كذلك في العرف واللغة ونحوه الحلي في السرائر واقل ما يجري من الماء في الاعضاء المغسولة ما يكون به غاسلا وان كان مثل الدهن بفتح الدال بعد ان يكون جاريا على العضو والاقل لا يجزيه لانه يكون ماسحا وفي اصحابنا من اطلق الدهن من غير تقييد للجريان وقيده بذلك في كتاب اخر له والصحيح تقييده لانه موافق للبيان الذي انزل به القرآن ثم حكى عن السيد في الناصريات حمل اخبار الدهن على دهن يجري على العضو نعم ربما يقال ان الظاهر المتبادر من الغسل العرفي معنى لا يصدق على مثل الدهن بل يعتبر فيه استيلاء الماء على المحل وانفصال بعضه عنه فالغسل عندهم لا ينفك عن الغسالة فلا بد اما من التزام ما ذكرنا سابقا من كون الدهن مقابلا للغسل وقد عرفت بعده عن ظواهر اعتبار الغسل والجريان واما من حمل ذلك على بيان الفرد الخفي للغسل بل تردد في صدق الغسل على هذا الفرد من جهة بناء غيره المرتد دين البناء والوضعي والاطلاقي وكيف كان فالظاهر عدم اعتبار امرار اليد في الغسل لما دل على كفاية الوصول والجريان والاصابة فيجوز الامرار في الوضوءات البيانية للعادة حيث ان استيعاب الغسل للعضو بالماء القليل لا يكون الا بالامرار مع ان في ثبوت الوجوب بها اشكالا لاعمل الاعضاء في الماء نعم قد يستشكل من جهة المسح باليد المغموسة الا ان ينوى الغسل بالخروج او بالدخول والخروج معا والاحوط ترك غمس المقدار الذي يمسح به ومن كان في يده خاتم او سير او نحوهما مما لا يصل اليه الماء بمجرد الصب على العضو فعليه ايصال الماء الى ما تحته باي نحو كان وتخصيص السير والخاتم بالذكر في بعض العبارات لبيان الفرد الغالب او الاسهل وان كان واسعا يعلم وصول الماء الى ما تحته بدون التحريك فان كان فرضنا نادرا في الغسل المتعارف لم يجب العلاج لحصول الوصول وانما استحب تحريكه للاستظهار ويمكن ان يقال انه ان لم يحصل القطع بالوصول وجب التحريك وان قطع به لم يبق محل للاحتياط الا استحباب الايصال بالتحريك لا استحباب التحريك للايصال بعد العلم بالوصول وفائدته انه اراد دفع الشك الواقع بعد ذلك الموجب لكلفة العود ان كان قبل الفراغ او لزلزال النفس من حيث الواقع ان كان بعده او لدفع تبين عدم وصول الماء اليه الموجب لكلفة الاعادة وبدانة الى الاستحباب مضافا الى ما ذكره من الاستظهار

رواية الحسين بن ابي العلاء عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخاتم اذا اغتسلت قال حوله من مكانه وقال في الوضوء تديره فان نسيت حتى تقوم في الصلوة فلا آمرك ان تعيد الصلوة اه بحملها بقرينة نفي الاعادة على الخاتم الواسع يمكن ان يكون نفي الاعادة من جهة كون الشك بعد الفراغ لكن يبعد انه لو كان شاكا فنسي ولم يلتفت الا بعد الفراغ لم يدخل في الشك بعد الفراغ الا ان يدعى دخوله لهذه الرواية او يحمل النسيان على عدم الالتفات الى هذا الشك من اول الامر وسيجي تمام الكلام ثم ان المصنف لم يتعرض في صريح كلامه لحكم الشك في وصول الماء اليه بدون التخليل وفي العمل على استصحاب عدم الوصول او على اصالة عدم كون الجسد محجوبا وجهان مبنيان على اعتبار الاصل المثبت وعدمه وتفصيل صور الشك انه اما ان يتعلق بوجود الحاجب على جزء من محل الوضوء كما لو شك في وجود شيء من القير او الشمع او الوسخ الحاجب عليه واما ان يتعلق بحجب الشيء الموجود كما لو علم بلصوق وسخ او جسم رقيق آخر بيده الا انه يشك في ان مثله يحجب الماء ويمنعه عن النفوذ الى البدن وقد يمثل له بالخاتم والسير المشكوك في سعته وضيقه ويرده انه من قبيل الاول لان الشك في اتصال اطراف الخاتم ولصوقها بجميع ما يحاذيها من البدن وانفصال بعضها ومجرد وجود الحاجب مع الشك في اتصاله ولصوقه لا يخرجه عن الشك في وجود الحاجب لان مناط الشك في الصغرى والوصول ان يكون ما عدا المشكوك من الامور التي لها دخل في الحجب معلوما فالشك في لصوق الخاتم بجميع ما يحاذيه من البدن مع العلم بحجبه على تقدير اللصوق شك في وجود الحاجب على جزء من البدن الا ان يراد من وجود الحاجب لصوقه بالبدن في الجملة فيكون الشك في وجوده بمعنى الشك في اصل اللصوق في الجملة كما لو شك ان بيده خاتما والشك في حجبه بمعنى الشك في لصوق التام بجميع اطرافه على جميع ما يحاذيها من البدن بل لو بني على المداقة التامة في حصول اللصوق التام لم يوجد شك في الحجب لان كل جسم لصق بالمحل لصوقا تاما يمنع عن تخلل جسم آخر بينهما حتى الماء فهو مقطوع الحجب فينشأ الشك في الحجب دائما الشك في اللصوق التام وكيف كان فالشك في كل من الحجب والحاجب مشترك في كونه مجرى اصالة عدم احتجاب البدن بحاجب الا ان عدم احتجابه بحاجب لم ينفع في المطلوب الذي هو وصول الماء الى ومسه للجسد لان العدم المستصحب لا يثبت بها ما يلزمه من الامور الغير الشرعية كوصول الماء وان ترتب على هذه الامور احكام شرعية الا ان يقوم الاجماع كما ادعاه بعض او استقرار السيرة كما ادعاه آخر على عدم الاعتناء بالشك في وجود الحاجب بالمعنى الاخير المتقدم مثل الشك في ان بيده خاتما او يدعى ان اصالة العدم من الامارات المعتبرة من باب الظن النوعي فحالها حال سائر الامارات الكاشفة عن الواقع يثبت بها جميع ما يفارقه مجراها من اللوازم والمقارنات لا من باب التعبد بها ظاهرا حتى يقتصر فيها على ترتيب اللوازم الشرعية وتمام الكلام في ثبوت اعتبارها على هذا الوجه في محله واما الاجماع فالحدس القطعي بتحققه غير حاصل لعدم تعرض جل الاصحاب لهذا الفرع بالخصوص واشكل منه دعوى استقرار السيرة على وجه يكون اجماعا عمليا كاشفا عن الواقع اذ الغالب عدم التفات الناس الى احتمال وجود الحاجب او اطمينانهم بعدمه على وجه لا يعبأون بمجرد امكان وجوده مع ان دعوى الاجماع والسيرة في بعض افراد هذا الشك مثل الشك في وجود قلنسوة على الراس وجورب في الرجل او وجود لباس آخر على البدن اغلظ من ذلك مجازفة والفرق بين كون الحاجب المشكوك في وجوده رقيقا او غليظا اقتراح والحوالة على موارد السيرة فرار عن المطلب ويمكن ان يقال بان وصول الماء الى البشرة وان كان من اللوازم الغير الشرعية الا ان ما يترتب عليه من الحكم الشرعي يعد في العرف من اللوازم والاحكام الشرعية لنفس خلو البدن عن المانع بحيث يلغى في العرف وساطة اللازم الغير الشرعي بين المستصحب و ذلك الحكم الشرعي وقد بينا انه يثبت بالمستصحب الاحكام الشرعية المترتبة على اللوازم الغير الشرعية الناشئة له اذا عدت الاحكام في العرف من احكام نفس المستصحب وعدم المداقة في توسط اللازم الغير الشرعي بينهما نظير استصحاب رطوبة الملاقي للنجس فان الرطوبة لا يترتب عليها النجاسة بل هي من احكام تأثر الملاقي بالنجاسة وهو لازم غير شرعي للرطوبة الا انه ملغى في نظر العرف حتى ان الفقهاء يجعلون التنجس من احكام ملاقات الشيء المتنجس مع رطوبة احدهما لكن هذا ايضا لا يتم في جميع موارد هذا الشك وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في عدم جواز البناء على هذا الاصل في صورة كون الشك عرفا في نفس الحجب لعدم الاجماع ولا السيرة ولم يدعهما مدع فاصالة عدم وصول الماء المقتضية لوجوب التخليل والتحريك سليمة عما يرد عليه ويؤيدها ما في صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام قال سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعيها لا تدري يجري الماء تحته اذا توضأت ام لا كيف تصنع قال اذا علمت ان الماء لا يدخل فلتخرجه اذا توضأت الخبر وقد يعارض صدرها بذيلها من حيث ان مفهوم الذيل انه مع عدم العلم لا يجب الاخراج وقد يجاب عن المعارضة بكون المنطوق اقوى دلالة مع انه من قبيل المقيد والمفهوم من قبيل المطلق لشموله العلم بعدم الوصول لصورة عدم العلم بالوصول والعلم به وفيه ان مورد السؤال في المنطوق صورة عدم العلم بالوصول فالمطلق بالنسبة اليها غير قابل للتقييد بما عداه اذ يصير المنطوق والمفهوم كلاهما اجنبيا عن مورد السؤال كما لا يخفى ومن هنا يعلم عدم جواز الترجيح بكون الصدر منطوقا لان المفهوم اذا اجيء به لبيان الحكم في مورد السؤال فالجملة الشرطية نص في المفهوم لا ظاهر لعدم احتمال خلوها عنه فيكون في حكم المنطوق و

بالجملة فتعارض المنطوق والمفهوم بين المذكورين هنا من قبيل التكافؤ لا رجحان للمنطوق على المفهوم ولا بالتقييد ولا بكونه منطوقا او اشتهر
في ذلك كون الكلام نصا في مورد السؤال ظاهرا يجري عليه بالنسبة اليه في باب الترجيح حكم المطلق ولا حكم المفهوم فلا وقوف الجمع بينهما بحمل نعلم
بعد التدخل على العلم بعدم استمرار الدخول بجعل النفي الداخل على المضارع المشعر بالاستمرار راجعا الى نفي الاستمرار لا الى اصل الدخول
وحاصله انه اذا علم انه ليس بحيث يدخله الماء دائما بمجرد الاجراء فليحركه هذا وان كان خلاف الظاهر الا انه لا باس به في مقابل الصدر بل العمل مثلا
المنفي هو الظاهر بملاحظة ان حالة الجهول من موارد السؤال الى المفهوم وذكر المنطوق الاجنبي عنه في غاية البعد بل كان ينبغي ان يصرح بعكسه وجوب
الاخراج في مورد السؤال فلا بد من حمل المنطوق على معنى ينطبق على مورد السؤال وهو الشك في وصول الماء تحت الخاتم من جهة انه قد يعقوبه الدخول
ومنه لا ينفق فقال اذا علم انه بحيث لا يدخله على وجه الاستمرار فليحركه مما ذكرنا يظهر انه لا يدور الامر بين مخالفة ظاهر النفي بحمله على نفي الاستمرار
وبين حمل الامر على الاستحباب وهو اولى فان الدليل بنفسه ظاهر في هذا المعنى مع ان الحمل على الاستحباب كانه بعيد عن مساق السؤال لان الظاهر من
قوله كيف يصنع ان السؤال عما يجب على المريد حين الوضوء فالمناسب نفي الوجوب لا بيان الاستحباب فافهم ولاجل ما ذكرنا استند في الذكرى
بالصحيحة المذكورة ولم يلتفت الى معارضة صدرها بذيلها ثم ان هذا كله في وجوب تحصيل اليقين بوصول الماء مع الشك فيه عند غسل
العضو واما الشك الحادث بعد الفراغ فسيجيء تفصيل القول فيه في مسئلة الشك في افعال الوضوء ان شاء الله تعالى **المسئلة الخامسة**
من كان على بعض اعضاء طهارته المغسولة جبائر جمع جبيرة وهي في الاصل الالواح المشدودة على العضو المكسور قال شارح الدروس الفقهاء
يطلقونها على ما يشد به القروح والجروح ايضا **اقول** ولا يبعد ان يراد بها هنا الاعم منها ومن كل ما يجعل على المكسور او المجروح او المقروح
شدا او لطوخا او ضمادا ولم اعثر في الاخبار على استعمالها في غير الكسر فالتعدي عنه في موارد مخالفة الاصل يحتاج الى تتبع لبيانه وكيف كان فان
امكنه غسل محلها باحد الوجوه مثل نزعها او تكرار غسلها او غمس العضو في الماء حتى يصل البشرة او غير ذلك وجب بلا اشكال ولا خلاف
في التخيير بين الوجوه وان اوهم ظاهر بعض العبائر خلافه في الثاني قد يشكل فيما اذا حصل من التكرار وصول البلل مع عدم تحقق الجريان
المعتبر في مفهوم الغسل ويضعفه ان ما تقدم في اول المسئلة السابقة من ان اعتبار الجريان انما هو في مقابل ايصال البلل عند البعض
الراجع للمجال على نحو الوضع او الامرار والا فلا اشكال في صدق الغسل بمجرد استيلاء الماء على العضو من دون اجراء كما في الغمس او وضع
قطرة من الماء على جزء من العضو بحيث لا يجري عنه ويؤيده الموثق فيمن انكسر ساعده ولا يقدر ان يحله لحال الجبر قال يضع اناء فيه ماء
يضع موضع الجبر في الماء حتى يصل الماء الى جلده وقد اجزاه ذلك من غير ان يحله والا يقدر على غسل البشرة العضو المجبور اجزاه المسح عليها عن غسل
ما تحتها بلا خلاف لقوله عليه السلام في حسنة الحلبي عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها الخرقة فيتوضأ
قال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة وان كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقة وليغسلها وفي رواية كليب الاسدي عن الرجل اذا كان كسيرا كيف
يصنع بالصلوة قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل وعن تفسير العياشي بسنده عن امير المؤمنين قال سئلت رسول الله
عن الجبائر يكون على الكسير كيف يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل اذا اجنب قال يجزيه المسح بالماء عليها في الجنابة والوضوء ورواية ابن عيسى
عن الوشاء عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن الدواء يكون على يدي الرجل ايجزيه ان يمسح في الوضوء على الدواء المطلي عليه قال نعم يجزيه
ان يمسح عليه ولا يعارضها عدم التعرض للمسح على الجبيرة في صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته عن الكسير يكون به الجبائر او يكون به
الجراحة كيف يصنع بالوضوء وغسل الجنابة وغسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر ويدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله
ولا يدع الجبائر ولا يعبث بجراحته لان ظهور هذه الرواية من حيث السكوت عن المسح لا يعارض ظهور تلك الاخبار في وجوب المسح حتى يحمل على
الاستحباب كما استجوده صاحب المدارك لولا الاجماع واضعف من ذلك معارضة تلك الاخبار بما ياتي من حسنة الحلبي وصحيحة ابن سنان من الامر
بغسل ما حول الجرح لانهما محمولة على الجرح المجرد لان ما تقدم نص في الجرح ذي الجبيرة ثم ان ظاهر السؤال في هذه الروايات وحسنة الحلبي كونه
عن قيام الجبيرة مقام البشرة في كفاية وصول الماء اليها وان المراد بالمسح المسئول عنه هو امرار البلل على الحائل في مقام الغسل لانه الذي يسبق
الى الذهن جوازه شرعا فيسئل عنه دون المسح في مقابل الغسل فان مشروعيته في محل الغسل بصيرورته مسح البدل مقام غسل المبدل مما لا
منشا لتوهم لجوازه قبل الاطلاع على تعبد الشارع به ويؤيده ما ذكرنا عبارة تر فالجبائر تنزع ويمسح على العضو مع المكنة او يكرر الماء
حتى يصل الى البشرة والا مسح عليها انتهى فجعل المسح على الجبيرة مقابل المسح على البشرة الا ان الظاهر من كلمات جماعة من الاصحاب ان المراد المسح
بالمعنى المقابل للغسل فانه لم يثبت في المبسوط جعل استيعاب الجبيرة بالمسح احوط واستشكل وجوب الاستيعاب في الذكرى لصدق المسح على الجبيرة
بالمسح على بعضها كما في مسح الرجلين والخفين ... المتحقق في ضمن الغسل لم يكن لاحتمال كون المسح على الجبيرة نظير المسح على الراس والقدم

في كفاية المسمى حتى يجعل الاستيعاب احوط لان غسل مسمى الجبيرة لا وجه له اصلا قال في المعتبر الجبائر تنزع ان امكن والا مسح عليها ولو في موضع
الغسل وهو مذهب الاصحاب انتهى ثم استدل بحسنة الحلبي فان ظاهر المقابلة ارادة المسح بالمعنى الاخص واوضح من ذلك قوله في باب التيمم يجب
استيعاب الجبيرة بالمسح لان المسح بدل عن الغسل وقال في المنتهى الجبائر تنزع مع المكنة والا مسح عليها واجزأ عن الغسل انتهى والمراد بالغسل غسل
البشرة الا ان التعبير فيها بالغسل وفي الجبائر بالمسح ينافي ارادة مطلق الامرار المتحقق في الغسل وقال في الذكرى الجبيرة ان امكن نزعها او
ايصال الماء الى البشرة وجب تحصيلا لمسمى الغسل والمسح ان تعذر امسح عليها ولو في موضع الغسل انتهى ثم نقل عن المعتبر انه مذهب الاصحاب
والظهر من ذلك كله في موضع اخر حيث انه بعد استحسان قول الشيخ قده الا ان الاستيعاب احوط قال نعم لا يجب اجراء الماء عليها لانه لم يتعبد بغسلها
اذا لم يصل الماء الى اصلها انتهى ونحوه بعينه عبارتا الروض والمسالك وفي جامع المقاصد يمسح الجبيرة المسح المعهود في الوضوء وقال شارح
الجعفرية لا يجب الاجراء بل لا يجوز وما ابعد ما بينه وبين ما نقل عن نهاية الاحكام من وجوب تحقق اقل الغسل وعن كاشف اللثام انه قوى
والاخبار لا تنافيه انتهى **اقول** وهو كما قال على ما عرفت الا ان الفتاوى تنافيه وقد بالغ الوحيد البهبهاني قده في شرح المفاتيح في تقوية هذا
القول وتنزيل النصوص والفتاوى عليه لكن الانصاف ان ارادة اجراء الماء على الجبيرة من المسح الوارد في الاخبار مشكل فحملها على ما يتحقق معه
الغسل بعيد وتخصيصها بالمسح المقابل للغسل نظير المسح على الراس حتى لا يجوز ان يقصد الا المسح بحيث لو قصد مجرد ايصال الرطوبة الى الجبيرة
مع عدم قصد الغسل ولا المسح لم يجز ويلزمه المنع عن الوضوء والغسل الارتماسيين اشكل فلو قيل ان الواجب هو مجرد ايصال الماء الى الجبيرة
سواء حصل اقل الغسل او اكثره او لم يحصل لم يكن بعيدا ولا منافيا للكلمات المذكورة لان معنى عدم التعبد بالغسل في كلام الشهيدين عدم
ايجاب الشارع له ويمكن ان يراد من المسح كلما يتم المعنى المقابل للغسل الا ان الحكم به رخصة لا عزيمة كما يشهد له اسناد الا المعتبر والمنتهى له بنفي الضرر
والحرج فالاحتمالات في النصوص والاقوال في الفتاوى اربعة ارادة المسح المقابل للغسل مع كون الحكم عزيمة كما تقدم عن مع صد وشارح الجعفرية
وارادته مع كون الحكم رخصة كظاهر الشهيدين وارادة ما يتحقق الغسل كما عن النهاية وكشف اللثام وارادة الاعم منه كما هو محتمل النصوص
اكثر الفتاوى وبين هذا وبين القول الثاني انه يجوز على هذا القول ايصال الماء بحيث لا يسمى غسلا ولا مسحا لعدم الجريان والامرار
كالوبل الجبيرة بمجرد وضع البد القول بهذا غير بعيد من ظاهر الاخبار واكثر الفتاوى وان لم اعثر على مصرح باختياره ويؤيده لزوم
الحرج العظيم في الزام المسح بالمعنى الاخص وكذا الغسل ثم لا فرق بمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى في وجوب المسح على الجبيرة وعدم الاقرب الى
الواجب ولعل هذا اقوى بل احوط بين استيعاب الجبيرة لمواضع الغسل وكونها على بعضها كما صرح به الفاضلان والشهيدان وغيرهم قال
في المعتبر لو كان على الجميع جبائر او دواء يتضرر بنزعه جاز المسح على الجميع ولو استضر تيمم انتهى وقال في التذكرة لو كانت الجبائر على جميع اعضاء الغسل
وتعذر غسلها مسح على الجميع مستوعبا بالماء ومسح راسه ورجليه ببقية البلل ولو تضرر تيمم انتهى وقال في الذكرى لو عمت الجبائر او الدواء
الاعضاء مسح على الجميع ولا يستحب الحكم الى خائف البرد فيتوقف بوضع حائل بل يتيمم لانه عند نادر ووزوال سريع انتهى نعم اكثر الاخبار لا يشمل هذه
الصورة لكن المناط منقح فيها ولا فرق ايضا في ظاهر الاطلاقات بين التمكن من نزع الجبيرة والمسح على البشرة وعدمه وان كان مقتضى قاعدة
وجوب مراعاة الاقرب الى الواجب المتعذر تقديم المسح على البشرة على المسح على الجبيرة ويمكن دعوى اختصاص اطلاقات الاخبار بل اكثر
الفتاوى بصورة عدم التمكن عن النزع بل مسئلة الجبيرة مفروضة في كلام اكثرهم في صورة تعذر نزع الجبيرة وان كان الغرض من هذا الفرض
بيان اعتبار تعذر الغسل لكن دعوى ان المناط في حكم المسئلة تعذر الغسل وان تيسر النزع والمسح ممنوعة هذا مع ان الجبيرة تستر بعض العضو
الصحيح ولا دليل على جوازه مع عدم الحاجة الا ان يلتزم بمسح الصحيح وغسله ثم وضع الجبيرة والمسح عليها وهم لا يلتزمون به وان كان احوط
هذا ولكن لم اعثر على مصرح بذلك وربما ينسب الى ظاهر التذكرة فانه قده قال فيها ما استقربناه منتهى الجبائر ان امكن نزعها نزعت
وغسل ما تحتها ان امكن او مسح وان لم يمكن وامكن ايصال الماء الى ما تحتها بان تكرر عليه او يغمسه في الماء وجب لان غسل موضع الفرض
ممكن فلا يجزيه المسح على الحائل انتهى ومنشأ توهم النسبة قوله او مسح بزعم ان معناه انه ان لم يمكن الغسل مسح وفيه نظر فقد مضى الى ان
المناسب قوله والا مسح لا عطف المسح على الغسل نعم لو لم يقيد الغسل بالامكان توجه العطف بارادة مانعة الخلو بالنسبة الى مجموع
صورتي الامكان وعدمه مع ملاحظة ذيله المصرح بان المفروض في مجموع هذا الكلام التمكن من الغسل فيراد من المسح في كلامه مسح مواضع المسح
نعم ذيل كلامه مختص بموارد الغسل الترتيبي بين نزعها وغسل محلها وبين غمسها وتكرار الماء جرى على العادة لا لتعيين من الشرع هذا
وفي الذكرى لو عم النصوق بالجرح خرقة او قطنة او نحوهما وامكن النزع وايصال الماء حال الطهارة وجب كما في الجبيرة والا مسح عليه ولو استغنا
بالنزع غسل بعض الصحيح فالاقرب الوجوب لان الميسور لا يسقط بالمعسور هذا مع عدم الضرر بنزعه انتهى هذا لكن يستفاد من عدم جزمهم

بوجوب المسح على الجرح المجرد مع الامكان على الوجوب هنا بطريق اولى كما سيجيء ثم الظاهر وجوب استيعاب الجبيرة بالمسح لانه الظاهر من الاخبار ومن احتمال الاكتفاء بالمسح على الراس والقدمين لا وجه له ثم ان هذا كله اذا كانت الجبيرة طاهرة سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا وتعذر ازالة نجاسته ووضع الجبيرة عليها اما اذا كانت نجسة وامكن تطهيرها طهرها ومسح عليها الا ان امكن وضع جبيرة عليها فقط جماعة كالعلامة قده والشهيد وجوب وضع خرقة طاهرة عليها بل عن المدارك انه الاظهر وفيه ويشكل بانه ان كان لوجوب ايصال الماء الى محل الوضوء وما قام مقامه كان اللازم التزام وجوب الصاق الجبيرة على الجرح المجرد مع انهم لا يقولون به بل يكتفون بغسل ما حوله بل لا يوجب بعضهم مسح البشرة مع الامكان ولو اعتنى هنا باطلاق النص بغسل ما حوله لم يجز فيما لو تعذر المسح عليه لنجاسته او لعذر اخر حيث لم يلتزموا بوجوب وضع الجبيرة مع ان قيام الخرقة الموضوعة هنا مقام البشرة ممنوع وقد حكم بعض من حكم هنا بوجوب وضع الطاهر هنا على الجبيرة النجسة كالعلامة قده في التذكرة بانه لو كان موضع من البشرة نجسا وجب التيمم فلم يحكم بوجوب وضع شيء طاهر وليس ذلك الا لعدم الدليل على قيام ما يوضع مقام البشرة وان كان هو ما دل على وجوب المسح على الجبيرة المتوقف هنا على وضع الطاهر لانه يصير جزءا من الجبيرة قابلا للمسح ففيه ان الظاهر من الاخبار مسح الموجود من الجبيرة غاية الامر وجوب تطهيرها من باب المقدمة ان كانت قابلة للتطهير اما وضع شيء عليها فلا يبعد تطهيرها خصوصا اذا لم يصدق على الموضوع اسم الجبيرة بان وضع خرقة دفعة بعد المسح عليه ولذلك كله احتمل في الذكرى الاكتفاء بغسل ما حوله ولا يخلو عن قوة بل عن المدارك ان الاحوط الجمع بين وضع الطاهر وغسل ما حوله بل المسح على الجبيرة النجسة لحكاية القول بنفيه عن بعض لاطلاق اخبار الجبيرة ثم انه يلحق بالجبيرة غيرها مما يلصق بالبشرة لحاجة ونفوذ النص على الطلاء والخرقة والمرارة ولو الصق الحاجب عبثا او النصوبه اتفاقا وتعذر نزعه فصرح في الذكرى بالحاقه بالجبيرة وهو حسن بناء على ان حكم الجبيرة المنقلب عنها مطابق للقاعدة المستفادة من مثل قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور وخصوص رواية عبد الاعلى مولى آل سام قال عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه فان الحكم احالة استفادة على المرارة من مجرد نفي وجوب المسح على البشرة المستفادة من الاية ظاهرة في ان الواجب هو الامضاء في الترك على ما تعذر من مباشرة الماسح للممسوح دون سقوط الاصل الواجب من الغسل او المسح هذا ولكن الانصاف عدم ثبوت القاعدة المذكورة في مثل المقام اولا ثم عدم جواز العمل بها في خصوص المقام على تقدير ثبوتها في امثاله اما الاول فلان قاعدة الميسور انما يجري في الاجزاء الخارجية دون القيود التي هي الاجزاء الذهنية ولو فرض جريانها في القيود اختصت بالقيود المنتزعة من الامور الخارجية كما اذا تعذرت الصلوة مع طهارة الثوب لتعذر غسله اما مثل المباشرة فلا يعد من القيود بل هي مقومة لمفهوم غسل الاعضاء المامور به في الوضوء فان غسل الوجه لا ينقسم الى ما كان مع المباشرة وبدونها نعم قد يطلق مسامحة على غسل القدر المشترك بين العضو وما عليه من الحائل لعدم التنبيه عليه في الشك في الحاجب لكن هذا المقدار لا يجعل المسح على الحائل قدرا ميسورا من المسح الواجب في الوضوء فلا بد من حمل رواية عبد الاعلى على ان الراوي كان عالما بورود الامر بالمسح على المرارة والمسح على العضو وكان سؤاله عن وجوب رفع المرارة ثم وضعها بعد تعسره او سقوط ذلك اما الثاني فلان اللازم من اجراء القاعدة في هذا المقام وجوب غسل الجبيرة وقد عرفت ان المشهور بل اللازم منه ارتفاع التيمم بالنسبة الى المتضرر بالغسل لبرد او مرض ونحوهما الا ان كل مريض متمكن مباشرة او تولية من مسح ما عليه من اللباس الساتر لبدنه بل من مسح بدنه بيد مبلولة وايضا اتفقوا على ان من تعذر عليه الماء لبعض الاعضاء رجع الى التيمم ولا يشرع له الوضوء الناقص والحق به جماعة كما عرفت ما اذا تضرر بمسح الجبيرة وما اذا كان بعض مواضع الطهارة نجسا الى غير ذلك مما ينافي الرجوع الى القاعدة المذكورة وبالجملة فالبناء على مراعاة ما تضمنه ظاهر رواية عبد الاعلى من ان تعسر القيد لا يوجب سقوط المقيد خصوصا في مثل قيد المباشرة التي هي في الحقيقة من قبيل المقوم للفعل المامور به لا المقسم له يلزم منه الفساد وارتكاب التخصيص فيها كما ترى مع ان سياق قوله ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله يابى عن التخصيص لان ظاهره بيان عدم الحاجة الى السؤال مع ان العام المخصص بتخصيصات كثيرة جدا يحتاج العمل به الى الفحص التام بجميع انواعه ومنها السؤال عن الامام ع وبالجملة فمثل هذا الكلام من الامام ع انما يحسن في مقام لا يحتاج الى الفحص الا بالنسبة الى المخصصات الشايعة الحاضرة في الاذهان اكثر المكلفين هنا مع كون الرواية ضعيفة السند ورواية الميسور وما لا يدرك كله وما استطعتم قاصرة الدلالة بالنسبة الى المقام لو اغمض عن اسنادها والحاصل ان المسح على الجبيرة لا يوافق القاعدة خصوصا مع التمكن من مسح البشرة بل لو ثبت غسل الجبيرة كان مسح البشرة اقرب منه كيف ولم يثبت فالحاق ما عدا مورد النص بالجبيرة يحتاج الى تنقيح المناط واعلم انه ينبغي بالنسبة الى كل ملصق لعذر اما الملصق لا له اتفاقا او اختيارا فمقتضى القاعدة غسله لتعذر مسح البشرة ثم مع انه احوط بناء على ما قدمنا من عدم اعتبار خصوص قصد المسح والغسل في بل الجبيرة هذا كله بعد تقديم الوضوء الناقص على التيمم كما سيجيء ثم ان المصنف قده لم يتعرض لحكم الجرح المكشوف ونحوه فالمعروف الاكتفاء بغسل ما حوله مع تعذر

المسح عليه لحسنة الحلبي سألته عن الجرح كيف اصنع به في غسله قال اغسل ما حوله ونحوها رواية عبد الله بن سنان عن الجرح كيف يصنع صاحبه قال يغسل ما حوله ومقتضى اطلاقهما والسكوت عن وجوب مسح البشرة بناء على منع انصرافهما الى الغالب من تضررها بالمسح عدم الفرق بين التمكن من المسح عليه وعدمه كما هو ظاهر جماعة وعن جماعة منهم الفاضلان قدس الله تعالى اسرارهم وجوب المسح قال في محكي النهاية لانه احد الواجبين ولتضمن الغسل اياه ويؤيد حكمهم ترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين لو اوجبت التقية الى احدهما وفيه تامل لان كونه احد الواجبين لا يقتضي قيامه مقام الاخر واما تضمن الغسل اياه فهو ممنوع نعم بينهما قدر مشترك يتضمنه كل منهما وبالجملة فقاعدة الميسور غير جارية هنا حتى لو اجريناه في القيود بل هو نظير المباشرة التي عرفت حالها ولذا لم يحكم الاكثر بكفاية مسح اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسلها بل حكموا بالعدول الى التيمم ولم يعرضوا على الشيخ قده في تقديم التمسح بالثلج على التيمم وان تبعه في المنتهى ودعوى الفرق بين تعذر الغسل لفقد الماء وتعذره لغيره من الاعذار فيجزيه المسح في الثاني دون الاول لصدق عدم وجدان الماء فيه مدفوعة بما سيتضح من ان المناط في التيمم في الاية كما يظهر من ذيلها هو الحرج في استعمال الماء على وجه الغسل لا خصوص الفقد نعم استحباب المسح على الجبيرة ربما يلحق بالفحوى على المسح على البشرة لكن بعد الاحاطة بتقديم الجبيرة على البشرة في المسح الاتفاق على المسح على الجبيرة والخلاف في البشرة هنا لا يبقى الفحوى ولاجل ما ذكرنا استشكل في المسألة جماعة من متاخري المتاخرين بل عن المدارك انه ينبغي القطع بالاكتفاء بغسل ما حوله بل عن جامع المقاصد نسبة ذلك الى نص الاصحاب وورود الاخبار لكن يحتمل بقرينة النسبة الى الاخبار ان يكون ذلك بالنسبة الى عدم وجوب التيمم لا عدم وجوب الزائد على غسل ما حوله هذا والاحوط ما ذكره الجماعة وعليه فلو تعذر المسح على البشرة لتضرره ففي وجوب وضع الجبيرة قولان اقواهما العدم خصوصا ان اريد الوضع قبل غسل ما حوله المستلزم لستر بعض الصحيح لاطلاق الروايتين السابقتين وكون وجوب المسح على الجبيرة في ادلتها حتى مثل قوله عليه السلام ان كان يخوف على نفسه فليمسح على جبائره مفروضا في ذي الجبيرة وان كان السؤال فيه عن مطلق الكسر الشامل للمجرد عن الجبيرة فيتوهم ظهوره في الوجوب المطلق فيجب تحصيل الجبيرة فاسد جدا كما لا يخفى نعم حكي في الرياض دعوى عدم الخلاف في وجوب وضع الجبيرة ما لم يستر شيئا من الصحيح ولو كان تعذر المسح بسبب النجاسة ففي الحاقها بالجبيرة النجسة في وجوب وضع طاهر عليها ثم المسح عليه او بالبشرة الصحيحة النجسة التي حكم فيها في المبسوط والمعتبر والتذكرة بانتقاله الى التيمم او بالبشرة المجروحة التي لا يمكن مسحها بناء على انصرافه فيها او المسح على الموضع النجس كما عن بعض في مسألة الجبيرة وجوه اقواها الثالث ولنذكر عبارة الذكرى في حكم الجرح المجرد باقسامه قال قده لو امكن المسح على محل الجرح المجرد بغير خوف تلف ولا زيادة فيه ففي وجوب المسح عليه احتمال ما اليه في المعتبر وتبعه في التذكرة تحصيلا لشبه الغسل عند تعذر حقيقته وكانه يحمل الرواية بغسل ما حوله على ما اذا خاف الضرر بمسحه مع انه ليس فيها نفي لمسحه فيجوز استفادته من دليل اخر فان قلنا به وتعذر ففي وجوب وضع لصوق والمسح عليه احتمال ايضا لان المسح بدل عن الغسل فيتسبب اليه بقدر الامكان وان قلنا بعدم المسح على الجرح المجرد مع امكانه امكن وجوب هذا اللصاق على الجبيرة وما عليه لصوق ابتداء والرواية دالة على عدم الوجوب اما الجواز فان لم يستلزم ستر شيء من الصحيح فلا اشكال فيه واذا استلزم امكن المنع لانه ترك للغسل الواجب والجواز عملا بتكميل الطهارة بالمسح انتهى كلامه رفع مقامه فبقي في المقام اشكال تفطن له جماعة منهم المحقق الثاني قده وهو ان الاخبار بل فتوى الاصحاب وقع في المجروح والمقروح والكسير بالتيمم على ما ينافي ما ذكر هنا من النص والفتوى فلا بد من ذكر الاخبار والفتاوى في التيمم ثم بيان مقتضى القاعدة عند دوران الامر بين الوضوء الناقص والتيمم حتى يرجع اليه عند التوقف في الاخبار ثم بيان ما يصلح محملا لتلك الاخبار اما الاخبار فمنها صحيحة محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح والجراحة يجنب قال لا باس بان لا يغتسل ويتيمم ومنها رواية جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان النبي صلى الله عليه وآله ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فكز فمات فقال قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال والظاهر ان المراد ان الواجب عليه كان هو التيمم دون الغسل لا المسح على الجبيرة دون غسل البشرة بقرينة ما سيأتي ومنها صحيحة البزنطي عن ابي الحسن الرضا عليه السلام في رجل تصيبه الجنابة وبه قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد فقال لا يغتسل يتيمم ومثلها رواية داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام ومنها موثقة محمد بن مسلم عن احدهما في الرجل يكون به القروح في جسده فتصيبه الجنابة قال يتيمم ومنها مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام المبطون والكسير يؤممان ولا يغتسلان ومنها حسنة ابن ابي عمير عن محمد بن مسكين وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال قيل يا رسول الله ص ان فلانا اصابته جنابة وهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه قتلهم الله الا سألوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال قال الكليني وروي ذلك في الكسير والمبطون يتيمم ولا يغتسل هذا ما وصل الينا من الاخبار واما الفتاوى المخالفة بظاهرها لما ذكرنا هنا فهي في موردين احدهما الكسير والجريح والقريح التي عليها جبيرة او خرقة فان ظاهرهم الاتفاق في باب الوضوء على وجوب المسح عليها واطلقوا في باب التيمم ان الكسير والمجروح والمقروح بل كل من لم يتمكن من غسل بعض اعضائه

الطهارة تيمم ولا يكفي بغسل الصحيح لكن هذا التنافي يرتفع بادنى تتبع في كلماتهم فانه يحصل القطع ان مرادهم في باب التيمم ما عدا الجبائر
والخرق المشدودة على الجرح الثاني الكسر والجرح والقرح المجرد وعدة الاضطراب هنا ولنذكر عباراتهم فنقول قال في المبسوط في باب
التيمم ومن كان بعض جسده او بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه والباقي عليه جراح او عليه ضرر في ايصال الماء اليه جاز له التيمم ولا
يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة فان غسلها وتيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا ام عليلا واذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسة
ولا يقدر على غسلها لالم فيه او قرح او جرح تيمم وصلى ولا اعادة عليه انتهى وذكر بعينه في الخلاف واستدل عليه باية نفي الحرج وما
تقدم من الاخبار واشار الى رواية محمد بن مسكين وداود بن سرحان المتقدمتين وقال في المعتبر انه لو تضرر بعض اعضائه بالماء تيمم
ولم يغسل الصحيح وقال في المبسوط ولو غسلها وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر على طهارته تيمم وصلى ولا يعيد
انتهى ولا ريب ان هذا الكلام شامل للفرد الا جل الجرح والقرح المجردين المتقدم مسحهما بقرينة حكاية قول المبسوط وقال في التذكرة لو
تضرر بعض اعضائه بالماء تيمم ولم يغسل الصحيح قال في الخلاف والمبسوط لو غسل الصحيح وتيمم كان احوط وكذا لو كان بعض اعضائه نجسا ولا يقدر
على طهارته بالماء تيمم وصلى انتهى وهو في الصراحة في الجرح والقرح المجردين كعبارة المعتبر وفي المنتهى الجريح لو امكنه غسل بعض جسده
او بعض اعضائه في الوضوء جاز له التيمم قال في الخلاف ولا يجب عليه غسل الاعضاء الصحيحة اصلا ولو غسلها ثم تيمم كان احوط وقال بعد ذلك
لو كان الجرح مما يمكن ان يشده وغسل باقي العضو ومسح باقي الخرقة التي عليه وجب ولا تيمم وان لم يتمكن من ذلك تيمم انتهى وقال في البيان الجريح
ان امكنه غسل ما عدا الجرح وجب وان امكن اللصوق على الجرح فعل ومسح عليه ولو استوعب العذر عضوا تيمم واحتاط الشيخ بغسل
الصحيح والتيمم الكامل انتهى وقال في الدروس ولو تضرر بالماء في بعض الاعضاء تيمم وفي المبسوط يغسل الصحيح ويتيمم انتهى وقال في الجعفرية
ونحوها استعماله ولو في بعض الاعضاء كفقده انتهى ونحوه كلامه في جامع المقاصد فصرح بالتيمم ثم حكى احتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء
والتيمم ونفى الريب عن ضعفه وهذه الكلمات كما ترى كلها صريحة بقرينة حكاية قول المبسوط في القروح والجروح المجردة نعم عبارة البيان
مختصة بالجرح المستوعب للعضو وقد ذكر هؤلاء الاساطين في النهاية والمعتبر والتذكرة وكتب الشهيد وما تقدم من جامع المقاصد ما
ينافي بظاهره لذلك فقال في النهاية بعد الحكم بوجوب مسح الجبيرة والخرقة المشدودة وان كان جراحا غسل ما حولها وليس عليه شيء وفي
المعتبر والتذكرة لو كان به جرح ولا جبيرة غسل جسده وترك الجرح ثم ذكر قول الشافعي في قول احمد بالمسح على الجرح واستجوداه غاية الامر
فتوى اكثرهم بوجوب مسحه ان امكن بدونه ووضع لصوق او معه واول من تنبه لهذا المحقق الثاني قال في جامع المقاصد بعدما حكيناه عنه
في شرح قول العلامة فقد وتيمم من لا يتمكن من غسل بعض اعضائه ولا مسحه قال واعلم ان هذا لا يتمشى على ظاهره لان الجرح الذي
لا لصوق عليه والكسر الذي عليه جبيرة اذا تضرر بالماء يكفي غسل ما حوله كما نصوا عليه وورد به الاخبار فكيف يجوز العدول الى التيمم
انتهى وفي المدارك في باب الجبيرة واعلم ان في كلام الاصحاب هنا اجمالا فانهم صرحوا هنا بالحاق القرح والجرح بالجبيرة سواء كان عليها خرقة
ام لا وفي التيمم جعلوا من اسباب الخوف من استعمال الماء بسبب القرح والجرح والشين ولم يشترط اكثرهم في ذلك تعذر وضع شيء عليها
والمسح عليه انتهى وقد تفطن لهذا التنافي جماعة ممن تاخر عنهم ثم انهم تصدوا للجمع بين كلماتهم في المقامين بوجوه منها ما ذكره في جامع
المقاصد عقيب الكلام المتقدم عنه فقال ويمكن الجمع بان ما يسقط غسله ولا ينتقل معه الى التيمم ما كان الجرح ونحوه في بعض العضو
فلو استوعب عضوا كاملا وجب الانتقال الى التيمم قال ويمكن الجمع بان ما ورد النص بغسل ما حوله مع تعذر غسله هو الجرح والقرح
والكسر فلا ينتقل منه الى التيمم بمجرد تعذر غسله وان كثر بخلاف غيره كما لو كان تعذر الغسل لمرض اخر فانه ينتقل الى التيمم هنا الآن
عبارات الاصحاب تابى عن ذلك لان المصنف قال في التذكرة الطهارة عندنا لا تتبعض فلو كان بعض بدنه صحيحا وبعضه جريحا تيمم وكفاه
عن غسل الصحيح وظاهر هذه العبارة الاطلاق فيكون الجمع الاول قريبا من الصواب لان اغتفار عضو كامل في الطهارة بعيد انتهى
اقول قد عرفت ان كلمات الاصحاب في باب التيمم بقرينة ذكرهم طرح الاحتياط الشيخ بالجمع بين الوضوء والتيمم مع اختصاص مورد كلام الشيخ
بالجرح والقرح صريحة في اختصاص التيمم عندهم بما عدا الجرح والقرح فلا يحتاج الى الاستشهاد بكلام التذكرة الذي لو اخذ باطلاقه
لزم منه فساد الجمع الاول الذي استصوبه واشير اليه في عبارة البيان المتقدمة لان عدم تبعض الطهارة شامل لما اذا كان الجرح على بعض عضو
منه بحيث يمكن غسل ما حوله ومسحه او مسح شيء موضوع عليه بل ملاحظة عبارة التذكرة الحاكية هنا الاستدلال الشافعي القائل بالجمع في
المسئلة بين الغسل والتيمم وفي فرع اخر ذكره بعد ذلك لبيان كيفية التبعيض على قول الشافعي يوجب القطع بان عنوان مسئلة تبعيض الطهارة
وعدمه في التذكرة يشمل الجرح الكائن على بعض عضو من اعضاء الوضوء وكذا ملاحظة كلامه في الجرح المجرد عن الجبيرة المتعذر غسله

غير ذلك

ومسحه واستدل له على كفاية غسل الثاني بان اعتلال بعض الاعضاء لا ينقص عن فقدانه فيحصل من جميع ما ذكرنا ان ما ذكره من التوجيهين
غير مستقيم في الجميع بعدما عرفت من صراحة كلماتهم في شمول مورد التيمم للجروح والقروح الغير المستوعبة وشمول مورد غسل الباقي للمستوعب
والانصاف انه لا يحضرني في الجمع بين هذه الكلمات وجه يطمئن به النفس وكذا بين تلك الاخبار المتقدمة وان ذكر جماعة من اصحابنا وجوها لذلك
بحمل اخبار التيمم على غير ذي الجبيرة وحمل تلك الاخبار على ذي الجبيرة او حمل اخبار التيمم على المستوعب وتلك الاخبار على غيره او حمل اخبار التيمم
على ما لا يمكن مسحه او مسح خرقة تشد عليه وحمل تلك الاخبار على ما يمكن او حمل اخبار التيمم على الغسل وتلك الاخبار على الوضوء او غسل ذي
الجبيرة والخرقة كما هو مورد صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج او حمل اخبار التيمم على صورة الضرر بغسل الصحيح وتلك الاخبار على غيرها او حمل اخبار
الطرفين على التخيير الا ان الكل بعيد وان كان ما قبل الاخير منها لا يخلو عن قرب بل ظهور بالنسبة الى اكثر الاخبار وكيف كان فلا بد من
ملاحظة ما يقتضيه الاصل فيما هو غير داخل تحت النصوص من الامراض المانعة عن غسل العضو واية التيمم او الوضوء الناقص مع مسح الموضع او
جبيرة موضوعة عليه او بدونه فنقول ذكر شارح الدروس قده ما حاصله ان الوضوء المامور به لما تعذر بعض افعاله سقط الامر به لانه
تكليف واحد بمجموع الافعال لا تكاليف متعددة والتكليف بالتيمم في الاية لا يشمل بظاهره هذه الصورة فيجب الرجوع الى الاصل وهو
في مثل المقام مما علم وجوب شيء مردد هو التخيير الا ان الاحوط هو الجمع وهو مبني على ان روايات الميسور وما لا يدرك كله واذا امرتكم بشيء
لا تنهض لضعف اسنادها بل قصور دلالتها لتاسيس قاعدة في التكاليف ويمكن دعوى انجبار ضعفها بتمسك العلماء بها قديما وحديثا
مع ما حررناه في مقام اخر من عدم قصور دلالتها فالانصاف ان الحكم بسقوط التكليف بالكل لتعذر بعض اجزائه باصالة البراءة في مقابل
هذه الاخبار في غاية الجرأة مضافا الى ما قيل او يقال من ان المقام مقام استصحاب الحال لثبوت التكليف قبل التعذر وهذا الاستصحاب
وان كان غير جار بمقتضى الدقة في تعيين موضوع المستصحب الا ان الظاهر من الاصحاب في بعض المقامات كفاية احراز الموضوع ولو بالمسامحة
العرفية كما يستصحب كرية الماء الذي اخذ منه بعد العلم بكريته فيقال هذا الماء كان كرا ويشك في ارتفاع كريته مع ان هذا الماء الموجود
لم يعلم بكريته فمراده من الماء في القضيتين هو القدر المشترك بين ما قبل الاخذ وما بعده وكذا يقال فيما نحن فيه ان الوضوء كان واجبا قبل
هذا العذر والاصل بقائه بعده فمراده بالوضوء في القضيتين القدر المشترك بين ما قبل التعذر وما بعده او يراد من الوجوب في قضيتنا
مطلق الثبوت المشترك بين النفسي والغيري فلا ينافي كون المتيقن سابقا هو الغيري والمشكوك فيه لاحقا هو النفسي ولذا اطلق عليه
عدم السقوط في قوله الميسور لا يسقط مع ان الوجوب الغيري السابق ساقط قطعا والنفسي اللاحق لم يكن له ثبوت حتى يتصور فيه سقوط
واما ما ذكره من عدم شمول اية التيمم لما نحن فيه فهو حق بملاحظة قوله تعالى ولم يجد واما فتيمموا الا ان قوله تعالى في اخر الاية ما يريد الله ليجعل
عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ظاهر في ان مناط شرعية التيمم هو ثبوت الحرج والضيق في اتيان افعال الوضوء المتقدمة سابقا سواء كان لفقد
الماء او التضرر في تحصيله او باستعماله في جميع الاعضاء او بعضها على الوجه المعتبر من الغسل والمسح او مطلقا فيحصل الاية الشريفة بملاحظة
صدرها وذيلها انه كل ما كان في الاتيان بالافعال المعهودة للوضوء حرج على المكلف وجب عليه التيمم كما ان محصل ادلة الميسور وما لا يدرك
انه اذا تعذر الاتيان بجميع افعال الوضوء وجب الاتيان ببعضها المتمكن وحيث علم بالاجماع عدم اجتماع الطهارتين على مكلف واحد خلافا
لما تقدم عن الشافعي تعارضت الادلة من الطرفين بالعموم من وجه فيرجع في مادة الاجتماع الى الاحتياط بالجمع بين الامرين لاستصحاب بقاء
المنع من الدخول في الصلوة وعدم الاباحة هذا ولكن مقتضى النظر الدقيق حكومة روايات الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما استطعتم
على ادلة التيمم لان مفاده ان ثبوت البعض الميسور على المكلف في زمان تيسر الكل ليس مقيدا او منوطا بعدم تعسر شيء من الاجزاء حتى يسقط
بتعسره بل هو ثابت على كل حال وكذا قوله عليه السلام فاتوا منه ما استطعتم الظاهر في اكتفاء الشارع بالمستطاع في امتثال الاوامر فيكشف
عن ان الامر بكل مركب امر بالقدر المتمكن منه ركنا كان او بعضا وح فالامر في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق غير مقيد بالتمكن من مسح الراس والرجل وكذا العكس فالامر بكل من الاجزاء مشروط بالتمكن من نفسه غير مشروط بالتمكن من جزء
اخر فالمتمكن من الغسل العاجز عن المسح مثلا داخل تحت الامر المنجز بغسل الوجه والايدي لانه متمكن منه وان لم يجب عليه المسح لعدم التمكن
فكون الاية الشريفة بملاحظة رواية الميسور لا يسقط بالمعسور متكفلة الحكم الوضوءات الناقصة وكفايتها عند ارادة القيام الى
الصلوة فقوله ولم يجدوا ماء الى اخر الاية ولو بملاحظة ذيلها بصير مختصا بمن كان الحرج في وضوئه ولو ناقصا بان لم يتمكن من الافعال راسا فيرجع
الى ما يكون الاية ظاهرة فيه قبل ملاحظة ذيلها وهو الفاقد للماء راسا من حيث انه ناظر الى المعلق وحاكم على ظهوره في ارتباطه بالامر
المتعلق بالاجزاء ولاجل ما ذكرنا ترى جماعة من الاصحاب كالشيخ في الخلاف والفاضلين في المعتبر والمنتهى وغيرهم يقتصرون في مثل مسئلة

المسح على الحائل مما تعذر فيه الاتيان ببعض واجبات الوضوء على اثبات سقوط ذلك الواجب بآية نفي الحرج لا يتعرضون لاثبات التكليف بالوضوء الناقص وليس ذلك الا لاجل التسالم على بقاء التكليف بالطهارة وعدم سقوطه بسقوط بعض واجباتها والا فلا بد لهم اولاً ان يثبتوا بقاء التكليف بالطهارة المائية وعدم انتقاله الى التيمم هذا ولكن الانصاف ان الموارد التي عمل فيها على طبق هذه القاعدة في النصوص والفتاوى بالنسبة الى الموارد التي ترك فيها العمل بهذه القاعدة في باب الطهارة في غاية القلة بل لو بني على اعمال القاعدة المذكورة بالنسبة الى القيود المتعذرة انحصر مورد التيمم بفاقد الماء راساً وخرج المرض من عداد الاسباب المسوغة للتيمم مع نص الكتاب والسنة القطعية على كونه من اسبابه انما من مريض الا ويمكن ان يمس بنفسه او بغيره بعض جسده او بعض الثوب الملاصق ببدنه الذي هو بمنزلة الجبيرة وهذا واضح لمن تتبع النصوص والفتاوى فالانصاف ان المسئلة في غاية الاشكال الا ان ترك العمل بتلك القاعدة في باب الطهارة في غير الموارد التي عمل فيها المعظم لعله لا يخرج عن قوة فيحكم فيها بالتيمم لكن الاحوط في غير موارد الاجماع او النص على الطهارة المائية الجمع بينها وبين الطهارة الترابية والله العالم ثم انك تعرف مما ذكرنا من حكم الجروح والقروح الكائنة في محل الغسل حكم الكائن منها في محل المسح فيمسح على الجبيرة مراعياً لكيفية المسح على البشرة وفي وجوب تكرار الماء حتى يمس البشرة وجه ستظهره في جامع المقاصد تمسكاً بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور فيجب ايصال الماء للبشرة وان لم يكن مسحاً كما يجب مسح محل الغسل المتعذر غسله وان لم يكن غسلاً ويؤيده حكمهم بترجيح غسل الرجلين على مسح الخفين لو اوجبت التقية الى احدهما فان المسئلتين ظاهراً من واد واحد وكذا كان الاقوى هنا ايضاً ما تقدم في وضوء التقية من انه اذا زال العذر المسوغ للوضوء الناقص اجزء ما فعل من الغايات المشروطة واستانف الوضوء لما لم يفعله من العبادات حتى ما نظهر لاجله وفاقاً للمبسوط وظاهر المعتبر والايضاح وشرح المفاتيح لاصالة بقاء الحدث وعدم اباحة الوضوء الناقص الا للغاية المأتي بها حال تعذر الوضوء التام فيبقى عموم الامر به عند ارادة القيام الى الصلوة وقوله لا صلوة الا بطهور على حاله خلافاً لما يحكى عن المختلف وكتب الشهيد وجامع المقاصد والمدارك فلم يوجبوا الاستيناف وفرعه في جامع المقاصد على مقدمات الاولى امتثال المأمور به يقتضي الاجزاء الثانية يجوز ان ينوي صاحب هذه الطهارة رفع الحدث فيحصل له لقوله لكل امرئ ما نوى الثالثة لا ينقض الوضوء الرافع للحدث الا الحدث وزوال السبب ليس من الاحداث اجماعاً فيجب استصحاب الحكم الى ان يحصل حدث اخر ثم فرع على هذه المقدمات الحكم بعدم لزوم الاعادة في وضوء التقية والجبيرة **اقول** ويرد على الاول ان الامر بالوضوء ليس الا لاجل احراز اباحة الصلوة عند الدخول فيها وليس المطلوب مجرد ايجاده في الخارج فاذا وقع الكلام في ان المباح بهذا الوضوء هي الصلوة المأتي بها حال العذر او مطلق الصلوة فلا ينفع امتثال الامر للاجزاء لان المأمور به حقيقة هو فعل الصلوة متطهراً والكون على الطهارة عند الدخول في الصلوة كما هو مقتضى لا صلوة الا بطهور والاتيان به فيما نحن فيه اول الكلام نعم انما يحسن هذا الكلام في مثل غسل الجمعة من المطلوبات النفسية اذا اتى به ناقصاً للعذر وعلى الثانية منع جواز نية رفع الحدث بل هو كالتيمم مما المقدمة الثالثة ودعوى ان المستفاد من قوله لا صلوة الا بطهور وقوله لا يمسه الا المطهرون خصوصاً مع تفسيره في الرواية بالمطهرين من الاحداث وقوله في الصحيح لا ينقض الوضوء الا حدث وقوله اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءاً حتى تستيقن انك احدثت ان الاصل في كل وضوء مبيح ان يكون رافعاً للحدث مدفوعة بمنع كون الطهارة في الاية والرواية بمعنى رفع الحدث بمعنى الحالة المانعة شأناً من الدخول فيما يشترط بالطهارة بل هي اعم من المبيح او الرافع للحدث بمعنى الحالة المانعة بالفعل ومرجعه ايضاً الى المبيح فلا يجوز ان ينوي به الا اباحة الصلوة المأتي بها حال العذر لانها المتيقنة من اثر هذا الوضوء واما قوله لا ينقض الوضوء الا حدث ففيه مضافاً الى انصرافه واطلاقه الى الوضوء التام ان المراد من الوضوء بقرينة نسبة النقض اليه هو الوضوء المؤثر في رفع الحدث لانه المستعد للبقاء ابداً اذا لم يرفعه رافع والكلام في كون الوضوء الناقص كذلك واطلاق النقض على بطلان التيمم بوجود الماء في بعض العبارات والروايات توسع لا يصار اليه عند الاطلاق ولما جعل اسناد النقض الى الوضوء المطلق قرينة على كون مطلق الوضوء قابلاً للنقض مستعداً للبقاء اثره ابداً ما لم يرفعه رافع فهو فاسد لان النظر في ظاهره العرفية كون خصوص الفعل مقيداً بالاطلاق متعلقة فيه ولو زال العذر في اثناء الصلوة اعاد الوضوء واستانف الصلوة ايضاً على تردد فيه ينشأ من دخوله فيها دخولاً مشروعاً فيمضي لاستصحاب الصحة وقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم ومن ان شرط الاجزاء الباقية الطهارة ولم تحرز لما تقدم من ان المتيقن تأثير الوضوء في الصلوة المأتي بها حال العذر ولا مجال لاستصحاب الاباحة لان اباحة الصلوة المأتي بها حال العذر المتيقن بها سابقاً متيقن الارتفاع واباحة ما عداها المشكوكة غير متيقنة في السابق والاصل عدمه واما استصحاب الصحة فغير جار في مثل المقام مما كان الشك فيه في تحقق جميع ما عدا الاجزاء السابقة من الشرائط والاجزاء وانما يجري في مورد الشك في انقطاع الصلوة وارتفاع الهيئة الاتصالية الملحوظة بين اجزائها كما نتكلم وتمام الكلام في محله واما الاية فلا تدل الا

بالطهارة

على ابقاء المبطل للعمل الغير الباطل في نفسه فاذا شك في صحة عمل في نفسه او بطلانه فلا يعلم ان دفع اليد عنه ابطال له فالاحرام لاصالة البرائة واما ارادة مطلق رفع اليد من الابطال حتى يكون تحريمه كاشفاً عن صحة العمل فهو خلاف الظاهر مضافاً الى ان اللازم من العمل بعموم الاية تخصيصه بالاكثر بل الباقي تحت العموم كالقطرة في جنب البحر الخارج عنه ومن هذا يظهر لك قوة القول باستيناف الصلوة بطهارة جديدة مع انه احوط في الجملة بل هو احوط من الاتمام والاعادة لانه مستلزم لفوات قصد الوجه الذي قال الاكثر بوجوبه وان لم نقل به قال في الذكرى تفريعاً على قول الشيخ بالاعادة لو توهم البرء فكشف فظهر عدمه امكن وجوب اعادة الوضوء لظهور ما يجب عليه ووجه العدم ظهور بطلان ظنه **اقول** لا مجال للشك في وجوب الاعادة مع فرض عدم تضرر البشرة بالغسل وان لم يستغن عن الجبيرة وظهور بطلان ظنه لا يوجب عجزه عن الوضوء الصحيح ولا مجال ايضاً للشك في عدمه مع فرض الضرر وقيل تفريعاً على القول بعدم وجوب الاعادة لو ظهر ستر البرء ولما يعلم به حين الوضوء اتجه الاعادة **اقول** قوله ولو ظهر فيه نظر لانه حين الوضوء متعبد بظنه بالضرر فالعذر الواقعي في حقه منع الشارع له عن الوضوء التام لا الضرر الواقعي حتى يكون ظنه طريقاً اليه فيدخل في مسئلة من ادى تكليفه بالطريق الظاهري فانكشف خلافه **المسئلة السادسة** لا يجوز ولا يجزي ان يتولى شيئاً من وضوئه غيره لان المخاطب به وظاهر الخطاب المباشرة وارادة الاعم منه ومن التسبيب مجاز لا يصار اليه الا مع القرينة بل هو ابعد من ارادة خصوص التسبيب في مثل قوله يا هامان ابن لي صرحاً نعم قد يدل الدليل الخارجي على ان غرض الامر وداعيه الى الامر تحصيل المخاطب الفعل ولو بالتسبيب بل قد يدل الدليل على كون الغرض حصول الفعل ولو من غير تحصيل فضلاً عن المباشرة كما في الواجبات التوصلية وبالجملة فظاهر الامر عدم حصول الامتثال بغير المباشرة بل عدم سقوطه الا ان يقوم الدليل على ارادة مطلق التحصيل فيحصل الامتثال بالتسبيب كما في امر الشارع ببناء المسجد او يدل دليل على كون الغرض مطلق الحصول فيسقط به ولو من دون تحصيل هذا واما ما يقبل الاستنابة من العبادات فليس فيها تعميم المأمور به لفعل المخاطب وفعل غيره وانما تنزل الغير منزلة المخاطب باداء وقبول الفعل للنيابة فان كان ادلته عامة كانت محكمة على جميع الاوامر ولو كانت من العبادات الا ان تقرب النائب من حيث انه نائب تقرب المنوب عنه كما حقق في استيجار العبادات وان كانت خاصة حكمت في موردها ولم يثبت فيه الدليل لم يحكم فيه بذلك التنزيل وكيف كان فصدور الفعل من الفاعل المخاطب كوقوعه على المفعول من مقومات المأمور به لا من الامور الخارجة عنه المعتبر فيه فكما ان ضرب عمرو ليس في شيء من المأمور به في قول الامر اضرب زيداً كذا ضرب ضارب اخر غير المخاطب ومن ذلك كله يظهر انه لا مجال لان يقال ان ظاهر الاوامر لا يقتضي سوى كونه مأموراً بالمباشرة واما الشرطية فلا دليل فيها عليه فيبقى عمومات الوكالة والنيابة محكمة مع صحة اثبات المشروعية بها فيكون الاصل جواز الوكالة والنيابة في جميع العبادات فانه اضعف من هذا القول تسليمه في التوصليات ومنعه في العبادات مستنداً الى الفرق الظهور في ارادة القيد الظاهر في المباشرة والخلط في هذا كله بين الشرط والمقوم وبين ما نحن فيه من التولية في الواجب وبين الوكالة والنيابة في الواجبات وبين العبادات والتوصليات مع اشتراك الكل في ارادة التعبد من الامر فيها وان سقط التعبد بغيره في التوصليات وبين سقوط الامر وحصول الامتثال يظهر بالتامل فيما ذكرناه ثم انه ربما يستدل على وجوب المباشرة بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احداً بناء على ظاهره المفسر به في بعض الاخبار من تحريم الاشراك في العبادة كقول ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه للوشاء لما اراد ان يصب عليه الماء للوضوء فنهاه عنه فقال له لم تنهاني ان اصب عليك الماء اتكره ان اوجر فقال تؤجر انت واوزر انا فقلت له وكيف ذلك فقال اما سمعت الله عز وجل يقول فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه احداً وها انا اتوضأ للصلوة وهي العبادة فاكره ان يشركني فيها احد وقوله صلوات الله عليه للمأمون لما صب الغلام على يده الماء للوضوء يا امير المؤمنين لا تشرك بعبادة ربك احداً وقريب منهما غيرهما مما استشهد فيه بالاية على النهي عن الاشراك ولكن الانصاف ضعف الاستدلال بها في المقام لان الاستدلال ان كان بظاهرها مع قطع النظر عما ورد في تفسيرها ففيه انها انما تدل على النهي عن الاشراك في العبادة بان يدخل غيره معه في الفعل بقصد العبادة والاجر من الله تعالى ليشتركا في عبادة الله عز وجل وهذا لا يكون الا اذا كان الفعل مستحباً في كل حق منهما وهذا ليس محرماً ولا مكروهاً واما محل الكلام وهو مجرد صدور الفعل منهما معاً وان لم يقصد شريكه العبادة بل اعانه لغرض اخر من طمع او خوف فلا يدخل تحت النهي عنه الا ان يرى ان الاشتراك مع الغير في بناء المسجد لاجرة جعلت له او لغرض اخر غير التقرب الى الله لا يعد من الاشراك في العبادة فتحصل ان محل الكلام ومدلول الاية متغايران وان كان الاستدلال بملاحظة ما ورد في تفسيرها ففيه اولاً ان الاخبار متعارضة في تفسيرها ففي رواية جراح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام انه الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب وجه الله وانما يطلب تزكية الناس يشتهي ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه احداً ولا ريب ان ارادة ما نحن فيه وارادة هذا المعنى لا يجتمعان في الاية من حيث

استعمال اللفظ فيهما لان مرجع الاشتراك فيما نحن فيه الى اشتراك الغير في العبادة ومرجعه في رواية جراح المدائني الى اشتراك الغير في العبودية
والجمع بينهما في استعمال واحد مما لا يجوز ولا جامع بينهما فلا بد من ترجيح احد التفسيرين والاقوى بظاهره النهي والعموم هو ما في رواية جراح ثانيا
ان الاخبار الواردة في تفسير الاية فيما نحن فيه اظهر في الكراهة اما الروايتان المذكورتان هنا فلان الظاهر المتعارف بين اهل الكبر
صب الخادم الماء على ايديهم فيباشرون بها غسل الوجه والايدي فيكفونهم مؤنة حمل الابريق والصب ولم يتعارف صب الخادم على الوجه او المرفق
واما قوله عليه السلم توجر انت واوزر فيحمل الوزر فيه على تبعة المكروه والاظهر قبول الاشتراك على وجه بطلب العبادة لا يجامع كون الرجل
ماجورا على الاشتراك في الوضوء لانه عمل باطل ولا على اعانة الاثم من حيث انها اعانة على المحرم والباطل هذا مع ان جعل العبادة في الاية
عبارة عن الصلوة كما في الرواية الاولى وغيرها مما ياتي يفيد حرمة الاستعانة في المقدمات مع انه لم يقل بها احد فهي قرينة اخرى على الكراهة
وفي رواية الصدوق وفي الفقيه وفي العلل كان امير المؤمنين عليه السلم اذا توضأ لم يدع احدا يصب عليه الماء فقيل له يا امير المؤمنين لم لا تدعهم
يصبون عليك الماء فقال لا احب ان اشرك في صلوتي احدا ان الله جل ذكره يقول ولا تشرك بعبادة ربه احدا وعنه عليه السلم قال قال رسول الله
صلى الله عليه واله خصلتان لا احب ان يشاركني فيهما احد وضوئي فانه من صلوتي وصدقتي فانها من يدي الى يد السائل فانها يقع في يد الرحمن
وهذه الروايات كلها كما ترى ظاهرة في ارادة الكراهة كما حكي فيما نحن فيه عن الاسكافي في ظاهر كلامه حيث قال يستحب للانسان ان لا يشرك في
وضوئه بان يوضئه غيره او يعينه عليه لكنه ضعيف جدا لما تقدم لا لظاهر الاية ويمكن ان يريد الاسكافي من التوضئة صب ماء الوضوء في اليد
والافظاهر التوضئة استقلال الغير لا اشتراكه ويريد من الاعانة غيرها من المقدمات القريبة ثم انك قد عرفت انه قد يقوم الدليل على ان الغرض
من الامر والداعي اليه هو تحصيل المخاطب للمامور به اعم من التسبيب فيه وهذا التعميم قد يكون على الاطلاق وقد يكون على الترتيب بان يكون
الغرض التحصيل مباشرة مع امكانها فاذا تعذرت فالتسبيب وقد يتوهم من ذلك ان استعمال الاوامر في الاعم من المباشرة مع ثبوت قيد المباشرة من الخارج
فيقتصر فيه على صورة التمكن ويحكم بانه يجوز التولية مع الاضطرار ويظهر اندفاعه مما ذكرنا فان المباشرة ليست من قبيل القيد بل هي مقوم
للمامور به الا ان يقال ان تقوم الفعل بالمحل الخاص كالغسل والمسح بالبشرة ليس بادون من تقومه بالفاعل لاشتراك الفاعل والمفعول في
تقوم الفعل فيقتضي تفريع سقوط مباشرة المسح للبشرة في رواية عبد الاعلى المتقدمة على نفي الحرج سقوط مباشرة المكلف عند عجزه وجواز
توليته للغير وقد يؤيد بما اشتهر رواية وعملا من رواية ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فانها تدل على نفي وجوب المباشرة لا اثبات وجوب التولية
ثم الاستدلال بالقاعدة المستنبطة من رواية عبد الاعلى حسن واليها اشار في المعتبر حيث استدل على وجوب التولية بانها توصل الى الطهارة
بالقدر الممكن لكن تقدم في مسئلة الجبيرة حسن هذا جدا لولا ان البناء على هذه القاعدة في القيود مع امكان الفرق بين المباشرة بالنسبة الى الفاعل
كما فيما نحن فيه وبينها بالنسبة الى المحل الوضوء الذي هو مورد رواية عبد الاعلى وان اشتركا في تقويم الفعل الشخصي الا ان الفاعل مقوم للمامور به و
المفعول قيد مقسم له ولذا يعقل ان يلتجئ الا يصم يوم الخميس على وجوب صوم غيره عند تعذره ولا يعقل دلالته على وجوب صوم غير المخاطب
اذا تعذر صومه وان كان مقتضى التامل ان هذا الفرق غير مجد اذ ليس معنى الغاء المباشرة فيما نحن فيه الا دعوى ان مقصود الامر مجرد تحصيل
المخاطب الفعل ولو بغيره وهذا ليس بابعد من الغاء المباشرة في المحل بارادة غسل ما عليه من الحائل اذا تعذرت وكيف كان فهذا كفانا مؤنة التكلم
في تمام القاعدة المستفادة من رواية عبد الاعلى وتمام الاجماع فيما نحن فيه على وجوب غسل التولية مضافا الى ما ورد من وجوب التولية في تيمم
المجدور والتوبيخ على تركهما غسلوه فمات وربما يستدل عليه بما دل على جواز التولية في الغسل مثل صحيحة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم
في حديث انه كان وجع شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد قال فدعوت الغلمان فقلت لهم احملوني فاغسلوني فحملوني ووضعوني
على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني وفيه ان القضية محكية في صحيحة محمد بن مسلم بما ظاهره مباشرة الاغتسال فانه روى عن ابي عبد الله عليه السلم
في حديث انه ذكر انه اضطر الى الغسل وهو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل وقال لا بد من الغسل الخ فيمكن حمل الرواية الاولى على اعانته
بالمقدمات هذا مع كون ما تضمنه الرواية مخالفة للقاعدة المقررة في التيمم بل الاصول المذهب من عروض الاحتلام للامام عليه السلم الا ان حملها
على تعمد الجنابة حين الوجع الشديد المسقط للمباشرة بعيد جدا ثم ان المحكم في صدق التشريك في التولية الممنوع عنها اختيارا المجوز ان
مع العجز هو العرف وقد يخفى التشريك صدقا وكذبا فقد يكون الغاسل حقيقة هو الصاب المصبوب عليه خارجا بالمرة وقد يكون بالعكس
وقد يشتركان في الفعل بمعنى اختصاص كل ببعض او بمعنى حصول كل بعض من المجموع وامثلته العرفية غير خفية لكن في مفتاح الكرامة ان
التولية التوضئة بصب الماء على اعضاء الوضوء وان تولى هو الدلك انتهى وفيه نظر ثم لا فرق في المتولي بين البالغ المسلم العاقل وغيره
لانه وان كان يسند اليه الغسل حقيقة الا انه بالنسبة الى الواجب على العاجز اعني تحصيل غسل اعضائه بغيره يكون بمنزلة الالة في انه

لا يلاحظ فيه لا تحقق هذا التحصيل الواجب وحصول الفعل منه في الخارج فلا يلاحظ كونه عاملا بل يلاحظ كونه قابلا للفعل ويتفرع
على ذلك انه لا يعتبر فيه قصد التقرب ولا النيابة وان المتولي للنية هو المامور بالتولية وانه لو شك في فعل المتولي لا يبني على صحته بمعنى
عدم الاعتناء بالمشكوك فيه بل مرجعه الى الشك العاجز في جزء من الواجب عليه هو تحصيل غسل هذا العضو وهذا الجزء من العضو
قبل الانتقال عن الوضوء فيجب تحصيله وفي المدارك ان النية تتعلق بالمباشر لانه الفاعل حقيقة ورد بان العاجز متمكن من النية فلا يجوز
تولية الغير فيها وفيه ان مبنى هذا القول على ان هذه العبادة لما تعذرت من المباشر وجب عليه تحصيلها بغيره فالمتولي حقيقة هو النائب عنه
في التعبد نظير النائب في ساير العبادات كالصلوة والحج والنية انما وجبت على المكلف لكونه فاعلا فاذا فرض عاجزا فلا معنى لنية الوضوء وهي
الافعال الصادرة عن المتولي فلا بد من النظر في ان ادلة التولية اقتضت الاستنابة في الوضوء او الاستعانة فيه والتسبيب وهي العبادة
في حقه والتحقيق ان دليل التولية ان كان ما ذكره في المعتبر واستفيد من رواية عبد الاعلى من وجوب التوصل الى الواجب بقدر الامكان فالوا
حقيقة يصدر من العاجز فيتولى هو النية ولا يحتاج الى نية من المتولي بل يجوز وان نواه جوازا معلوم وان كان الدليل هو الاجماع فالمكلف
مردد بين الاستنابة والاستعانة فلا بد من الجمع بين كل واحد من العاجز والمتولي فابرا للاتيان بالعبادة ناويا فتامل وعلى اي حال فالظاهر
وجوب المسح بيد العاجز لتمكنه من المسح بيده ولو بالاستعانة ولذا اتفقوا ظاهرا على ان المتولي للتيمم يمسح بيدي العاجز وجهه وكفيه بل استقرب
في الذكرى الضرب بيدي العليل ايضا اما الغسل فلا يجب كونه بيد العاجز والفرق بينه وبين المسح ان اليد في الغسل مجرد الة بخلافها في المسح
المسئلة السابعة لا يجوز للمحدث يعني غير المتوضي وضوء مبيحا مس كتابة القرآن على المشهور بل عن الخلاف وظاهر غيره الاجماع عليه لقوله
تعالى انه لقران كريم في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون بناء على رجوع الضمير الى القرآن وكون النفي يراد به النهي وارادة التطهير من
الحدث اما الكون حقيقة فيه واما للاجماع على عدم حرمته على غير المحدث ويؤيد الدلالة استشهاد الامام عليها بها في المقام ففي رواية ابراهيم
بن عبد الحميد المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون ومرسلة حريز
انه عليه السلم قال لولده اسمعيل يا بني اقرء المصحف فقال اني لست على وضوء فقال لا تمس الكتاب ومس الورق واقرء وموثقة ابي بصير او صحيحته
قال سئلت ابا عبد الله عليه السلم عمن قرء من المصحف وهو على غير وضوء قال لا باس ولا يمس الكتاب ويضعفها الاجماع مع ضعف في نفسه
لعدول الشيخ في المبسوط الى الخلاف ووافقه الحلي وابن البراج وجمع من المتاخرين على ما حكي عنهم والاية بعد تمامية الدلالة لاحتمال
رجوع الضمير الى الكتاب المكنون مع ان رجوعه الى القرآن لا يخلو عن نوع من الاستخدام لان الموجود في الكتاب المكنون غير النقوش الموجودة
في الدفاتر فان للقرآن الكريم وجودات مختلفة باعتبار وجوده العلمي واللفظي والكتبي فالاولى اسناد المس الى الموجود في الكتاب المكنون
والمراد بالمطهرون الملائكة المنزهون عن المعاصي او مطلق المعصومين فان الظاهر من المطهر من طهره غيره لا من تطهر بنفسه والمراد
بالمس العلم به وادراكه ويؤيد ذلك قوله تعالى بعد ذلك في وصف هذا القرآن تنزيل من رب العالمين فان المنزل ما في الكتاب المكنون او
الكلام الجاري على لسان النبي صلى الله عليه واله لا النقوش المصورة في الدفاتر واما رواية ابراهيم بن عبد الحميد فهي موهونة لدلالة الاية
على المدعى لا مؤيدة لان ظاهرها كون الاستشهاد بالاية لجميع الاحكام السابقة لا لخصوص الاولين فلا بد اما من حمل النهي على مطلق المرجوحية
خصوصا مع كون الجملة خبرية او على الايجاد عن عدم مس من المعصومين للقرآن الموجود في الكتاب المكنون فلا ينبغي مس وجوده الكتبي الحاكي
عن ذلك الموجود للجنب والمحدث وكذا مس خطه وتعليقه لهما وبالجملة فهذه الرواية موهونة بالاستشهاد بالاية والاية موهونة بالاستشهاد
بها للاحكام المذكورة في الرواية فلم يبق الا رواية حريز وابي بصير ولا باس بالعمل بهما مع انجبارهما بالشهرة المحققة مع ان سندهما لا يخلو عن اعتبار
لوجود حماد في المرسلة واشتراك ابي بصير بين الموثق والصحيح ثم ان المراد بكتابة القرآن كما عن جماعة منهم صدق صور الحروف وفي الواو ومنه
التشديد والمد وفي الاعراب وجهان اقول الاقوى الدخول لانها نقوش هيئات الالفاظ كما ان الحروف نقوش موادها وفي الروضة
خط المصحف كلماته وحروفه وما قام مقامها كالشدة والهمزة اقول ولا يصح دخول ما كتب فيه رسما وان لم يتلفظ به كالالف بعد واو الجمع
او لم يتلفظ به في الوصل الحروف المبدلة بغيرها في الادغام وغيره كالنون المقلوبة ميما ولو كتب هذا الميم ونون التنوين بالحمرة للدلالة على
الملفوظ ففي دخولهما وجهان من انهما نقش الملفوظ ومن كونهما علامة لا حاكية له ولذا لو كتب منفصلا بالكلمة خرجت عن صورة تلك الكلمة
وكان علما للحكي عن جماعة اختصاص المسح بالخط الحقيقي وهو حسن بالنسبة الى الشعر دون الترب والظفر فان فيهما تردد او ان كان مقتضى
الاصل الاباحة لا كما ظن من انه يجب منع الشك في صدق المس الاجناب من باب الشبهة فانه باطل جدا الا ان الحكم عند الشك في تحقق المفهوم
الحرمة وعليه ... (illegible) ... في كونه غناء ثم الدائر في المسموع على ما كان من القرآن حتى الكلمة الواحدة ...

الواحد المكتوب بعضه وربما يتوهم اختصاص الحرمة بمس الجزء في ضمن مجموع القران لانه الظاهر من الاية والروايات المتقدمة والحق خلافه ولا فرق
بين انواع الخطوط المصطلحة وغيرها كما اذا اصطلح جديدا على رسم الحروف بصور خاصة وجهان وكذا في المحكوك وجهان من صدق المس على الموضع
المحكوك ومن ان ظاهر مس الكتابة المنهي عنه كون الكتابة قابلا والمحكوك ليس كذلك ثم انه الحق بالقران لفظ الجلالة بل جميع اسمائه المختصة به وعلله
للفحوى ويرده ما جواز تلفظ الجنب والحائض بها مع حرمة تلفظها بالعزائم فلعل لالفاظ الكتاب العزيز مدخلا هذا ولكن الانصاف ان المستفاد من الاية
ان المناط كرامة القران وشرافته فالفحوى تامة ولو الحق به باقي الصفات المراد بها الذات المقدسة باعتبار بعض صفاته او افعاله تعالى وفي الحاق
اسماء الانبياء والائمة عليهم السلم به لذلك وجه اختاره في الموجز وشرحه وذكر ان الدراهم ان كان عليها القران لم يجز مسه وان كان اسم الجلالة
او النبي او احد الائمة عليهم السلم جاز لشفقة التحريز انتهى وسيجي تتمة ذلك في احكام الجنب انشاء الله تعالى ثم انه لا اشكال في كون التحريم مختصا بالبالغين
وهل يجب على الولي منع الصبي الاقوى نعم وفاقا للمعتبر والمنتهى والتذكرة والذكرى وشرح الموجز وغيرهم لان الظاهر من الاية الكريمة المسوقة لبيان
الاحترام خصوصا بملاحظة النهي فيه من الجملة الخبرية الموضوعة لان المس لا يقع في الخارج انه يجب ان لا يقع والفرق بينه وبين انشاء النهي ان فاعل
الفعل هو المنهي في الانشاء بخلاف الاخبار وح فطلب عدم المس وان كان من المكلفين الا ان المس المطلوب عدمه عام لغير البالغين فيدل على وجوب
منع كل من يريد ايجاده ودعوى ان المستثنى منه هو غير المطهر بمعنى عدم الملكة والصبي خصوصا غير المميز ليس من شانه التطهر لانه لا يتصف به مدفوعة
بان الملكة ملحوظة باعتبار النوع نعم يخرج من المستثنى البهائم لعدم قابليتها بالنوع للتطهر ولا يتصف بالحدث هذا مضافا الى ان قضية اسمعيل
المرسلة المتقدمة ظاهرة في كون اسمعيل يومئذ غير بالغ خلافا للروض وجماعة من المتاخرين للاصل وعدم الدليل لاختصاص ادلة التحريم
بالبالغين واستمرار السيرة على اعطاء المصاحف للصبيان في الكتاتيب ولا ينفك ذلك عن مسهم لها والسيرة الكاشفة ممنوعة والاصل مدفوع
بما عرفت ثم جواز مس الصغير بعد بوضوء مبني على شرعيته وضوئه وتاثيره في رفع الحدث وهو الاقوى **المسئلة الثامنة** من به السلس
وهو الداء الذي لا يستمسك معه البول وفي القاموس هو سلس البول لا يستمسكه وحكمه انه اذا كان له فترة تسع له الوضوء والصلوة
وجب انتظارها والا فمقتضى الجمع بين ادلة كون مطلق البول حدثا ناقضا للوضوء واعتبار الطهور في الصلوة وبطلانها بوقوع الفعل
الكثير فيها هو عدم تكليفه بالصلوة الا انه خلاف الاجماع فلا بد من رفع اليد عن بعض الادلة السابقة والاوفق بقاعدة ما غلب الله
عليه فالله اولى بالعذر العفو عما يتقاطر من البول بغير اختياره وهو الذي يحمل عليه عبارة المبسوط قال في اخر باب الاستحاضة المستحاضة لا
يجوز لها ان يجمع بين فرضين بوضوء واحد وامام من به سلس البول فيجوز له ان يصلي بوضوء واحد صلوات كثيرة لانه لا دليل على تجديد الوضوء عليه
وحمله على المستحاضة قياس لا نقول به وانما يجب عليه ان يشد راس الاحليل بقطن او يجعله في كيس او خرقة ويحتاط في ذلك انتهى وقال بعد ذلك
والجرح الذي لا يندمل ولا ينقطع دمه معفو عنه ولا يجب شده عند كل صلوة وحمله على الاستحاضة قياس وكذا القول في سلس البول على ما
بيناه انتهى والظاهر ان تشبيه السلس من حيث الحدث بالجرح من حيث الخبث والا فقد ذكر في السلس وجوب التحفظ عن النجاسة ويحتمل كلامه
احتمالين اخرين احدهما انه يجب عليه ان يتوضأ عند دخول كل وقت من الاوقات الثلثة فيصلي به ما شاء الى ان دخل وقت اخر الثاني ان مطلق البول في حقه
غير ناقض والحدث في حقه غير البول وما احتملناه اظهر لكن في غالب افراد السلس وهو الذي يبول قريبا من المتعارف ثم يقطر منه القطرات تدريجا
اما لو فرض ان جميع بوله يخرج متقاطرا على التدريج فيحمل على احد الاحتمالين الاخرين وكيف كان فيمكن الاستدلال له مضافا الى عموم ما غلب الله
بحسنة منصور بن حازم بابن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلم في الرجل يقطر منه وهو لا يقدر على حبسه قال فالله اولى بالعذر وليجعل خريطة
دل على ان ما لا يقدر على حبسه فهو معذور فيه فلا يوجب عليه ازالته لاجل الصلوة ولا تجديد طهارته وان كان بين صلوتين وقريب منها
صحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلم انه سئل عن تقطير البول قال يجعل خريطة اذا صلى ومكاتبة عبد الرحمن عن ابي الحسن عليه السلم في خصي
يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل قال يتوضأ ثم ينضح ثوبه بالنهار مرة هذا ولكن الانصاف عدم دلالة هذه الاخبار ولذا
لم يتمسك الشيخ بها عدا الاصل اما القاعدة فلانها مسوقة لبيان ان ما غلب الله عليه من العارض المخل بالتكليف لو فرض كونه لا من قبل الله
لم يكن معفوا فهو معفو عنه ولا يوجب شيئا على المكلف فمورده فيما نحن فيه هو ما يتقاطر في اثناء الصلوة مما يوجب بطلان الصلوة
من حيث الحدثية والخبثية لو لم يكن لا رض دون ما يتقاطر بين الصلوتين ومنه يظهر ان مورد السؤال في الرواية ومحل تحير الراوي هو ما يتقاطر
في اثناء الصلوة واما الرواية الثانية فمورد السؤال من حيث النجاسة واما الثالثة فيحتمل ان يراد منها التوضي لكل صلوة لا توضي واحد
لصلوات النهار فلم يبق الا الاصل وهو لا يعارض العمومات المتقدمة التي لاجلها قيل بل نسب الى المشهور انه يتوضأ لكل صلوة لعدم الدليل
على العفو عما يقع بين الصلوتين هذا ولكن مقتضى ما ذكرنا عدم العفو عن ذلك من حيث الخبث اذا امكن تطهير الحشفة وتغيير القطنة لكل

استقام

في السلس

الا اذا لم يقدر على حبسه

صلوة كما افتى به في المذكرة وغيرها مع ان الظاهر من الحسنة المتقدمة كفاية جعل الخريطة بل مقتضى العموم عدم العفو من حيث الحدث ايضا
عما يقع في الاثناء اذا امكن تجديد الطهارة والبناء على ما مضى من الصلوة اذا لم يستلزم فعلا كثيرا بان كانت الطهارة تيمما او وضوءا ان تماسيا
لا يحتاج الى فعل كثير واما اذا احتاج الى فعل كثير فيقع التعارض بين ادلة ابطال الفعل الكثير وادلة حدثية مطلق البول المتضمنة الى انه
لا صلوة الا بطهور واما قاعدة ما غلب الله فهي قابلة لان يثبت بها المعذورية في حدثية ما يقع في الصلوة وان يثبت بها تسويغ الفعل الكثير
فيها ودعوى استلزامه المحوصونة الصلوة منقوضة بالتزام ذلك في المبطون كما سيجي فلم يبق الا استصحاب عدم الحدث الناقض او اباحة
في الصلوة فهو المرجع لو نوقش فيها فلا اقل من اصالة البراءة من وجوب الوضوء في الاثناء ولا يعارض باستصحاب عدم انقطاع الصلوة بهذا الفعل
الكثير اعني الوضوء واصالة عدم ما نعيته فالامر دائر بين الشرطية والقاطعية لان الشك في القاطعية مسبب عن الشك في شرطية الوضوء فاذا لم
يعلم شرطيته الامر به كان فعلا اجنبيا قاطعا ودوران الامر بين الشرطية والقاطعية انما هو فيما كان كل من فعله وتركه محتمل الشرطية لا ان يكون
فعله محتمل الشرطية ويترتب على عدم شرطيته المستلزم لكونه فعلا كثيرا اجنبيا كونه قاطعا فافهم وبه يظهر ضعف ما في السرائر من الفصل
بين من يتوالى منه التقاطر من غير تراخ بين الاحوال فكالمشهور وبين من تراخى فيه زمان الحدث فليتوضأ للصلوة فاذا بدء وهو فيها خرج
توضأ وبنى على ما مضى نعم ربما يستانس له بما سيجي من الرواية في المبطون لكن المناط غير منقح وبما ذكرنا ظهر ان مذهب المشهور او فق بالاصول
بناء على ان مطلق استيفاء الطهارة في اثناء الصلوة فعل كثير مبطل لكن هنا قول رابع اجمع الاقوال من حيث الدليل اختاره في المنتهى وعن
جماعة من متاخري المتاخرين تبعا له وهو انه يجمع بين الظهرين بوضوء وبين العشائين بوضوء وللصبح وضوء لصحيحة حريز اذا كان الرجل يقطر
منه البول والدم اذا كان حين الصلوة اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم ادخل ذكره فيه ثم صلى يجمع بين صلوتين الظهر والعصر يؤخر
الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين ويفعل ذلك في الصبح فان الامر بالجمع بين الصلوتين
كالصريح في عدم تجديد الوضوء بل مقتضى عموم الكلام ما فيه ما يتقاطر من حيث الخبثية الا نفيا في العفو على ما يحدث في مقدار صلوتين من الزمان
لكن ظهورها في كفاية الوضوء لكل صلوتين من باب السكوت في مقام البيان فالجرية على رفع اليد بها عن عموم لا صلوة الا بطهور المنضم
الى عموم ادلة حدثية البول مشكل لكن ظاهرها وجوب المبادرة الى الصلوة الثانية بعد الفراغ عن الاولى فالعفو عن النجاسة الزائدة
بمقدار زمان الوضوء خصوصا اذا احتاج هو او مقدماته الى زمان طويل يحتاج الى دليل وقد ظهر مما ذكرنا حكم غير سلس البول ممن لا
يستمسك حدثه بمقدار الصلوة فانه ان لم يتمكن من اتيان بعض الصلوة متطهرا توضأ لكل صلوة لاصالة عدم الاجتزاء بما بوضوئه
وكذا لو تمكن لكن احتاج تجديد الوضوء الى فعل كثير مبطل او قلنا ان نفس الطهارة في اثناء الصلوة ماحية لصورة الصلوة كما تقدم لان تجديد
الوضوء في اثناء الصلوة قد عرفت انه لا دليل عليه في الاصل عدا ما مضى الى ما ذكرنا من الاستصحاب الوهم نعم لو لم يستلزم تجديد الطهارة
فعلا مبطلا فمقتضى القاعدة وجوب التطهر في اثناء الصلوة والبناء على ما مضى هذا من حيث الحدثية واما من حيث نجاسة ذلك الخارج فمقتضى
القاعدة وان كان وجوب ازالتها حتى في الاثناء اذا لم يستلزم فعلا مبطلا الا ان الحسنة المتقدمة دلت على ان النجاسة في السلس معفو عنها
من حيث انه مما غلب الله فيقتصر على جعل الخريطة للتحفظ عن سراية النجاسة فيتعدى الى غير البول الا ان يدعى ان المسلم ظهور الحسنة في العفو
عما يقطر في اثناء صلوة واحدة لا ازيد ولذا جزم في السرائر بوجوبها لكل صلوة وفي الذكرى الاحوط وجوب تغيير الكيس لكل صلوة كالمستحاضة
اذا امكن لوجوب تقليل النجاسة عند تعذر ازالتها وانكر وجوبه في المعتبر مقتصرا على موضع النص في المستحاضة انتهى ثم ان هذا كله مع
قطع النظر عن ورود النص في بعض الافراد على خلاف مقتضى الاصل والا فهو المتبع ولذا قيل بل نسب الى المشهور ان من به البطن وهو مرض
يوجب الاسهال اذا تجدد حدثه في الصلوة تطهر وبنى للروايات عن ابن مسلم ففي احديها المبطون يبني على صلوته وفي الصحيحة الاخرى صاحب
البطن الغالب يتوضأ ويبني على صلوته وفي ثالثة يتوضأ ثم يرجع فيتم ما بقي بناء على ان المراد بالتوضي اما خصوص التطهر من الحدث او
التطهر عنه وعن الخبث اما اذا اريد به الاستنجاء فقط فلا يدل على المدعى الا بناء على ان القول بوجوب الاستنجاء في الاثناء ملازم للقول
بوجوب التطهر من الحدث وان لم ينعكس كما في السلس خلافا للمحكي عن اكثر كتب العلامة فالحق المبطون في انه يتوضأ لكل صلوة بناء على انه لا فائدة
في التجديد لان هذا المنكر ان نقض الطهارة نقض الصلوة لما دل على اشتراط الصلوة باستمرار الطهارة وفيه ان اشتراط عدم تخلل الحدث
في اثناء الصلوة لا يدل الا على اشتراط الطهارة في الصلوة التي هي عبارة عن الافعال فيكفي فيه وقوع الافعال مع الطهارة ولا يقدح من
الجهة تخلل الحدث اذ الطهر لافعالها فقوله لا صلوة الا بطهور نظير قوله لا عمل الا بنية في اعتبار وجودها في اجزاء العمل لا في احوال الكون
فيه وان لم يشتغل بجزء منه نعم تخلل الحدث وكونه ناقضا للصلوة حكم اخر ثبت بالدليل لكن المفروض ان فقد هذا الشرط لا يقدح في الصلوة

اجماعا فاهمانه لا يوجب اهمال مقتضى قوله لا صلوة الا بطهور هذا مضافا الى ما تقدم من الاخبار نعم لو اغمض عنها الدعوى فصوص فى دلالتها كان
الاحسن الاستدلال على هذا المذهب باصالة البراءة عن وجوب تجديد الطهارة بعد تعارض قوله لا صلوة الا بطهور المنضم الى ادلة اطلاق
حدثية هذا الحدث مع ما دل على بطلان الصلوة بالفعل الكثير فيرجع الى اصالة البراءة من تجديد الوضوء لانه مشكوك الشرطية مضافا الى
ما تقدم من استصحاب الاباحة وصحة المضى فى الصلوة على تقدير الاغماض عما اوردنا عليه سابقا ثم ان فى وجوب ازالة الخبث عند تجديد الطهارة
لعموم ادلته او عدمه لمعارضتها بادلة ابطال الفعل الكثير فى اثناء الصلوة خرج ما اتفق على جوازه وهو التطهر من الحدث فيرجع الى اصالة عدم
الوجوب وجهين هذا كله فيمن تمكن من فعل بعض الصلوة بحيث لا يلزم عليه من تجديد الطهارة والبناء على ما مضى حرج شديد لتكرره فى الصلوة
اما لو كان الحدث كثير التكرر بحيث يتعذر او يتعسر التجديد والبناء رجع فيه الى مقتضى القاعدة وهو مذهب المشهور فى السلس والظاهر ان
اطلاق المبطون فى كلام المشهور ينصرف الى الاول وحكم الثانى عندهم حكم السلس كما انه ينبغى ان اطلاق السلس فى كلامهم ايضا ينصرف الى من
لا يتمكن من التجديد والبناء واما المتمكن منه فحكمه حكم المبطون لكن لا يخفى ان الحاق الفرد من المبطون بالسلس لا يخالف شيئا من الاصول بخلاف
الحاق الفرد من السلس بالمبطون فانه مخالف لاصالة البراءة فى المشكوك الشرطية مع عدم التمكن من الاحتياط لدوران التجديد بين كونه شرطا
او مبطلا الا بتكرار العبادة هذا مع الاغماض عن قاعدة ما غلب الله كما ذكرنا من دوران الامر بين ان يوجب المعذور به فى ترك الطهارة او فى اتيان
الفعل الكثير لاجل تحصيلها وقد يقوى ان ادلة ابطال الفعل الكثير لا تنصرف الى مثل المقام وفساده غير خفى فان نفس فعل الطهارة فى اثناء الصلوة
مبطل قطعا ولذا لو اشتغل احد فى اثناء الصلوة بالوضوء التجديدى بطلت قطعا وانما وقع الشك فيما نحن فيه من جهة مزاحمة هذا لشئ آخر وهو
فعل بعض افعال الصلوة مع الحدث فلا بد من ملاحظة ما هو الارجح فى نظر الشارع اما لكونه اهم واما لكونه ايسر على المكلف ومع الشك فى التعيين
فالمرجع هو الاصل واعلم انه ذكر فى السرائر ان مستدام الحدث يخفف الصلوة ولا يطيلها ويقتصر فيها على ادنى ما يجزى المصلى عند الضرورة
وقال انه يجزيه ان يقرء فى الاوليين بام الكتاب وحده وفى الاخيرتين بتسبيح فى كل واحدة او بع تسبيحات فان لم يتمكن من قراءة فاتحة الكتاب
سبح فى جميع الركعات فان لم يتمكن من التسبيحات الاربع لتوالى الحدث منه فليقتصر على ما دون التسبيح فى العدد ويجزيه منه تسبيحة واحدة
فى قيامه وتسبيحة فى ركوعه وتسبيحة فى سجوده وفى التشهد ذكر الشهادتين خاصة والصلوة على محمد وآله صلى الله عليه وآله وعليهم
السلام مما لا بد منه فى التشهدين ويصلى على احوط ما يقدر عليه فى بدار الحدث من جلوس او اضطجاع وان كان صلوته بالايماء احوط له فى
حفظ الحدث ومنعه من الخروج صلى موميا ويكون سجوده اخفض من ركوعه انتهى **اقول** ظاهر الاخبار فى السلس وبحوه ان له ان يصلى الصلوة
المتعارفة وان هذا المرض موجب للعفو عن الحدث لا للرخصة فى ترك اكثر الواجبات تحفظا عن هذا الحدث فتامل وسنن الوضوء امور منها

وضع الاناء على اليمين فى المشهور بل عن المعتبر والذكرى وغيرهما نسبته الى الاصحاب واستدل عليه فى الكتابين بما روى من انه صلى الله عليه وآله
كان يحب التيامن فى طهوره وشغله وشانه كله لكن فى صحيحة زرارة الحاكية لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله عن الباقر عليه السلام فدعى
بقعب فيه شئ من ماء فوضعه بين يديه المراد بالاناء فى معقد اتفاق المعتبر والذكرى هو ما يغترف منه دون ما يصب منه على اليد وربما احتمل
اطلاق رجحان وضعه على اليمين فى كلام بعضهم كما يشعر عن رجحان كون الاناء مما يغترف منه لانه المستفاد من الوضوءات البيانية وفيه
نظر لان الاغتراف من الاناء فى تلك الوضوءات بعد كون الحاضر اناء يغترف منه فلا يدل على استحباب الاغتراف وليس لاختصاص الاناء الذى
يغترف منه مدخل فى بيان الوضوء كما لا يخفى مع ان فى كثير من الوضوءات الحكية كما مر فى مسئلة التولية الوضوء بغير الاغتراف ومما ذكرنا يظهر انه
لو كان الماء فى حوض او نهر امكن استحباب جعله عن اليمين ومنها الاغتراف بها اى باليمين لما تقدم ولبعض الوضوءات البيانية ولقوله
فى حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله انه يلقى الماء بيمينه فلاجل ذلك ضحا الوضوء باليمين ومقتضى اطلاق الفتاوى و
النصوص عموم الحكم لغسل اليمنى فيغترف باليمنى ويصب على اليسرى مضافا الى صريح بعض الوضوءات الحاكية من اغترافه عليه السلام باليمنى
وصبه فى اليسرى ثم غسل اليمنى بها لكن فى غير واحد منها الاغتراف باليسرى لغسل اليمنى لكن هذا يحتمل كونه فعلا عاديا لاجل اتفاق الاول
مضافا الى عموم استحباب الوضوء والطهور باليمنى الا ان يستظهر منها استحباب الغسل باليمين اذا امكن بها وباليسار اذا لم يمكن فلا يشمل
اخذ الماء من الاناء بعد لزوم صبه على اليسار والغسل به ومنها التسمية اجماعا كما فى المنتهى والذكرى وفى المعتبر انه ان اقتصر على ذكر اسم الله
اتى بالمستحب واطلاق لقوله عليه السلام من ذكر اسم الله على وضوئه فكانما اغتسل وفى الذكرى لو اقتصر على بسم الله اجزأ لاطلاق قول النبى
صلى الله عليه وآله اذا سميت فى وضوئك طهر جسدك كله والتسمية ظاهرة فى قول بسم الله ولذا جعله اقل الافراد وقد روى ان امير المؤمنين عليه السلام
من غير عائبة بادة وضوئه لنا فيه ان امير المؤمنين عليه السلام هل بعيث على وضوئك قال لا قال سم على وضوئك فمن لم يومن الاعادة

وحمله الشيخ على ان المراد التسمية وهو بعيد ويحتمل ان يكون لما ترك التسمية انسا الشيطان بعض الواجبات فلما سمى اعاذه الله من شره
قال فى الذكرى وفيه دلالة على تاكد الاستحباب والكلام فى مرتبة الاعادة لفوات مستحب مؤكد وفى الذكرى لو نسيها تداركها فى الاثناء وكذا
لو تركها عمدا ويستحب الدعاء بعد التسمية وقراءة الحمد والقدر حكاه فى الذكرى عن المفيد ومنها غسل اليدين من الزندين قبل ادخالهما الاناء
الذى يغترف منه من حدث النوم والبول على المشهور للاطلاق والانصراف عليها فى الاخبار كصحيحة الحلبى كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها
فى الاناء قال واحدة من حدث النوم واثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة وفى رواية محمد بن حمران اغسل يدك من البول مرة ومن الغائط
مرتين ومن الجنابة ثلثا وارسل الصدوق وعن الصادق عليه السلام اغسل يدك من النوم وظاهر الصحيحة عدم استحباب الزائد فاطلاق المرتين فى
الثلثة فى اللمعة مع عدم المستند له منفى بما فى صحيحة حريز يغسل يده من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ولكن حملها على ارادة اجتماع الغائط
والبول كما هو الغالب وهو ان كان خلاف الظاهر الا ان حمل رواية ابن سنان على اقل المستحب ايضا بعيد لكن الصحيحة اقوى سندا مع انه يكفى الا
ان المقام مقام التسامح فالتعدد فى البول دون النوم قوى ويمكن الحاق النوم بالبول بملاحظة تعليل الغسل عقيب النوم بانه لا يدرى اين
باتت يده فان ظاهره كون الغسل لازالة النجاسة الوهمية الحاصلة من ملاقاة نجاسة البول او غيره وفى رواية عبد الكريم عتبة الهاشمى سئلت
ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمس يده اليمنى شئ ايغمسها فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه
ولم يبل ايدخل يده فى الاناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدرى اين باتت يده فليغسلها فان ظاهرها انه وان لم يبل الا ان احتمال ملاقاة البول
قائم وهذا يصلح حكمة لاستحباب التعدد ولا استحباب غسل اليدين وان كان صريح الصحيحة الاولى ورواية عبد الكريم وظاهر الباقى اختصاص الحكم
باليمنى خصوصا اذا قلنا باستحباب الاغتراف باليسرى لليمنى لكن الانصاف ان هذه الحكمة لا تصلح للانعكاس ولذا لم يعتبر فى الغسل شرائط
التطهير فاذا جاز التخفيف فى كيفية الغسل لاجل كون النجاسة وهمية جاز فى كميته فيقتصر على الواحد ولا تصلح للاطراد حتى ينفى الحكم بانتفائها
وان لم يكن علة له ولذا لم يفرق فى الاستحباب بين احتمال ملاقاة النجاسة وعدمه واما اختصاص الحكم بالقليل دون الكثير فليس لعدم جريان العلة بل
لاختصاص مورد الاخبار واما القليل الذى يصب منه فالاستحباب فيه قوى لاطلاق كثير من الاخبار ثم ان المشهور ان هذا الغسل من اجزاء الوضوء
ولذا جوزوا ايقاع النية عنده واستفادة ذلك من الاخبار لا يخلو عن اشكال ويترتب على ما ذكروه انه لا يسقط الا بالامتثال وقصد
التقرب فلا يحصل بفعل الغير ولا بدون القصد ولا بقصد الرياء ولا فى ضمن المحرم وجمع فى المنتهى بين حكمه فى مسئلة النية بجواز النية
عند غسل اليدين معللا بانهما من افعال الطهارة وبين قوله فى مسئلة غسل اليدين وهل هما من سنن الوضوء فيه احتمال من حيث
الامر به عند الوضوء ومن جهة ان الامر به لتوهم النجاسة لقوله عليه السلام فانه لا يدرى اين باتت يده انتهى ولو لم يرد الطهارة ففى استحباب
غسلها اشكال اقربه ذلك لعموم الامر بالغسل لرب النجس انتهى فان ظاهر العبارة الاولى الجزم بكونه من افعال الوضوء وظاهر الثانية
التردد فى ذلك وظاهر الثالثة ترجيح خلافه وان الغسل مستحب مستقل لاجل النجس وجمع فى الذكرى ايضا بين الجزم بجواز مقارنة النية بها
وبقوله فى افتقارهما الى النية وجهان من حيث انهما عبادة او لتوهم النجاسة انتهى وحكى فى الروض عن النهاية عدم اعتبار النية لانها لو
تحققت لم يحتج الى النية فالمتوهمة اولى وجزم باعتبارها لان الغسل عبادة باعتبار اشتمال الوضوء عليه ومنها المضمضة وهى ادارة الماء

فى الفم والاستنشاق وهو جذبه الى الانف واستحبابهما هو المعروف فى النص والفتوى وفى رواية ابى بصير هما من الوضوء لكن فى رواية زرارة
ليس المضمضة والاستنشاق فريضة ولا سنة ونحوها الكلام المحكى عن العمانى ويمكن حملها على ارادة السنة مقابل الفرض المستفاد من
الكتاب يعنى ليسا بواجبين فى كتاب الله ولا فى سنة النبى صلى الله عليه وآله ويمكن حملها على عدم كونهما من الاجزاء المستحبة للوضوء نظير
غسل اليدين بل هما نظير التسمية والسواك فتامل وليكن كل منهما ثلثا للمروى عن الامالى المفيد الثانى ولد شيخ الطايفة عن امير
المؤمنين عليه السلام فى عهده الى محمد بن ابى بكر حين ولاه مصر فيه وانظر الى الوضوء فانه من تمام الصلوة تمضمض ثلث مرات واستنشق ثلث
الى ان قال فانى رايت رسول الله صلى الله عليه وآله يفعل ذلك وفى مكاتبة على بن يقطين تمضمض ثلثا واستنشق ثلثا قال فى الذكرى و
كيفيته ان يبدأ بالمضمضة ثلثا بثلث اكف ومع الاعواز بكف واحد يدير الماء فى جميع فمه ثم يمجه ثم يستنشق **اقول** اما الترتيب كما صرح به
فى المبسوط والروض فيستفاد من المروى فى وضوء امير المؤمنين عليه السلام وفيه تمضمض فقال اللهم لقنى حجتك يوم القاك واطلق لسانى بذكرك
ثم استنشق فقال اللهم لا تحرم على ريح الجنة الى ان قال بعد الفراغ من توضأ مثل وضوئى وقال مثل قولى كان له كذا وكذا وعن النهاية جواز
تعقيب كل مضمضة باستنشاق واما كون كل منهما بثلث اكف فيمكن استفادته من ادلة اسباغ الوضوء والمروى فى رواية السكونى من وضوء
صلى الله عليه وآله ليبالغ احدكم فى المضمضة والاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة للشيطان وبوثيقة ما حكى من استحباب الوضوء بمد واما

الركن الثاني

كفاية الكف الواحد مع الاعواز لحصول المسمى ومنه يظهر استحباب الغسلتين كيفما اتفقا من دون الاعواز للاطلاقات السالمة عن تقييد بما ينافيها
فان استحباب المقيد لا ينافي استحباب المطلق ايضا مثل ما تقدم من النبوي وقوله عليه السلم في حديث الاربعمائة المضمضة والاستنشاق سنة و
طهور للفم والانف وح فيجوز الاقتصار على الكف الواحد كما عن ظاهر الاقتصاد والجامع لكن في المبسوط ولا يكونان اقل من ثلث ولا فرق
بين ان يكونا بغرفة او غرفتين ويستحب الدعاء عندهما يعني بعد المج والجذب بان يقول عند المضمضة اللهم لقني حجتك يوم القاك واطلق لساني
بذكرك وعند الاستنشاق اللهم لا تحرم علي ريح الجنة واجعلني ممن يشم ريحها وروحها وطيبها ويستحب الدعاء ايضا عند غسل الوجه بقوله
اللهم بيض وجهي يوم تسود فيه الوجوه ولا تسود وجهي يوم تبيض فيه الوجوه وعند غسل اليدين بقوله عند اليمنى اللهم اعطني كتابي بيميني والخلد
في الجنان بيساري وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل اليسرى اللهم لا تعطني كتابي بشمالي ولا من وراء ظهري ولا تجعلها مغلولة الى عنقي واعوذ بك
من مقطعات النيران وعند مسح الراس بقوله اللهم غشني برحمتك وبركاتك وعند مسح الرجلين بقوله اللهم ثبتني على الصراط يوم تزل فيه الاقدام و
اجعل سعيي فيما يرضيك عني وزاد في الفقيه يا ذا الجلال والاكرام وعند الفراغ بقوله الحمد لله رب العالمين وعن الفقيه زكوة الوضوء ان يقول
المتوضي اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك والجنة ولعله للنبوي يا علي اذا توضأت فقل بسم الله اللهم اني اسئلك
تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك فهذا زكوة الوضوء وعن البحار عن الفقه الرضوي ايما مؤمن قرء في وضوئه انا انزلناه في
ليلة القدر خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعن البحار ايضا عن كتاب اختيار السيد والبلد الامين من قرء بعد اسباغ الوضوء انا انزلناه في ليلة القدر و
قال اللهم اني اسئلك تمام الوضوء وتمام الصلوة وتمام رضوانك وتمام مغفرتك لم يمر بذنب اتى به الا محته وعن كتاب الاختيار عن الباقر ع
من قرء على اثر وضوئه اية الكرسي مرة اعطاه الله ثواب اربعين عاما ورفع له اربعين درجة وزوجه الله اربعين حوراء وعن تفسير الامام
العسكري عليه السلم المشتمل على ثواب الوضوء انه ان قال في اخر وضوئه او غسله من الجنابة سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك
واتوب اليك واشهد ان محمدا عبدك ورسولك واشهد ان عليا وليك وخليفتك بعد نبيك وان اولاده خلفائك واوصيائه تحاتت عنه
الذنوب كما يتحات ورق الاشجار وخلق الله بكل قطرة من قطرات وضوئه او غسله ملكا يسبح الله ويقدسه ويهلله ويكبره ويصلي على محمد وآله الطيبين
وثواب ذلك لهذا المتوضي ثم يامر الله بوضوئه وغسله فيختم عليه بخاتم من خزائن رب العزة ومنها ما ذكره الشيخ وابن زهرة والكيدري والحلي
والفاضلان عن الغنية والتذكرة الاجماع عليه من ان يبدء الرجل بظاهر ذراعيه في الغسلة الاولى وفي الثانية بباطنهما وان تفعل المرئة بالعكس
لقوله عليه السلم في رواية محمد بن اسمعيل بن بزيع فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدئن بباطن اذرعهن وفي الرجال بظاهر الذراع والمراد بالفرض
التقدير والتشريع لا الايجاب قال في الذكرى والرواية مطلقة في الغسلتين واكثر الاصحاب لم يفرقوا بين الاولى والثانية في الرجل والمرئة اقول
لعل الشيخ ومن تبعه لم يفهموا الاطلاق في الرواية بالنسبة الى الغسلة الثانية كما يقتضيه الانصاف وانما رجحوا العكس في الغسلة الثانية لان المقصود منها
الاسباغ والاحتياط في الاستيعاب وكمال الامرين انما يحصل اذا ابتدء فيها بغير ما ابتدء في الاولى ولذا ذكر الاسكافي في كيفية غسل اليدين انه لو
اخذ بظهر ذراعه غرفة وبطنها اخرى كان احوط انتهى فاذا استحب لاجل الاحتياط عند الاكتفاء بغسلة واحدة غرفة للظاهرة واخرى للباطن كان
مراعاة ذلك اولى عند تعدد الغسلة وبالجملة فالاسباغ الكامل لا يحصل الا بالصب من الطرفين نعم لو كانت الرواية شاملة باطلاقها للغسلة الثانية
اشبه ما ذكرناه بالاجتهاد في مقابل النص مع امكان ان يقال ح ان البدأة بطرف واحد في الغسلتين مستحب شرعي والاختلاف فيهما بقصد تكميل
الاسباغ ايضا مستحب اخر لكن الانصاف ظهور الرواية في الغسلة الواجبة ومنها ان يكون الوضوء بجميع غرفاته الواجبة والمستحبة وهي اربع عشرة
او خمس عشرة غرفة بمد بلا خلاف بل عن جماعة الاجماع عليه ويدل عليه الاخبار المستفيضة ففي النبوي الوضوء مد والغسل صاع وسياتي بعدي
اقوام يستقلون ذلك فاولئك على خلاف سنتي والثابت على سنتي معي في حظيرة القدس وفي رواية زرارة كان رسول الله صلى الله عليه وآله
يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال الخبر والمراد بالرطل فيها المدني وهو يزيد عن العراقي بنصفه فالمد رطلان
وربع بالعراقي وهو مائتان واثنان وتسعون درهما ونصفا ونسبه في الذكرى الى الاصحاب وهو مائة وثلثة وخمسون مثقالا وكسرا فكل غرفة عشرة
مثاقيل من الماء او ازيد بقليل نعم لو لم يلاحظ الغسلات المستحبة اشكل توجيه ذلك ولذا قال في الذكرى ان هذا القدر لا يكاد يبلغه الوضوء الا ان
يدخل فيه ماء الاستنجاء كما تضمنته رواية ابن بكير عن امير المؤمنين عليه السلم الحاكية لوضوءه ع حيث قال ان وضوء الصلوة ثم ذكر الاستنجاء ويؤيده
ما سيجيء في الاستعانة من صحيحة الحذاء لكن فيه انها انما توضأ للاستنجاء من البول وزيادة على ماء الوضوء لا يبلغ به المد ثم ظاهر التحديد بالمد
ان الزائد ليس مستحبا بل ربما يكون مكروها لما ذكر من ان لله جل ذكره ملكا يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه واما قوله صلى الله عليه وآله
في النبوي السابق وسياتي اقوام يستقلون ذلك فيحتمل وجوها ومنها مستحبات لم يذكرها المصنف قده منها السواك بكسر السين مصدر ساك

في استحباب الدعاء عند الوضوء

في سنن الوضوء

الشيء وساكه فيه بالعود اي دلكه ويطلق على نفس العود كالمسواك واستحبابه في الجملة مجمع عليه وفي الحدائق لا خلاف بين اصحابنا في استحبابه مطلقا
خصوصا للصلوة والوضوء والاخبار به مستفيضة منها قوله عليه السلم لكل شيء طهور وطهور الفم السواك وعن امير المؤمنين عليه السلم ان افواهكم
طرق القران فطهروها بالسواك وعن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم ركعتان بسواك افضل من سبعين ركعة بغير سواك ويتاكد عند القيام
من النوم خصوصا لصلوة الليل وفي النبوي لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلوة وفي رواية السواك شطر الوضوء ويتحقق السواك
بالدلك باليد للاطلاقات وفي مرسل الكافي ادنى السواك ان تدلك باصبعك وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلم ان رسول الله صلعم
قال التسويك بالابهام والمسبحة عند الوضوء سواك ويستحب بقضبان الشجر وافضله الاراك قال في الذكرى والظاهر ان محله قبل غسل اليدين
لرواية المعلى بن خنيس في ناسيه قبل الوضوء قال يستاك ثم يتمضمض ثلثا والاولى الاستدلال عليه بما تقدم في النبوي صلى الله عليه وآله من انه عند الوضوء
مع انه مقتضى كونه طهور الفم الذي هو طريق للقران والدعاء ومنها صفق الوجه بالماء على ما رواه الصدوق عن الصادق عليه السلم اذا توضأ
الرجل فليصفق وجهه بالماء فانه ان كان ناعسا استيقظ وان كان بردا لم يجد البرد وعوض بما في التهذيب لا تضربوا وجوهكم بالماء اذا توضأتم وجمع
بينهما بحمل هذا على الاولى والاول على الاباحة ومنها فتح العينين عند غسل الوجه قال الصدوق وروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم قال في الذكرى ولا ينافيه حكم الشيخ في الخلاف بعدم استحباب ايصال الماء الى داخل العين محتجا
بالاجماع وكذا في المبسوط لعدم التلازم بينه وبين الفتح وفي الذكرى ايضا لم اقف على نص الاصحاب في استحباب الاستقبال بالوضوء ولا في كراهة
الكلام بغير الدعاء لو اخذ الاول من قولهم عليهم السلم افضل المجالس ما استقبل به القبلة والثاني من منافاته للاذكار والدعوات امكن ويكره
في الوضوء امور منها ايقاعه في المسجد من حدث البول والغائط لرواية رفاعة سئل ابا عبد الله عليه السلم عن الوضوء في المسجد فكرهه من البول و
الغائط ورواية بكير بن اعين عن احدهما عليهما السلم ان كان الحدث في المسجد فلا باس بالوضوء في المسجد محمولة بقرينة فرض الحدث على غير الحدثين ومنها
لطم الوجه بالماء لطما كما في رواية قرب الاسناد المتقدمة في غسل الوجه ومنها ان يستعين في طهارته بان يكل الى الغير بعض مقدماته القريبة التي لا
تحصل غالبا الا بالتحصيل بحيث يعد في العرف شريكا له في العمل كصب الماء في اليد اعانة لها على الصب وفي رفع كم المتوضي وتجفيف
موضع المسح تردد اما مثل احضار الماء او تسخينه فلا يعد الفاعل لها شريكا لان العمل غالبا لا يتوقف على فعلها وانما يتوقف على وجود الحاصل منها
اعني حضور الماء وسخونته او وجود الماء في اليد فانه لا يحصل غالبا الا بفعل المباشر للوضوء فاذا باشره غيره فقد صار كالشريك له وكانه لذلك
استدل جماعة من الاصحاب على الكراهة تبعا للامام ع في بعض الاخبار المتقدمة في مسئلة التولية بقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا مع ان الاشتراك
الحقيقي غير حاصل بمجرد فعل بعض المقدمات فكان في تحريم المشاركة الحقيقية تنبيها على كراهة المشاركة المجازية الحاصلة بملاحظة المجموع المركب
من نفس الفعل ومقدماته الموقوفة غالبا على مباشرة الفاعل ثم ان في صحيحة الحذاء المروية عن يب قال وضأت ابا جعفر عليه السلم وقد بال وناولته
ماء فاستنجى ثم صببت عليه كفا فغسل وجهه وكفا غسل به ذراعه الايمن وكفا غسل به ذراعه الايسر ثم مسح بفضل الندى راسه ورجليه الخبر
قال في الذكرى ويحمل على الضرورة وفيه ترك الامام عليه السلم الاولى لبيان جوازه **اقول** قد يعارض المكروه امور اخر تخرج من تركه غير بيان الجواز
والاصل في ذلك ان الفعل مجمل لا يعارض القول ومنها ان يمسح بلل الوضوء من اعضائه بمنديل لمداومة العامة عليه وقد جعل الرشد في خلافهم ومنه
يعلم ان الاخبار المتضمنة لفعل الائمة عليهم السلم للتمندل وامرهم به بل الامر بمسح الوجه باسفل القميص محمول على التقية بان فيه تفويت الثواب
المكتوب للمتوضي ما دام البلل كانه ابطال للعمل اي تضييع له واحباط ويمكن ان يستدل له ايضا برواية محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلم من توضأ
وتمندل كانت له حسنة وان توضأ ولم يتمندل كان له ثلثون حسنة بناء على ان ظاهرها كون الثلثين بازاء اصل الوضوء والتمندل موجب
لنقص ثوابه فيكون مكروها اذ كان ان ايقاع العبادة انقص ثوابا يتصف بالكراهة المصطلحة في العبادات كذا ادخال النقص عليها بعد الايقاع و
يمكن الاستدلال على الكراهة ايضا ويحتمل ان يكون الحسنة الواحدة بازاء اصل الوضوء والزائد بازاء ابقاء اثر الوضوء فيكون التمندل تركا
لمستحب مستقل ولا يتبع عدمه مكروها بل ينبغي عد تركه مستحبا واستحباب الترك من حيث هو ترك وان كان مستلزما الكراهة الفعل الا ان
تركه هنا مقدمة للابقاء المستحب **الرابع** في احكام الوضوء المترتبة عليه وعلى جزء منه عند الشك في وجوده في مقابل الحكم المترتب عليه بملاحظة
ايجاده كوجوبه واستحبابه في نفسه او لاجل الغاية او الحدث واسباب وجوبه او نقضه وقد ذكر المصنف بعضها في ضمن مسائل الاولى من تيقن الحدث وشك
في الطهارة بعده او تيقنهما وشك في المتاخر تطهر لما يوجد من الافعال بعد الشك لا لما اوجده قبل ذلك فلو شك من تيقن الحدث في الطهارة
بعدما فرغ من الصلوة مضت صلوته وتطهر لما ياتي لتقدم قاعدة نفي الشك بعد الفراغ على الاستصحاب خلافا لبعض كما سيجيء ولو ارتبط اللاحق
بالسابق كما لو شك وهو في اثناء الصلوة فالاقوى وجوب التطهير والاستيناف لتوقف احراز الطهارة للاجزاء اللاحقة على ذلك سيما تمام

في السواك

على المسجد

في احكام الوضوء المترتبة على الشك

الركن الثاني

الكلام في مسئلة الشك بعد الفراغ عن الوضوء بلا خلاف ولا اشكال في الاول ويدل عليه مضافا الى الاخبار المستفيضة الاستصحاب المتفق
عليه في مثل المقام بين العلماء الاعلام بل بين فاطبة اهل الاسلام بل عد مثله المحدث الاسترابادي المنكر لحجية الاستصحاب في بعض فوائده من
ضروريات الاسلام وقد يستدل ايضا بقوله عليه السلم اذا استيقنت انك احدثت ومفهوم قوله بعد ذلك واياك ان تحدث وضوءا حتى
تستيقن انك قد احدثت بناء على ان التحذير عن الوضوء بنية الوجوب قبل تيقن الحدث يدل على ثبوت الوجوب بعده لكن الانصاف ان ظاهرهما
وجوب الوضوء حين تيقن الحدث لا اذا حصل له تيقن الحدث في زمان وطرء الشك بعد ذلك ولا فرق بين فيما ذكر بين كون بقاء الحدث مظنونا او
مشكوكا او موهوما لاطلاق النص والفتوى واعتبار الاستصحاب لا بشرط افادته الظن بالبقاء في خصوص مورده بل لو قلنا باعتباره من
باب الظن فالمراد به افادته له من حيث هو لو خلي وطبعه وان ارتفع الظن بسبب بعض الموهنات الآن لشيخنا البهائي قدس سره في حبل المتين في عكس
المسئلة وهو تيقن الطهارة والشك كلاما ظاهره ان الاعتبار بالاستصحاب تابع للموارد الشخصية المختلفة في حصول الظن بالبقاء و
عدمه فلا يعتبر الا مع حصول الظن في خصوص المورد وسيجيء ذكره في المسئلة الاتية واما الثاني فالحكم بوجوب التطهر فيه هو المشهور قديما و
حديثا اذ لا صلوة الا بطهور والشك في التلبس بالطهارة كما هو المفروض فيما نحن فيه شك في المشروط وهذا معنى ما في المقنعة والسرائر
من حيث انه يجب عليه الوضوء لو عند الشك ويدخل في صلوته على يقين الطهارة واوضح منهما قول الشيخ في التهذيب انه ماخوذ على الانسان
ان لا يدخل في الصلوة الا بطهارة فينبغي ان يكون متيقنا بالطهارة ليسوغ له الدخول فيها ومحصل ذلك ما في المعتبر في الاستدلال على
وجوب الطهارة فيما لم يعلم الحالة السابقة على الحالتين من قوله لعدم حصول اليقين بالطهارة بل ظاهر الذكرى ان هذا هو استدلال
كل من قال بهذا القول وليس هذا من مجاري اصالة البراءة لاختصاصها بصورة الشك في شرطية الشيء لا في وجود الشرط وقد يتوهم انه اذا لم
يجعل الطهارة شرطا بل جعلنا الحدث مانعا اكتفى بعدم اليقين بالحدث وهو حاصل في محل الكلام ويندفع اولا بما تقدم من ان الطهارة عدم الحدث
فاذا كان الحدث مانعا كان عدمه شرطا وثانيا ان المانع لا يكفي فيه عدم اليقين بوجوده بل يعتبر اليقين بعدمه ولو بحكم الاصل ومن هنا ظهر ان
حكمهم هنا بوجوب الطهارة ليس لكون الحدث حالة اصلية في الانسان كما قد توهم من بعض في اول باب الاحداث بل لوجوب احراز العلم بعدمه ولو
بحكم الاصل واما دعوى ان المانع يكفي فيه عدم العلم به ولا يحتاج الى احراز عدمه ولو بالاصل فهي ممنوعة جدا ويؤيده ما ذكرنا ما في الفقه الرضوي
وان كنت على يقين من الوضوء والحدث ولا تدري ايهما اسبق فتوضأ ويمكن دعوى انجباره في المقام بالشهرة المحققة وظهور الاتفاق المفهوم
من نسبته في الذكرى الى الاصحاب وربما يستدل بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اوجب الوضوء عند كل صلوة وكذلك قوله اذا دخل الوقت
وجب الصلوة والطهور ولم يعلم خروج ما نحن فيه عن اطلاقهما وبقوله عليه السلام اذا استيقنت انك احدثت فتوضأ والمفروض انه استيقن بانه احدث ومنه
يظهر جواز التمسك بعموم ما وجب الوضوء بعد حصول اسبابه ومقتضى ذلك على ما سبق في محله من ان الاصل عدم التداخل هو كون كل واحد من تلك
الاسباب ولو وقع عقيب مثله مقتضيا لتكليف مستقل بالطهارة غاية الامر انه اذا علم تعاقبهما اكتفى الشارع بامتثال التكليفين بفعل واحد فاذا
لم يعلم تواليهما لم يعلم سقوط التكليفين بفعل واحد فلا بد من فعل اخر ليعلم بالسقوط هذا لكن يرد على الاول ان عدم العلم بخروج ما نحن فيه عن عموم الاية
غير مجد بل لا بد من العلم بدخوله فيه ولو بحكم اصالة العموم الراجعة الى اصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه لان الاية مخصصة بالمتطهر للاجماع
ومثل قوله اياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت الدال على نفي وجوب الوضوء مع عدم تيقن الحدث قبله وقولهم عليهم السلام يجوز ان يصلي
بوضوء واحد صلوة الليل والنهار والشك فيما نحن فيه في كون الشخص من مصاديق عنوان المخصص او من مصاديق عنوان العام نظير اكرم العلماء الا
زيدا اذا شك في كون شخص زيدا او غيره فان كونه زيدا او غير زيد لا يؤثر في اصالة الحقيقة في العموم بعد العلم بانه لم يخصص الا بزيد ولم يرد منه
معنى مجازي واحد وهو ما عدا زيد فليس الشك في المراد حتى يجري اصالة الحقيقة وانما المشكوك صدق المراد المعلوم تفصيلا على امر خارجي
واما قوله اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فهو اما مخصص بالمحدث الممنوع من الصلوة اذا اريد بالطهور الرافع للحدث او المبيح للصلوة فلا يجب
الا على الممنوع وتحقق هذا الموضوع مشكوك فيما نحن فيه فكيف يثبت الحكم واما مخصص به لمثل ما ذكرنا في الاية ان اريد بالطهور نفس الوضوء
مع قطع النظر عن كونه متلبسا بوصف رفع الحدث او استباحة الصلوة واما قوله اذا استيقنت ففيه مضافا الى ما ذكرنا من ان ظاهره وجوب الوضوء
حين تيقن الحدث لا بمجرد حدوثه في زمان وان ارتفع بعده بالشك مع انه معارض بقوله عليه السلام في رواية ابن بكير اذا توضأت فاياك ان تحدث وضوءا
حتى تستيقن انك قد احدثت بناء على ظاهره من ارادة الاحداث بعد ذلك الوضوء وهذا الشخص قد توضأ في زمان ولم يتيقن الاحداث بعد واما
ادلة اسباب الوضوء فيرد عليها بعد الاغماض عن تقييد السبب فيها بقرينة الاجماع على عدم مشروعية ازيد من طهارة واحدة للمتعدد المتوالي منها
بما لم يقع عقيب مثله فيشترط في تاثير ما يقع منها عدم مسبوقيته بمثله فالشك فيما نحن فيه كما تقدم في الاية شك في المصداق ولا يجري اصالة

الاطلاق فانه مسوق لبيان وجوب الوضوء بعدها بسببها اما لو شك في ان هذا السبب وقع عقيب السبب الذي اقتضاه وسقط عنا مقتضاه
او لم يقع بعد فلا بد من ايقاعه فيطلب لاثبات وجوب ايقاعه ليحصل اليقين بحصول المسبب دليل اخر غير دليل السببية والحاصل ان الحكم
بسببية شيء لوجوب شيء لا يثبت به وجوب تحصيل اليقين لوجود المسبب بل لا بد من اثباته بقاعدة الاستصحاب او قاعدة وجوب اليقين
باحراز الشرط ان كان المسبب المشكوك الحصول شرطا كما فيما نحن فيه اما القاعدة الثانية فهي التي تمسكنا بها في المقام تبعا لجماعة من الاعلام
واما استصحاب عدم تحقق المسبب فلا يخفى على ادنى محصل ما سطر في اكثر كتب الاصحاب وان تكرر في اذهان اولي الالباب من معارضته باستصحاب عدم
الرافع وكما يقتضي الاستصحاب بعد تحقق المسبب وهو الوضوء بعد السبب وهو الحدث كذلك يقتضي الاستصحاب بعد حصول الناقض وهو الحدث بعد
الطهارة المتيقنة بالفرض وهذا معنى قول المعتبر ان تيقن الطهارة معارض بتيقن الحدث ومعنى تعارضهما من حيث مقتضاهما وهو العمل على
المتيقن عند الشك في ارتفاعه والا فهما في انفسهما غير متنافيين لان المفروض اجتماعهما في المكلف ثم ان في المسئلة اقوالا اخر احدها ما مال اليه في
المعتبر واختاره جامع المقاصد ونسبه شارح الجعفرية الى المشهور بين المتاخرين من التفصيل بين صورة الجهل بالحالة السابقة على الحالتين
فكالمشهور وبين صورة العلم بها فيؤخذ بضدها لان تلك الحالة ارتفعت يقينا فوجود الرافع لها يقيني وارتفاع ذلك الرافع مشكوك فيه
مثلا اذا كان قبلها متطهرا فانتقاض تلك الطهارة بالحدث يقيني ولم يعلم ارتفاع ذلك الحدث لاحتمال تقدم الطهارة المعلومة فيرجع
الامر الى تيقن الحدث والشك في الطهارة ويظهر منه الحال في العكس وانه يرجع الى تيقن الطهارة والشك في الحدث ولذا قال في الذكرى بعد
حكاية هذا التفصيل انه ان تم ليس خلافا في المسئلة لرجوعه اما الى تيقن الحدث مع الشك في الطهارة او الى العكس والبحث في غيره انتهى وجزم كاشف
اللثام على ما حكي عنه بان اطلاق الاصحاب الحكم بوجوب التطهر مقيد بعدم علمه حاله قبل زمانهما بل حكي عن المسالك تقييد عبارة الشرائع به فتامل
اقول ان اريد رجوع ما نحن فيه الى عين مسئلتي الشك في الطهارة مع تيقن الحدث والعكس فلا يخفى ما فيه لان كلامهم في المسئلتين مفروض في تيقن
احدهما والشك في وجود الاخر لا في تاثير الاخر المعلوم وجوده وان اريد رجوعه اليهما في الحكم والدليل حيث ان استصحاب بقاء الرافع للحالة السابقة على
الحالتين اعني الحدث في الاولى والطهارة في عكسها سليم عن معارضته باستصحاب بقاء حكم الاخر المعلوم وجوده اعني الطهارة في الاولى والحدث
في عكسها لان العلم بوجوده لا يكفي في استصحابه بل لا بد فيه من العلم بتاثيره وهو مفقود في الفرض لاحتمال وقوعه قبل ذلك الرافع وعقيب مجانسه
فلا يؤثر شيئا وبهذا التقرير يظهر ان ما ذكره في المدارك تبعا للمنتهى من ان وقوع طهارة في المسئلة الاولى وحدث في المسئلة الثانية بيقيني
ايضا فلا بد من العلم بناقض الطهارة ورافع الحدث اذ مجرد الوضوء والحدث ما لم يعلم تاثيرها لا يعقل فيهما استصحاب لكن فيه ما ذكره جماعة تبعا
لشارح الدروس من ان المستصحب في الاستصحاب المعارض ليس اثر ذلك الاخر الناشي عنه حتى يقال انه غير متيقن في السابق بل المستصحب
هو الاثر الموجود حال حدوثه وان لم يعلم بكونه ناشيا عنه فاذا كان الحالة السابقة على الحالتين هو الحدث فالطهارة رافعة لم يقينا وان
كان مستصحبا الآن الحالة المانعة المعبر عنها بالحدث متيقن الوجود عند الحدث المعلوم حدوثه وان لم يعلم تاثيره فالاصل بقاؤه وان لم يكن ناشيا
وقد يدفع بان الحالة المانعة المعلومة عند الحدث المتيقن مرددة بين حالة معلومة الارتفاع واخرى مشكوكة الحدوث فالشك في بقائها مسبب
عن الشك في حدوث الحالة الاخرى والاصل عدم حدوثها اللهم الا ان يمنع كون الشك في بقاء تلك الحالة المانعة مسببا عن الشك في حدوث
الحالة الاخرى بل الشكان مسببان عن الشك في تاريخ الحدث المعلوم وتوقع فاستصحاب عدم حدوث حالة مانعة اخرى كاستصحاب بقاء الطهارة
معارض باستصحاب الحالة المانعة المعلومة فغاية الامر انه هنا استصحابا وجوديا وهو استصحاب الطهارة الرافعة وعدميا وهو استصحاب
عدم حدث اخر بعد الطهارة ويكون في المقابل مثله وهو استصحاب الحالة المانعة المعلومة عند الحدث الاخر واستصحاب عدم طهارة بعده
نعم لو منع جريان الاستصحاب في الحالة المانعة المرددة استنادها الى الحدث المرتفع او حدث اخر غيره تم ذلك القول ثم ان نظير ما نحن فيه ما
لو غسل ثوبا نجسا بمائين يعلم نجاسة احدهما فانه يعارض هنا استصحاب الطهارة الرافعة للنجاسة السابقة استصحاب النجاسة المعينة
حال ملاقاة النجس من المائين وكذا لو اصاب ثوبا طاهرا كرا ان احدهما نجس الا ان المرجع في هاتين المسئلتين الى قاعدة الطهارة بخلاف ما
نحن فيه فانه لا يثبت شيء من الطهارة والحدث بالاصل وينبغي ما تقدم من قاعدة الشغل المتقدمة سابقا سليمة الثاني ما عن العلامة في بعض
كتبه من الاخذ بالحالة السابقة على الحالتين استنادا الى تكافؤهما الموجب لتساقطهما فيرجع الى ما قبلهما وفيه ما لا يخفى ان اراد ظاهره وان اراد
بالطهارة خصوص الرافعة وبالحدث خصوص الناقض وبالاستصحاب التزام نوع الحالة السابقة فيرجع الى التفصيل الثالث من الاقوال والمحكي
عنه في المختلف حيث قال اذا تيقن عند الزوال انه نقض طهارة وتوضأ عن حدث وشك في السابق فانه يستصحب حاله السابق على الزوال فان
كان في تلك الحال متطهرا بنى على طهارته لانه تيقن نقض تلك الطهارة ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وان

الركن الثاني

كان قبل الزوال محدثا فهو الان محدث لانه تيقن انه انتقل عنه الى الطهارة ثم نقضها الطهارة بعد نقضها مشكوك فيه انتهى وورد عليه
في الذكرى وجامع المقاصد انه يجوز توالي الطهارتين وتعاقب الحدثين فلا يتعين تاخر الطهارة في الصورة الاولى والحدث في الثانية وهذا
الايراد كما ترى لعدم احتمال التوالي فيما فرضه كما نبه عليه في المدارك نعم اورد في المدارك تبعا للذكرى ان هذا التخصيص يخرج المسئلة الى اليقين
فاير اد كلامه قولا في المسئلة مما لا ينبغي واعتذر عن ذلك وحيد عصره في حاشية المدارك تبعا للشارح الدروس بان المسئلة تتصور على
صورتين الاولى ان يكون الحدث الناقض والطهارة الرافعة كل منهما واحدا غير متعدد على اليقين والثانية وقوع كل واحد منهما على اليقين في
الجملة فالقدر اليقيني واحد مع احتمال الزيادة باحتمال ان يكونا متحدين او متعددين فكانهم حملوا عبارته في المختلف على الصورة الاولى وغفلوا
عن انه يلزم على هذا ان يكون نقض الطهارة الثانية مشكوكا فلا يزول اليقين بالشك لغوا محضا وكذا قوله والطهارة بعد نقضها مشكوك
ما بين الكلمتين صريحا في التمسك بالاستصحاب وغير خفي ان مراده الصورة الثانية واليقين الحاصل بوقوع حدث في الجملة وطهارة رافعة كك
لا ينفع الا بضميمة الاستصحاب كما لا يخفى فكان ما ذكره قولا في المسئلة بالنسبة الى احد شقوقها فتامل انتهى **اقول** احتمال الطرو والضع على المنا
ودفعه باستصحاب عدمه اجنبي عما نحن فيه لان الكلام في علاج الجهل بتاريخ الحدث الناقض والطهارة الرافعة وبعد الحكم بتاخر الطهارة عن الحدث
في الصورة الاولى فاحتمال وقوع حدث بعده وعدمه لا دخل له فيما نحن فيه توضيح ذلك انا اذا فرضناه متطهرا قبل الزوال وفرض طهارة رافعة
وحدث ناقض وكلما فرض بعده من الطهارة واحدة او ازيد فلا يكون رافعة حتى يقع بعده ناقض فاحتمال وقوع الطهارة الواحدة او المتعددة بعده لك
غير مؤثر ثم اذا حصل الحدث فكلما يقع بعده من الاحداث لا يكون ناقضا حتى يقع بعده طهارة رافعة فالحكم بتاخر طهارة رافعة عن حدث ناقض مما لا بد
منه عن غير فرق بين العلم بقائها او الشك في ارتفاعها الموجب لابقائها بالاستصحاب وكيف كان فالظاهر ان اطلاق الشك هنا باعتبار اصله قبل
التروي كما اعترف به جماعة منهم الشهيد او ان ما ذكره ليس من قبيل الشك الذي يرجع فيه الى القواعد بل شك يرتفع بعد الالتفات كما لو شك في عدد
السبع من ان السلام مرتبة قال في القواعد ولو تيقنهما متحدين متعاقبين وشك في المتاخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهر والا استصحبه انتهى والمراد
اتحادهما في العدد اي استواؤهما كحدث وطهارة او حدثين وطهارتين والمراد بتعاقبهما وقوع الحدث منهما عقيب نوع الطهارة والطهارة منهما
عقيب نوع الحدث واما تعاقب شخصيهما فغير منصور وقوع احدهما عقيب الاخر لا بد منه قيل وانما اعتبر الاتحاد والتعاقب لانه بدونهما لا يطرد الاخذ
بمثل الحالة السابقة لانه لو زاد عدد الطهارة على الحدث وكان قبلهما محدثا لم يكن الان محدثا **اقول** اعتبار الاتحاد بمعنى عدم العلم بالتعدد فهو الذي
ذكره في المختلف بقوله تيقن انه توضا عن حدث ونقض طهارة فالخارج هو صورة العلم بتعدد الطهارة الرافعة والحدث الناقض واعلم ان
شيخنا في الروض بعد حكاية تفصيلي الفاضلين قال والذي تحصل لنا في المسئلة بعد تحرير كلام الجماعة انه ان علم التعاقب فلا ريب في الاستصحاب
والا فان كان لا يعتاد التجديد بل انما يتطهر حيث يتطهر طهارة رافعة فكلام المحقق مع فرض سبق الحدث اوجه لضعف الحكم بوجوب الطهارة مع العلم
بوقوعها على الوجه المعتبر وعدم العلم بتعقب الحدث المقتضي للابطال اذ اعلم انه كان قبلها محدثا ولا يرد ان يقين الحدث مكافؤ ليقين الطهارة لان
الطهارة قد علم تاثيرها في رفع الحدث والحدث لم يعلم تاثيره في نقض الطهارة لاحتمال ان يقع بعد الحدث الاول وقبل الطهارة انما الفرض عدم اشتراط
التعاقب فلا يزول المعلوم بالاحتمال بل يرجع الى اليقين بالطهارة والشك في الحدث وكلام المختلف في فرض سبق الطهارة اوجه لان نفي احتمال
التجديد يقتضي توسط الحدث بين الطهارتين الا ان هذا القسم يرجع الى التعاقب فلا يحتاج الى اسناد الحكم هنا وان لم يتفق له تحقق هذه القيود بل
انما تحقق الطهارة والحدث والشك في المتاخر وجب عليه الطهارة سواء علم حاله قبلهما ام لا لقيام الاحتمال واشتباه الحال انتهى ولا يخفى ما فيه بعد
الاحاطة بما ذكرنا وكذا ما في كلامه في المسالك مع انه رجع اخيرا الى الاطلاق المشهور ثم ان الظاهر جريان الحكم المذكور فيمن تيقن الجنابة والغسل
وشك في المتاخر كما صرح به في المنتهى في مسئلة الماء المستعمل في الحدث الاكبر بل الظاهر عدم الخلاف فيه ولذا عبروا عن العنوان بلفظ الطهارة
ولو تيقن ترك عضو او جزء منه فان لم يجف البلل عما قبل المتروك اتى به وبما بعده بلا اشكال ولا خلاف ويحكى الامر الاسكافي حيث اقتصر على
الاتيان به اذا كان دون سعة الدرهم مسندا ذلك الى حديث ابي امامة عن النبي صلى الله عليه وآله وزرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابن منصور عن
زيد بن علي عليه السلام ولم يذكر اصحابنا فيما حضرني من كتبهم في الاخبار والفتاوى شيئا منها نعم ذكر الصدوق انه سئل ابو الحسن عليه السلام عن الرجل
يبقى من وجهه اذا توضا موضع لم يصبه الماء فقال يجزيه ان يبله من بعض جسده ولا دلالة لها على تحديد الاسكافي وان تعين الرد ومع جفاف البلل
عن جميع ما قبل المتروك استانف الطهارة الشاملة للغسل على ما صرح به العلامة واكثر من تاخر عنه كفخر الدين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم
وتجنب بعض نقيد الشيخ في الرياض بذلك فتعجب منه وقال لم اعثر على ذلك لغيره وجعل منشأ توهم التعميم اطلاق لفظ الطهارة في كلام جماعة وهو كما
ترى وكيف كان فان كان الشاك على حالة التي كان عليها من التلبس او الاشتغال بالطهارة اتى بما شك فيه ثم بما بعده لو كان غير الجزء الاخير مراعاة

في حكم الشك في فعل من افعال الطهارة قبل الفراغ

الترتيب لاصالة عدم الاتيان به وعدم ارتفاع الحدث وعدم امتثال الدخول في العبادة مضافا الى الاجماع الذي نقله شارح الدروس وحكى عن الحلي
في شرح المفاتيح نقله عن جماعة وعن كاشف اللثام استظهاره وعن المدارك نفي الخلاف فيه ولصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام اذا كنت قاعدا على
وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعيك ام لا فاعد عليهما وعلى جميع ما شككت انك لم تغسله او تمسحه مما سمى الله ما دمت في حال الوضوء فاذا قمت من الوضوء
وفرغت منه وصرت في حال اخرى في صلوة او غيرها فشككت في بعض ما سمى الله مما اوجب الله عليك فيه وضوء فلا شيء عليك فيه فان شككت في مسح
راسك فاصبت في لحيتك بللا فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك فان لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشك وامض في صلوتك وان تيقنت انك لم
تتم وضوئك فاعد على ما تركت يقينا حتى تاتي على الوضوء وبجميع ذلك يخصص عموم ما دل على ان الشك في الشيء بعد تجاوز محله لا يلتفت اليه مثل قوله
في صحيحة زرارة اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت ليس بشيء وقوله عليه السلام كلما شككت فيه مما مضى فامضه كما هو مضافا الى ما قيل من احتمال
اختصاص الرواية الاولى بقرينة صدرها بافعال الصلوة لكن في موثقة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا شككت في شيء من الوضوء
ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه فان الظاهر عود ضمير غيره الى الشيء لا الوضوء فيعارض الصحيحة الاولى وهي اخص
لامكان حمل الصحيحة ولو بعيدا على ما اذا لم يدخل في الغير لا اول من كونه على وجه التباين دون العموم والخصوص ومقتضى القاعدة الرجوع الى عموم
صحيحتي زرارة وابي بصير لولا الترجيح بالشهرة ونقل الاجماع لكن الانصاف عدم ظهور رجوع الضمير الى الشيء اذ لا مستند له مضافا الى شهادة الذيل
برجوعه الى الوضوء اذ المراد بالشيء في قوله اذا كنت في شيء لابد ان يكون فعلا امركبا ممتدا ليتصور كون الشخص فيه فيكون الشك لا محالة في بعض اجزائه
لعدم تصور كون الشخص في نفس الشيء المشكوك في تحققه وارادة كون الشخص محل المشكوك فيه خلاف الظاهر جدا فتحصل الكلام ان الشك في
شيء من افعال الوضوء لا يلتفت اليه اذا دخل في غير الوضوء وانما الشك يلتفت اليه اذا كنت في الوضوء غير متجاوز عنه لكن يعارض منطوق الحصر في
الذيل ومفهومه باعتبارين فيما اذا شك في غسل جزء من اليد بعد الفراغ عنه فمقتضى مفهوم الحصر فيها عدم الالتفات لانه شك في جزء من فعل
قد فرغ عنه ومقتضى منطوقها الالتفات الى هذا الشك لانه شك في شيء من الوضوء وهو كائن في الوضوء مشغول به فالمشكوك فيه باعتبار كونه
جزء من غسل اليد شك بعد الفراغ من الشيء باعتبار كونه جزءا من الوضوء شك قبل الفراغ من الشيء ومقتضى القاعدة في مثل
ذلك العمل بالاعتبار الاول او جوب سببه هو الفراغ عن الشيء الذي شك في بعض اجزائه واما اعتبار كونه جزءا من فعل لم يفرغ عنه وهو الوضوء
فليس سببا للالتفات بل الالتفات من مقتضيات نفس الشك المحكوم عليه بالاصالة علم وقوع المشكوك فيه وعدم الفراغ من الفعل المشكوك
في جزئه من قبيل عدم المانع فاجتماع الاعتبارين في الجزء المذكور من قبيل اجتماع المانع عن الالتفات وغير المانع عنه هذا ولكن يعارض دلالة
الذيل على عدم الالتفات في الجزء المذكور مع دلالته على وجوب الالتفات بالشك في فعل مستقل من افعال الوضوء قبل الفراغ منه لانه شك في
جزء من الفعل الذي يكون فيه ولم يجزه لان عدم الالتفات الى الجزء المذكور قبل الفراغ والالتفات الى الشك في الفعل المستقل من افعال
الوضوء قبل الفراغ تفصيل مخالف للاجماع والظاهر تقديم دلالته على الالتفات لصراحته في الالتفات الى الفعل المشكوك فيه قبل الفراغ لان
مفهوم الحصر بالنسبة الى الوضوء هو الحكم المذكور في صدر الموثقة فليس في المفهوم عموم يشمل الشك في جزء من افعال الوضوء بعد الفراغ من ذلك
الفعل وان شئت قلت ان الوضوء بتمامه في نظر الشارع فعل واحد فما دام المكلف فيه يلتفت الى الشك المتعلق بفعل او بجزء فعل منه وليس
كالصلوة عبارة عن افعال متعددة وهذا نظير ما يقوله جماعة في افعال الصلوة التي لا عبرة بالشك في سابقها اذا دخل في لاحقها من ان
المراد ليس كل جزء جزء منها بل القراءة بتمامها مثلا فعل واحد فاذا دخل في اواخر من السورة والشك في اول اية من الفاتحة فلا يعد شكا في
الشيء بعد الدخول في غيره وبعضهم يجعلون الفاتحة فعلا والسورة فعلا اخر والحاصل ان تقييد الامام عليه السلام في الموثقة عدم الالتفات
الى الشك في شيء من الوضوء بالدخول في غير الوضوء مفرعا ذلك على قاعدة الشك بعد الفراغ يبتني على ان الوضوء فعل واحد لا يلغى الشك
في اجزائه الا بعد الفراغ نظير الاذان والاقامة والفاتحة على ما يراه بعض في تفسير اخبار الشك بعد الفراغ ولعل الوجه في ذلك ان الوضوء
وان تركب من اجزاء الا انها مقدمة واحدة امر بها في الشريعة بامر واحد مثل قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور فتامل ولعل هذا
الاستظهار من الاخبار هو الوجه في الحاق الغسل بالوضوء مع ان الاخبار مختصة بالوضوء ولذا اختار بعض اختصاص الحكم به والرجوع في غيره الى
اخبار الشك بعد الفراغ وفيه ان بناء حكم الوضوء في الموثقة على قاعدة الشك بعد الفراغ ظاهر في ان الحكم في الوضوء على طبق تلك
القاعدة ولا ينطبق عليها الا بملاحظة كون الوضوء فعلا واحدا يعد الشك في اجزائه شكا في اجزاء فعل واحد قبل الخروج منه وبهذا يظهر
انما تقدم من تبعا للغير واحد من كون صحيحة الباب مخصصة للعمومات الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ ليس على ما ينبغي بل التامل في
رواية ابن ابي يعفور والتتبع في كلمات العلماء واستدلال جماعة منهم هنا باصالة عدم الفعل وعدم النظر الى تلك العمومات يشهد بان

الحكم منا على طبق العمومات الا ان خصوص الوضوء بتمام اجزائه لوحظ شيئا واحدا ويشهد له حكمهم بذلك في الغسل من غير تردد بل الغسل اولى باعتبار الوحدة فيه من الوضوء لانه حقيقة عبارة عن غسل جميع البدن دفعة او تدريجا على ترتيب خاص هذا ولكن الانصاف انه بعد البناء في اخبار الشك بعد الفراغ على عمومها لكل فعل مستقل كالوضوء وافعال الصلوة او غير مستقل كاجزاء الوضوء وكل اية من القرآن الواجبة ونحو ذلك فالحاق الغسل بالوضوء في الحكم المذكور مع اختصاص الصحيحة بالوضوء وعدم تنقيح المناط وعدم العلم بالاجماع يحتاج الى دليل وان كانت الشهرة محققة اللهم الا ان يمنع ظهور تلك العمومات في العموم لكل فعل لاجل بعض القرائن المذكورة في باب الشك في التشهد وعدمه فيجمل الاصح لهذا التعميم فيبقى موارد الشك داخلة تحت عموم اصالة عدم الفعل كما تمسك به جماعة في هذا المقام فقول المشهور لا يخ عن قوة مع انه احوط في الجملة بقي الكلام في ان الشرط ملحق بالجزء في هذا الحكم ام لا فاذا شك في طهارة ماء الغسلات السابقة او اطلاقه مثل ما بعدها ام لا وجهان من اختصاص الصحيحة بالاجزاء فيبقى الشرط تحت عمومات الشك بعد الفراغ ومن ان الظاهر كما تقدم كشف الصحيحة عن كون الوضوء فعلا واحدا فالشك فيما يتعلق به شك قبل الفراغ فيدخل تحت قوله انما الشك في شيء لم تجزه ولا اقل من الشك ولما اصالة صحة ما مضى من فعله فلا مستند لها عن تلك العمومات فالاحتياط اوجه وما بعدها بينه وبين ما يحتمل اوثق من الحكم بالصحة بمعنى تحقق الشرط حتى بالنسبة الى الافعال المستقبلة فمن شك في اثناء الوضوء في ان ما توضأ به مطلق او مضاف فيحكم بالصحة وثبوت حكم الاطلاق بالنسبة الى الغسلات المستقبلة لانه شك في اطلاق الماء بعد التجاوز عن محله لان محل احراز هذا الشرط ولو بحكم العادة هو ما قبل الشروع في الوضوء كالشك في الطهارة الحدثية في اثناء الصلوة حيث انه يمضي وفيه ما لا يخفى لان احراز الاطلاق لما عبارة عن الغسل بالماء المطلق وليس فعلا مغايرا لذلك حتى يلاحظ محله الشرعي او العادي ومنه يعلم منع الحكم في مثال الشك في الوضوء في اثناء الصلوة كما يشهد له رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن رجل يكون على وضوء ويشك انه على وضوء ام لا قال اذا ذكر وهو في صلوته انصرف وتوضأ واعادها وان ذكر وقد فرغ من صلوته اجزأه ذلك بناء على ان المراد بالشك هو زوال اليقين بالحدث بالوضوء لا الشك في بقائه لوجوب استصحابه اجماعا وكيف كان فالاقوى كون الشرط كالشطر كما قال العلامة الطباطبائي والشك في الشرط نظير الشطر فكل ما فيه فيه يجري ثم ان الحلي في السرائر استثنى من الحكم كثير الشك وتبعه جماعة من المتأخرين كالشهيدين والمحقق الثاني وصاحب المدارك وشارح الجعفرية وكاشف اللثام وغيرهم ويمكن الاستدلال له مضافا الى لزوم الحرج بما ورد في كثير الشك في الصلوة من قوله عليه السلام لا تعودوا الخبيث من انفسكم نقض الصلوة فتطمعوه فان الشيطان خبيث معتاد لما عود فليمض احدكم في الوهم ولا يكثرن نقض الصلوة فانه اذا فعل ذلك مرات لم يعد اليه الشك ثم قال انما يريد الخبيث ان يطاع فاذا عصي لم يعد الى احدكم وقوله عليه السلام اذا كثر عليك السهو فامض على صلوتك فانه يوشك ان يدعك فانما ذلك من الشيطان وفي صحيحة عبد الله بن سنان ذكرت لابي عبد الله عليه السلام رجلا انه عاقل ثم قال الا انه يبتلى بالوضوء فقال عليه السلام واي عقل له وهو يطيع الشيطان فقلت له وكيف يطيع الشيطان فقال سله هذا الذي يأتيه من اي شيء هو فانه يقول لك من عمل الشيطان ويظهر من بعض الروايات انه يعمل بالظن مثل رواية الواسطي قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك اغسل وجهي ثم اغسل يدي فيشككني الشيطان اني لم اغسل ذراعي ويدي قال اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد ويؤيدها رفع الحرج لكن القول بها مفقود والمراد بكثير الشك كثير الاحتمال في مقام لا يحتمله غيره راجحا كان او مرجوحا او مساويا واما كثير القطع وهو المعبر عنه بالقطاع فهو من حيث علمه احتماله الخلاف يعمل بقطعه ولا ينفعه حكم الغير بعدم اعتبار قطعه اذ القاطع لا يمكنه في مقام البناء على العمل بالواقع العمل بخلاف معتقده فلا يجوز لمن يريد صوم النهار وقطع ببقاء النهار ان يحكم عليه بدخول الليل كما اشبعنا الكلام في ذلك في محله ولو تيقن فعل الطهارة وشك في الحدث فهو متطهر اجماعا نصا وفتوى سواء ظن ببقائها او ظن بارتفاعها خلافا لما يظهر من شيخنا البهائي في حبل المتين حيث اناط استصحاب الطهارة على حصول الظن الشخصي فلو شك او ظن الحدث كمن تطهر اول النهار ولم يتحفظ ولم يكن من عادته نقاطها دينه في زمان طويل فشك عند الغروب فلا يستصحب الطهارة وكانه قدس سره بنى ذلك على انه لو بنى على الحكم بالطهارة من باب الاستصحاب لا من باب الاخبار الخاصة فالمناط هو حصول الظن ببقاء الحالة السابقة لكن هذا وان جهر به شارح الدروس مخالف لمذهب القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن فانهم لا يعتبرون افادة الظن الفعلي حتى يكون حكم المستصحب الواحد كالحجر والزوجية والملكية في موارد الشك في بقائها مختلفا باختلاف الموارد الشخصية كما لا يخفى على من تتبع كلمات الخاصة والعامة في موارد اجراء اصالة البقاء ما كان على ما كان ثم ان الشك في الحدث كما لا يعتبر اذا وقع بعد الطهارة فكذلك اذا وقع في اثناء الطهارة لاصالة عدمه الموجبة للرجوع الى اطلاق الامر بافعال الوضوء كتابا وسنة ولاستصحاب صحة الاجزاء السابقة بمعنى قابليتها للجزئية الفعلية الا ان ظاهر المبسوط الحاق الشك في الحدث قبل الفراغ بالشك في افعال الوضوء قال ولو شك في اثناء الطهارة في حدث او نية وجب استئنافه وبعد الفراغ لا يلتفت انتهى ونحوه ظاهر المقنعة الا انه خص ذلك بصورة الظن بالحدث وظاهره ارادته مطلق الاحتمال قال من كان جالسا

على حال الوضوء لم يفرغ منه فعرض له ظن انه قد احدث ما ينقض وضوءه او توهم انه قدم مؤخرا او اخر مقدما وجب عليه اعادة الوضوء من اوله ليقوم من مجلسه وقد فرغ من وضوئه على يقين من سلامته من الفساد فان عرض له شك بعد فراغه منه وقيامه من مكانه لم يلتفت انتهى ويحتمل عبارة المبسوط ايضا قال ومن شك في الوضوء وهو جالس على حال الوضوء اعاد فان شك في شيء من اعضاء الطهارة في هذه الحال اعاد عليه وعلى ما بعده ومتى شك فيه او في شيء منه بعد انصرافه من الوضوء لم يلتفت اليه انتهى وفي الوسيلة عد من مواضع وجوب الاعادة الشك في الوضوء وهو جالس عليه ان يظن الاخلال بواجب من افعال الوضوء او يظن فعل شيء ينقض الوضوء ثم عد من مواضع عدم وجوب الاعادة الشك في الوضوء بعد ما قام عنه والشك في عضو مضى انتهى بناء على ان المراد بالشك في الوضوء في المبسوط من جهة احتمال الطهر والحدث وهو محتمل عبارة اللمعة لكن الشارح فسره بالشك في النية وفرعه على ذلك المحقق وهذا جار في عبارتي المبسوط والوسيلة لكن لا يجري بعد وعلى اي حال فوجه الحكم المذكور كما استفيد من قول المفيد في المقنعة ليقوم من مجلسه الخ انه يعتبر في الوضوء احراز افعاله واحراز وجودها على الوجه الصحيح فيتساوى عند الشك في الاجزاء والشروط كما لو احرز بقاء صحتها الى حين الفراغ فيتساوى مع الشك في بقاء الصحة بل الشك في بقاء صحة الاجزاء السابقة راجع الى الشك في وجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح وفيه تأمل اما اولا فلان الظاهر من ادلة الشك قبل الفراغ هو الشك في الاجزاء وثانيا ان اصالة عدم الحدث حاكمة على تلك الادلة لانها بمنزلة الرافع والمزيل للشك في بقاء صحة الاجزاء اللاحقة ووجود الاجزاء اللاحقة على الوجه الصحيح لان الشك في الصحة مسبب عن الشك في صدور الحدث فاذا ارتفع بالاصل فقد احرز به صحة الاجزاء جميعا وهذا نظير ما لو شك قبل الفراغ في طهارة الماء الذي توضأ به او اباحته او اباحة مكانه فان هذا لا يعد شكا في افعال الوضوء وصحتها قبل الفراغ ولو شك في شيء من افعال الوضوء او في وجوده على الوجه الصحيح بعد انصرافه من حال الوضوء كما في المعتبر والمنتهى فعلى هذا يرجع ما دام على حالته التي توضأ عليها وان فرغ من الوضوء كما اعترف به في الروض اعم من افعال الوضوء لكنه بعيد عن ظاهر المقابلة للفقرة السابقة واعترف به محشي الكتاب وشارحا في المسالك والمدارك مدعيا عليه الاجماع وهو ظاهر التذكرة والذكرى وابن الكر في الدروس لو استقل عن محله ولو تقديرا لم يلتفت وكانه موافق للمتن على تفسير المعتبر المحكي عن جماعة من القدماء ما عرفت من المقنعة وفي السرائر لو كان العارض بعد فراغه وانصرافه عن مغتسله وموضعه لم يعتد بالشك لانه لم يخرج من حال الطهارة الا على يقين كمالها وليس ينقض الشك اليقين انتهى والاقوى كفاية الفراغ في عدم الاعتناء لقوله ع في ذيل موثقة ابن ابي يعفور انما الشك في شيء لم تجزه حصر الشك الملتفت اليه بما وقع حال الاشتغال وقوله ع في رواية بكير بن اعين في الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك فصل بين حالتي الاشتغال وما بعدها وقوله عليه السلام كل شيء شك فيه مما قد مضى فامضه كما هو وقوله عليه السلام كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامضه كما هو وهذا كله مضافا الى عموم ما دل على عدم الالتفات بالشك في شيء بعد الدخول في غيره فان مقتضى ذلك عدم الالتفات الى الشك في فعل من الوضوء بعد الدخول في فعل اخر خرج من ذلك بالنص والاجماع ما اذا لم يفرغ من الوضوء فيلتفت ولو دخل في فعل اخر وبقي الباقي وقد يعارض الاخبار المذكورة بقوله ع في صدر الموثقة اذا شككت في شيء من الوضوء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء فاعتبر الدخول في غير الوضوء وقوله ع في ذيل الصحيحة المتقدمة فاذا قمت من الوضوء وفرغت منه وصرت الى حال اخرى صلوة او غيرها واما التمسك بالعمومات المذكورة فلا وجه له بعد ما عرفت سابقا بشهادة بعض النصوص وكثير من الفتاوى من ان حكم الوضوء منطبق على تلك العمومات الا ان الشارع لاحظ الوضوء بتمامه فعلا واحدا لا يلغى الشك فيه الا بعد الدخول في غيره ويدفع عن المعارضة بان التصرف في صدر الموثقة وذيل الصحيحة بحمل القيد وارد مورد الغالب اولى من العكس وهو التصرف في ذيل الموثقة وصدر الصحيحة الظاهر من في ان العبرة في الالتفات بالقعود على الوضوء والاشتغال لان ذيل الموثقة بمنزلة القاعدة لصدرها فهو متفرع عليها والمدار عليها كما ان صدر الصحيحة وهي الشرطية الاولى هي المتكفلة لبيان علة الحكم والشرطية الثانية بمنزلة النقيض لها ومضمونها وعدمها لا امر وجودي اخر كما هو المطرد في كل كلام مشتمل على شرطيتين ومن هنا نقدر على ارجاع بعض عبارات القدماء كعبارة المقنعة المتقدمة الى المتن واما انطباق حكم الوضوء على العمومات فالمتيقن من جعل الوضوء امرا واحدا مع مخالفته للمحسوس بالنسبة الى حكم الشك قبل الفراغ لا مطلقا فكما ان الاخراج الحكمي يقتصر فيه على المتيقن كذا الاخراج الموضوعي فيعمل في غير المتيقن بالحكم العام على الموضوع المحسوس الى الاصل وهو عدم الالتفات الى الشك في الشيء بعد الدخول في غيره لكن كله في غير الجزء الاخير فلو شك فيه قبل الدخول في حال اخرى لم يعلم انه شك بعد الفراغ من الوضوء ولذا يعتبر فيه الدخول في غير الوضوء سواء كان حالا اخرى او فعلا اخر فاختلاف حكم الجزء الاخير مع غيره من جهة احراز الفراغ في الثاني بمجرد فعل الجزء الاخير بخلافه في الاول فلا بد في احراز الفراغ من الوضوء من الدخول في غيره فتفصيل كاشف اللثام بين الجزء الاخير وغيره كما اخترناه ليس قولا ثالثا خارقا للاجماع المركب كما زعم نعم قد يدعى عدم توقف تحقق الفراغ من الوضوء على الدخول

الشك

في الشك في شيء من الوضوء بعد الفراغ

هنام

في غيره بل يتحقق بان لا يجد الانسان نفسه مشتغلا بالوضوء كما ذكره شارح الدروس وقد يتحقق بان يعتقد الفراغ في زمان ويكون بحيث على يقين من الفراغ كما صرح به كاشف اللثام في مسئلة من شك في عدد الطواف بعد الانصراف وفيهما تامل اما اولا فلان نفسه غير متشاغل فان كان مع اشتغاله بفعل اخر فهو ما ذكرنا وان كان بمجرد الاعتقاد فهو الامر الثاني وهو اعتقاد الفراغ ولا ينفع بعد طرو الشك المزيل لذلك اليقين لعدم الدليل على اعتبار هذا اليقين بعد زواله وان كان يظهر ذلك من جماعة حيث يعللون عدم الالتفات الى الشك الا بعد الفراغ بوجوب تحصيل اليقين بالكمال الوضوء وعدم الاعتناء بالشك بعد حصول هذا اليقين كما عرفته من عبارتي المقنعة والسرائر المتقدمتين قال في السرائر بعد ما تقدم عنه وقال بعض اصحابنا في كتاب له انه ليس من العبادة ان ينصرف الانسان من حال الوضوء الا بعد الفراغ منه الا مستيقنا على الكمال وهذا غير واضح الا انه رجع في اخر الباب وقال اذا انصرف من حال الوضوء وقد شك في شيء من ذلك لم يلتفت اليه ومضى على يقينه وهذا القول اوضح وامتن في الاستدلال انتهى والفرق بين ما حكاه اولا وما ارتضاه اخيرا هو ان مناط الاستدلال في الاول هو ظاهر حال المكلف وفي الثاني عدم العبرة بالشك بعد اليقين لكن الاول اولى ولذا استدل به في التذكرة وهو الموافق ايضا لما يستفاد من قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك واما مجرد الاعتقاد بشيء في زمان فليس دليل الاثر عليه حتى يرجع اليه عند الشك فيه وزوال الاعتقاد نعم لو تيقن شيئا فشك في ارتفاعه بعد اليقين بحدوثه فمقتضى اخبار عدم نقض اليقين بالشك الحكم ببقائه دون هذا ما نحن فيه وتحمل شمول تلك القاعدة لما نحن فيه توهم يظهر انه فاسد بالتامل في تلك الاخبار نعم يمكن الاستدلال على مراعاة الاعتقاد بما ذكرنا من ان ظاهر حال المكلف عدم الاعتقاد باستيفاء افعال الوضوء باسرها الا بعد تحقق ذلك في الخارج والغفلة والجهل المركب في الانسان عادة نادران وهذا هو ايضا مراد المفيد قده فيما تقدم من عبارة المقنعة لا ان مجرد الاعتقاد دليل على المعتقد بعد زواله بالجزم فلك دليل على مراعاة الاعتقاد السابق بعد الشك اللاحق لو قلنا بها الا ظاهر حال الفاعل فظهر انه مؤدى ما حكاه الحلي اولا عن بعض الاصحاب وما حكاه عنه اخيرا شيء واحد وان زعم الحلي مغايرتهما وكون الثاني رجوعا عن الاول هذا كله مع ان الدليل على اعتبار هذا الظاهر في غير مورد النص غير ظاهر ومورد النص هو الشك بعد الفراغ من الوضوء ومع الشك في الجزء الاخير لم يعلم الفراغ واثباته بالاعتقاد به في زمان لا دليل عليه وان سلمنا كون الظاهر عدم الاعتقاد الا بعد تحقق المعتقد في الواقع لكن لا دليل على اعتبار هذا الظهور مع كونه ظهورا نوعيا لا يحصل معه الظن الشخصي في جميع الموارد وانما اطلنا الكلام لما راينا المقام من توهم غير واحد من الاعلام اغترارا بما يترائى من عبارة السرائر هنا وفي باب الشك في السجود بعد ما قام ان عدم نقض اليقين بالشك يعني عدم رفع اليد عن الاعتقاد السابق عند طرو الشك في نفس ذلك المعتقد والتردد بين صحة ذلك الاعتقاد وفساده قاعدة معتبرة نظير قاعدة الاستصحاب التي هي عدم نقض اليقين بالشك بمعنى البناء على بقاء ما يتيقن في السابق واحتمل حدوثه وشك في ارتفاعه بعد الحدوث وكيف كان فلا بد في احراز الفراغ عند الشك في الجزء الاخير من الانتقال الى حالة مترتبة على الوضوء عادة او شرعا كالاكل مثلا اذ الافعال الغير المنافية للاشتغال بالوضوء لا يكون امارة على الفراغ نعم لا فرق بين فوات الموالاة على تقدير التدارك وعدمه وتوهم عدم تجاوز المحل في الثاني فيدخل تحت منطوق قوله عليه السلام انما الشك في شيء لم تجزه مدفوع بان العبرة بالتجاوز عن الوضوء والفراغ منه عرفا كما هو مقتضى اطلاق النص والفتوى لا مجرد بقاء محل التدارك ثم ان المتيقن من النص والفتوى عدم الاعتناء بعد الفراغ عن الوضوء بالشك في بعض افعاله بمعنى احتمال تركه نسيانا فلو لم يحتمل الا تعمد الترك فالظاهر الحاقه بالاول بل الظاهر عدم القول بالفصل لاطلاق الرواية ومنع انصرافه الى الاول ولانه الظاهر من قوله عليه السلام هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك لانه بمنزلة صغرى لكبرى هي انه اذا كان اذكر فلا يخل بفعل وهذه الملازمة لا تكون الا بابقاء احتمال بعد الاخلال للاتمام الا ان يجعل الملازمة بمنزلة اطلاق لسؤال صورة احتمال النسيان الاغير بين كونه اذكر وبين عدم الاخلال كاشفا عن اختصاص المورد واما دفع احتمال تعمد الاخلال بان افساد الوضوء حرام فيحمل فعل المسلم عليه فهو بعد منه محل نظر فالمسئلة لا تخلو عن اشكال ونحوه بل واشكل منه ما لو كان عدم الاخلال على تقديره حاصلا لا عن قصد كمن قطع بانه لم يخلل الحايل الذي قد يمنع عن وصول الماء الى البشرة وقد لا يمنع الا انه شك في وصوله في هذا الوضوء من باب الاتفاق فان الانصراف المتقدم في مورد السؤال هنا موجود مضافا الى عدم امكان اجراء التعليل المذكور بالتقريب المتقدم في شموله للصورة السابقة ونحوه بل اشكل منه ما لو راى بعد الفراغ شيئا شك في حجبه للبشرة بحيث لا يقطع بعدم حجبه في بعض الاوقات فهذه صور ثلث مندرجة في الاشكال وان كان ظاهر عبارة النص والفتوى شاملا لها في بادي النظر واعلم انه ربما يظهر من اخر عن العلامة قده يتعرض في الدر حكم الشك في بعض افعال الغسل والتيمم قبل الفراغ وبعده بناء منهم على اتحاد الطهارات في حكم الشك فنحن نذكر ذلك تبعا لبعضهم فنقول اما الغسل فاما ان يكون مرتبا واما ان يكون ارتماسيا اما الترتيبي ففيه اشكال في حكم ساعد الجزء الاخير قبل الفراغ ولا بعده مثل قوله عليه السلام انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه وقوله كلما مضى من صلوتك وطهورك فذكرته تذكرا فامض فيه

وخصوص قوله عليه السلام في الصحيح فان دخله الشك وهو في صلوته فليمض في صلوته ولا شيء عليه وبه يستدل على حكم الشك في الجزء الاخير اذا دخل في ما يشترط بالطهارة اصالة او بالنذر واما لو لم يدخل فيه فقد يشكل لعدم تحقق الفراغ من جهة عدم اعتبار الموالاة ولذا قد يفصل بين من اعتاد الموالاة فيه وغيره وهو الاقوى اما مع عدم اعتبار الموالاة فلعدم تحقق الفراغ والتجاوز والمضي واما معه فلتحقق هذه الامور كما تقدم في الوضوء اذ لا عبرة ببقاء محل تدارك المشكوك شرعا كما لو فرض تيقن الاخلال والا اشترط في الوضوء وقوع الشك بعد الجفاف لكن قال في التذكرة بعد حكم الشك في اعضاء الوضوء لو كان الشك في شيء من اعضاء الغسل فان كان في المكان اعاد عليه وعلى ما بعده وان كان بعد الانتقال فكذلك بخلاف الوضوء لقضاء العادة بالانصراف عن فعل صحيح وانما يصح هناك لو كمل الافعال للبطلان مع الاخلال بالموالاة بخلاف الغسل في الرأس ومن عادته التوالي اشكال ينشأ من الالتفات الى العادة وعدمه اقول ان فرض الشك فيما عدا الجزء الاخير بعد الاتيان بما بعده الى اخر العمل والفراغ منه فلا فرق بين الوضوء والغسل لعدم مدخلية الموالاة هنا بل لو بني على اعتبار قضاء الظاهر بان الانسان لا يدخل في الافعال المتأخرة من الامور المترتبة الا بعد فعل المقدم منها فلا فرق بين الوضوء والغسل وان لم يبن على ذلك فلا فرق ايضا وان فرض الشك في الجزء الاخير فان اعتبر في الانتقال عن المحل فوات تدارك محل المشكوك شرعا فينبغي ان يعتبر ذلك فيما تقدم من حكمه في الوضوء مع ان اعتبار ذلك في الشك بعد الفراغ من الوضوء مما لم يعرف لاحد كما نبهنا عليه سابقا الا ان يراد من الموالاة المتابعة التي تفوت بمجرد القيام عن الوضوء والاشتغال بغيره بل بمجرد الفصل وان لم يشتغل بشيء لكن صريح كلامه ارادة الموالاة المعتبرة في صحة الوضوء وهي بالمعنى المذكور غير شرط في صحة الوضوء اتفاقا على ما زعمه المص في المختلف وغيره وان لم يكن الامر كذلك فان اعتبر في الانتقال الانتقال عن المحل المتعارف المعتاد وان لم يفت الموالاة لم يكن ينبغي الاشكال منه خصوصا الموالاة في الغسل الا ان الغرض اعتبار العادة في محل الوضوء فلا وجه لها في الغسل مع عموم ادلة عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ للوضوء والغسل ولاجل ما ذكرنا رجح فخر الدين في الايضاح عدم الالتفات في مقام الموالاة تمسكا بالصحيح السابق الدال على حكم الشك بعد الدخول في الصلوة ولقضاء العادة وتمادى على عدم اعتبار الشك في الشيء بعد الخروج عنه او الدخول في غيره وهو المتعين في الاستدلال ومبني على ما ذكره من ان المناط في الخروج عن الشيء تجاوز محله المتعارف المعتاد وان بقي محل تداركه شرعا وقد وافق الفخر على ذلك الشهيدان في الالفية وشرحها وبعض امالي الشهيد والمحقق الثاني في جامع المقاصد اما الارتماسي فان قلنا بوقوعه دفعة فالشك فيه دائما شك بعد الفراغ وان قلنا بحصوله تدريجا فالعبرة بتجاوز المحل الدخول فيما لا يدخل فيه شرعا او عادة الا بعد استكمال الغسل وقد عرفت استشكال العلامة فيه في التذكرة مع عدم التعرض لوجه الاشكال واما التيمم ففي التذكرة انه مع تساوي الوقت ان اوجبنا الموالاة فيه فكالوضوء والا فكالغسل وفي جامع المقاصد انه كالوضوء ويظهر الحال مما ذكرنا واعلم ان من ترك غسل موضع النجو او البول وصلى اعاد الصلوة عامدا كان في صلوته كلها وناسيا للموضوع او الحكم او جاهلا بالحكم لا بالموضوع لكونه معذورا هنا عند المص وغيره ويحتمل شموله للجهل بالموضوع ببعض اقسام الغير الداخلة تحت اطلاق ما دل على معذورية الجاهل بالنجاسة ويحتمل ضعيفا عدم معذورية الجاهل بهذا الموضوع الخاص لبعض الاخبار اما حكم العامد فواضح واما الناسي فوجوب الاعادة وقتا هو المشهور والظاهر ان المسئلة من جزئيات مسئلة الصلوة مع النجاسة التي سيجيء في احكام النجاسات الا انه احتمل بعض كون الخلاف هنا اقل لمكان الاخبار وكيف كان فالاقوى الاعادة وقتا وخارجا ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات الشاملة لما نحن فيه وغيره خصوص الاخبار هنا ففي حسنة عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك وفي مرسلة ابن بكير يغسل ذكره ويعيد الصلوة ولا يعيد الوضوء وفي رواية ابن ابي مريم الانصاري ان الحكم بن عتيبة بال يوما ولم يغسل ذكره متعمدا فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال بئس ما صنع عليه ان يغسل ذكره ويعيد صلوته ولا يعيد وضوءه وفي صحيحة زرارة توضأت يوما ولم اغسل ذكري ثم صليت فذكرت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال اغسل ذكرك واعد صلوتك وظاهر الاخيرتين كون الامر بالاعادة بعد انقضاء الوقت مضافا الى ما ثبت في محله من ان الاصل فيما يجب اعادته ان يجب قضاؤه لان الاعادة لا تكون الا مع بقاء الامر الاول واشتغال الذمة فاذا خرج الوقت فقد خرج مع اشتغال ذمة المكلف به وهذا المقدار كاف في صدق الفوات لغة وعرفا ولذا اطلق في بعض الاخبار الفوت على من صلى في النجاسة ناسيا كما سيجيء نعم في المقام اخبار تدل على عدم وجوب الاعادة ففي رواية عمرو بن ابي نصر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني صليت فذكرت اني لم اغسل ذكري بعد ما صليت قال لا وخبر هشام بن سالم عن ابي عبد الله في الرجل يتوضأ وينسى ان يغسل ذكره وقد بال فقال يغسل ذكره ولا يعيد الصلوة ورواية حماد بن عثمان عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام لو ان رجلا نسي ان يستنجي من الغائط حتى صلى لم يعد الصلوة وفي صحيحة علي بن جعفر فيمن نسي الاستنجاء من الخلاء ان ذكر وهو في صلوته يعيد وان ذكر وقد فرغ من صلوته فقد اجزء ذلك ولا اعادة عليه وبعضها ما سيجيء من الاخبار في ناسي النجاسة في الثوب والبدن بناء على كون ما نحن

فيه منه ولو فرض التكافؤ رجع الى عموم قوله ع لا تعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود بل وقوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان بناء على شموله لنفي الاعادة كما يظهر من المحقق في المعتبر في مسئلة ناسي النجاسة لكن الظاهر عدم شمول الرواية لنفي الاعادة لان وجوبها ليس من اثار ما فعل نسيانا لولا النسيان بل من جهة الامر الاول ولغاية الامر انه لم يسقط بالفعل المأتي به نسيانا واما الاعتماد بصحيحة لا تعاد فمبني على اختصاص الطهور فيها بالطهارة من الحدث لكن يحتمل غير بعيد ارادة مطلق استعمال الطهور لرفع الحدث والخبث كما يومي اليه قوله ع في رواية اخرى لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله ولو فرض تساوي الاحتمالين سقط العام المخصص بالمنفصل المجمل عن الاستدلال به فتامل جدا فالمتجه بعد التكافؤ الرجوع اما الى اطلاق ادلة اعتبار الطهارة من الخبث مثل قوله لا صلوة الا بطهور ويجزيك من الاستنجاء ثلثة احجار واما البول فلا بد من غسله وغير ذلك مما دل على وجوب ازالة النجاسة عن محل الاستنجاء وغيره وجوبا شرطيا او التنزل عن ذلك والرجوع الى قاعدة عدم الاجزاء وبقاء الاشتغال بالامر المتوجه الى المكلف في حال عدم النسيان وعدم سقوطه بالماتي به نسيانا كل ذلك بعد فرض التكافؤ والاغماض عن ترجيح اخبار الاعادة بالاكثرية عملا الاكثر ونحو ذلك نعم قد يستوجه القول بالفصل فيما نحن فيه بين بقاء الوقت وخروجه كما عن المقنع جمعا بين ما تقدم من اخبار الطرفين بشهادة بعض الاخبار مثل موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل ينسى ان يغسل ذكره بالماء حتى صلى الا انه قد تمسح بثلثة احجار قال ان كانت في وقت تلك الصلوة فليعد الصلوة وليعد الوضوء وان كان قد مضى وقت تلك الصلوة التي صلى فقد جازت صلوته وليتوضأ لما يستقبل من الصلوة لكن الرواية مع عدم صحتها تشتمل على ما يوهن مثل الامر بالاعادة مع التمسح بثلثة احجار والامر باعادة الوضوء وعدم ايجاب قضاء الصلوة مع وقوعها بلا وضوء مع قرينة قوله وليتوضأ لما يستقبل الا ان يراد من الوضوء والتوضي الاستنجاء بالماء ويراد بالتمسح ما كان فاقد الشروط الاكتفاء به اما لتعدي النجاسة عن المحل واما لعدم كفاية الثلثة في تطهير المحل واما لغير ذلك والاوجه التمسك في التفصيل برواية علي بن مهزيار الاتية في مسلم ناسي النجاسة في الثوب والبدن بناء على كون ما نحن فيه من جزئيات تلك المسئلة وعن الاسكافي هذا التفصيل بالنسبة الى البول وعن الصدوق قدس سره تفصيل اخر بين مخرج البول والغائط فلم يوجب الاعادة من الغائط ولعله لرواية عمار وصحيحة علي بن جعفر في الاستنجاء من الغائط وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في انه لا يجب اعادة الوضوء لا من نسيان البول ولا من الغائط بلا خلاف الا من الصدوق والاخبار المستفيضة ففي صحيحة علي بن يقطين يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء ومثلها صحيحة عمرو بن ابي نصر ورواية ابن ابي مريم المنقدمتين نعم موثقة ابي بصير ان اهرقت الماء ونسيت ان تغسل ذكرك حتى صليت فعليك اعادة الوضوء وغسل ذكرك وفي صحيحة سليمان بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام في رجل يتوضأ فينسى غسل ذكره قال يغسل ذكره ثم يعيد الوضوء وبظاهرهما اخذ الصدوق فاوجب الاعادة على ناسي غسل البول بل عن ظاهر القول عن المقنع تعميمه للمخرجين ولعل الموثقة وعمار المتقدمة في ناسي غسل الدبر ولما فرغ المصنف قدس سره من الخلل الواقع او المتوهم في ضوء مخصوص ذكر بعض احكام الخلل المردد بين الوضوئين في مسائل الاولى من جدد وضوئه المبيح للمشروط به سواء كان بنية الندب الثابت له باصل الشرع ام بنية الوجوب العارض له بنذر واجارة ثم صلى بعدهما وذكر بعد الصلوة انه اخل بعضو مثلا او شرط من احدى الطهارتين فان قلنا بوحدة حقيقة الوضوء الغير الجامعة للحدث الاكبر ولذا اقتصرنا على نية القربة ولم نعتبر نية الرفع والاستباحة فالطهارة والصلوة صحيحتان بلا اشكال كما يظهر من المصنف والعلامة وولده والشهيد والمحقق الثاني وكذا ان قلنا برفع خصوص المجدد عند بنية الحاجة اليه كما يراه الشيخ مع عدم افتضائنا على نية القربة ووافقه على ذلك جماعة كالقاضي وابني سعيد والحمزة والمحقق في المعتبر وقد تقدم ذلك كله في بحث النية وتقدم هناك تعجب العلامة من هذا القول ودفع الشهيد في الذكرى له وان اوجبنا نية الرفع او الاستباحة اعادهما عند المصنف والاكثر من تاخر عنه لاصالة بقاء الحدث السابق على الطهارتين لعدم العلم بارتفاعه لاحتمال الاخلال من الاولى وهنا وجه لعدم الاعادة او فق بالقواعد وهي صحة الصلوة والطهارة لان الشك في الاخلال بعضو شك بعد الانتقال عن محله والعلم الاجمالي بالاخلال في الشك فيه مورده غير مانع عن جريان قاعدة الشك بعد الفراغ كما احتمله في الذكرى لانه تقييد للنص والفتوى من غير دليل ومجرد العلم الاجمالي بالاخلال لا اثر له فيما علم اجمالا بالاخلال بفعل مردد بين كونه من الافعال الواجبة او المستحبة كما اذا تردد المتروك بين غسل اليمنى وبين المضمضة او يتيقن بترك لمعة لا يدري انها من الغسلة الواجبة او المستحبة او لغسل غسلا للجنابة وغسلا للجمعة ثم ذكر الاخلال بعضو من احدهما الى غير ذلك من موارد العلم الاجمالي بالترك ودوران المتروك بين ما يجب تداركه وبين ما لا يجب ومن هذا القبيل تردد المتروك في الصلوة بين الركوع والقنوت او القراءة وشبه ذلك مع انه لو سلم قدح مجرد العلم الاجمالي في قاعدة الشك بعد الفراغ لم يقتض ذلك وجوب اعادة الصلوة اذ الشك بالنسبة اليها غير مجامع مع العلم الاجمالي غاية الامر وجوب الطهارة للصلوات المستقبلة فهو كمن شك بعد الصلوة في انه تطهر لها من الحدث السابق ام لا وقد افتى جماعة بعد الانقلاب الى بدل عليه رواية علي بن جعفر المتقدمة في الشك في الشرط في الاثناء وان خالف فيه بعض كاشف اللثام في مسئلة من شك

بعد الطواف في انه تطهر ام لا حيث استوجه في مقابل العلامة وغيره الالتفات الى الشك نظرا الى اختصاص الشك بعد الفراغ بالافعال دون الشروط ولعله لذلك جعل حكمهم بالالتفات في باب الطهارة شاهدا على عموم اطلاقاتهم للشروط لكنه معارض بقولهم في باب الطواف ثم انه نقل في الذكرى ما استوجهناه عن السيد بن طاوس قده وقال خرج ابن طاوس وجها في ترك عضو متردد بين طهارة مجزية وغير مجزية انه لا التفات فيه لانه لا يجب بحثا الشك في الوضوء بعد الفراغ وهو متجه الا ان يقال اليقين حاصل هنا بالترك وان كان شاكا في موضعه بخلاف الشك بعد الفراغ فانه لا يقين فيه بوجه الله الموفق اقول ما استند به قدس سره تقييد النص من غير دليل فان من شك بعد فراغه انه غسل يده ام لا فقد يكون متيقنا انه على تقدير غسلها ترك فعلا اخر من امور دينه او دنياه وهو غير قادح في حكم الشك بعد الفراغ قطعا والله العالم والثانية انه لو صلى بكل من الطهارتين صلوة او ان يداعاد ما صلاه بالطهارة الاولى لاصالة بقاء حدثه دون ما صلاه بالثانية لصحة ما صلاه بها على كل تقدير بناء على القول الاول وهو الاقتصار على نية القربة او كفاية المجدد واما على القول الاخر فيجب اعادتها ايضا لان اصالة بقاء الحدث توجب القضاء لدخول المكلف بحكم هذا الاصل في جملة من صلى بغير طهور المنصوص على وجوب القضاء على من وجب عليه ولا ح الى عموم صدق موضوع الفوات هنا حتى يراد لاثباتها بالاصل ويمنع اخرى عمع اثباتها بالاصل اذ ربما يصعب اثبات القضاء على من وجب عليه الطهارة لاجل شكه في التاخر من الحدث والطهارة المتيقنين فلم يتطهر لنسيان وصلى ولم يتذكر الا بعد الوقت اذ ليس هنا استصحاب الحدث حتى يحكم من اجله بانه صلى بغير طهور وانما وجب الاعادة في الوقت لان الشك في الشرط شك في المشروط فلا يحصل يقين البراءة الا بالطهارة واذا كان القضاء بفرض جديد ولو كان عموم امر بما فات مع عدم احراز الفوات فالاصل البراءة من وجوب القضاء لكن يمكن ان يقال الاصل عدم الاتيان بالفعل على وجهه وان المراد بالفوات في النص والفتوى ما يتم ذلك لو فرض عدم صدق الفوات فيما نحن فيه فما استفيد من ملاحظة الاخبار تعلق القضاء بمجرد ان يحرز ولو بالاصل عدم الاتيان بالصلوة الواقعية عمدا او تعذرا ولذا كان الاصل فيمن شك بعد الوقت في انه صلى في الوقت ام لا هو وجوب القضاء وانما عدل عنه للنص المعلل له بانه قد دخل حائل بعوانه قد مضى محله ودخل وقت فعل اخر ثم ان هذا كله على طريقة المشهور من الاعتناء بالشك المذكور اما على ما استوجهنا تبعا للسيد المتقدم والشهيد قده فليس عليه اعادة خصوصا لو شك بعد خروج الوقت وقد قواه في هذه المسئلة الثانية بعد ان اختار المشهور في المسئلة الاولى كسائر كتبه في المسئلتين فقال بعد بيان الحكم المشهور وعندي في هذا شك وهو انه قد تيقن الطهارة وشك في بعض اعضائها بعد الانصراف الا ان الشك في الحاق المتروك باليقين منها هو الشك في ترك احد الاعضاء الواجبة فلا يلتفت اليه وهو قوي ايضا في قوله قده شك في ترك احد الاعضاء الواجبة كقول الشهيد حاكيا عن السيد بن طاوس ترك عضو تردد بين طهارة مجزية وغير مجزية اشارة الى ان مطلق العلم الاجمالي وتردد المتروك بين شيئين لا يوجب عدم جريان حكم الشك بعد الفراغ لان هذا الشك بالنسبة الى ما لا يترتب على الشك فيه وجوب التدارك كشك خال عن العلم الاجمالي كما مثلنا سابقا بتردد المتروك بين واجب ومستحب او بين فعل بعض من الوضوء وفعل اجنبي وكذا تردد المتروك في الصلوة بين ما يجب تداركه وما لا يجب اما القادح تردد المتروك في الوضوء والصلوة بين امرين يجب تدارك كل منهما على تقدير فواته فاندفع بذلك ما يتوهم في رده ان الشبهة هنا من قبيل الشبهة المحصورة التي لا يجري الاصل في احدهما توضيح الاندفاع ان الحكم في الشبهة المحصورة فيما اذا دار بين ما يتنجز التكليف بالاجتناب عنه وبين ما لم يتنجز جاز اجراء الاصل كما اوضحنا ذلك في الشبهة المحصورة والثالثة انه لو صلى صلوتين بطهارتين ثم تيقن انه احدث عقيب واحدة منهما تعارض اصالة بقاء الطهارة الاولى لصلوتها واصالة بقاء الثانية واعاد الصلوتين اذا اختلفتا عددا بلا خلاف وظاهرهم انهما عددا وان اختلفتا في كم ما يكون هذا من افراده وهو من تيقن الطهارة والحدث وشك في المتاخر مع كونه منطبق الاحتمالين مبنيا على انشاء الحكم على الاقوال في تلك المسئلة يكفي في اولهما الطهارة الثانية على اشكال ووجه الجمع عدم تيقن البراءة الا به ومقتضى اطلاقهم عدم الفرق بين انقاقهما في القضاء والاداء واختلافهما وان كان ربما يتجه مع الاختلاف الاقتصار على اعادة الثانية لاصالة بقاء وقتها وقاعدة عدم الالتفات الى الشك في الاولى بعد خروج وقتها واما الخدشة في الحكم مطلقا لعدم الدليل على وجوب تدارك الواقعي حتى يجب الجمع من باب المقدمة او تسليم المقتضي لوجوبه الا ان اليقين بالاتيان به غير ممكن لان من جملة ما يعتبر فيه نية الوجه المتعذرة في المقام للجهل بالواجب الواقعي فقد ذكرنا فساد ذلك خصوصا الوجه الاخير في محله ويرشد اليه ما ذكرنا التعليل في الرواية الواردة فيمن عليه فائتة مرددة بين الخمس انه يصلي ثلث صلوات وجزم الحلي في المقام بالحكم المذكور مع قوله بعدم وجوب الجمع بين الصلوتين في الثوبين يعلم نجاسة احدهما معللا بعدم التمكن من قصد الوجه الواقعي بالصلوة عاريا وان لم يختلفا عددا وان اختلفا في الجهر والاخفات فصلى واحدة ينوي بها ما في ذمته على المشهور لما يستفاد من بعض الروايات من كفاية الواحدة المطابقة لعدد الفائتة وان خالفتها في الجهر والاخفات وهي مرفوعة الحسين بن سعيد الى ابي عبد الله عليه السلام المروية في المحاسن فيمن نسي صلوة من صلوات يومه ولم يدر اي صلوة هي قال يصلي ثلثا واربعا وركعتين فان كانت

الظهر او العصر او العشاء كان قد صلى وان كانت المغرب او الغداة فقد صلى ومثلها مرسلة علي بن اسباط بحذف التعليل ولاجله يضعف الاستدلال بها وان وقع من جملة بناء على تنقيح المناط وفيه اشكال حتى ان الحلي لم يعمل بالرواية في المسافر الناسي لاحدى صلواته الخمس اقتصارا على مورد النص وذيل رواية البرقي وان كان يظهر منه مناط الحكم الا انه لا دلالة على التعليل حتى يتعدى لاجله عن مورده لا يخرج عن قصور لاحتمال كونه تقريبا للحكم في هذا المورد لا تعليلا حقيقيا او بيانا لحكمة الشارع بالاكتفاء بالثلث على كل تقدير ولعل الشهرة بين المتأخرين بجبر قصور الدلالة وان لم يكن الشهرة بين القدماء جابرة للسند لاجل ما ذكرنا من قصور الروايتين عن افادة الحكم فيما عدا مورد مع مخالفته لاصالة عدم الغاء الجهر والاخفات عند التردد وفي الشيخ والقاضي والحلبي وابن زهرة والحلي وابن سعيد على ما حكي عنهم بعد كفاية الواحدة المرددة وان اكتفى من عدا الحلبي منهم بالثلث لناسي الواحدة من الخمس لمكان الروايتين ثم الاكتفاء بالواحدة المرددة هل هي رخصة او عزيمة وجهان اقواهما الاول لادلة الاحتياط بعد ورود الامر بالثلث في الرواية مورد توهم تعين الخمس ولظهور التعليل في ان الاكتفاء بالواحدة لاجل حصول المقصود به وهو يحصل بالمتعدد بل بطريق اولى كما في الذكرى وكذا يكتفي بواحدة مرددة بين متعدد متوافق العدد لو صلى بطهارة وافعة ثم احدث وجدد طهارة ثم صلى بها اخرى فذكر انه اخل بعضو من احدى الطهارتين ولو صلى الخمس بطهارات خمس ثم تيقن انه احدث عقيب احدى الطهارات اعاد بناء على ما تقدم من الاكتفاء بالواحدة عما في الذمة ثلث فرايض ثنائية للمغرب اثنين للصبح اربعا ما في الذمة من الرباعيات الثلث وقيل كما عن الجماعة المتقدمة اليهم الاشارة يعيد خمسا وهذا اوفق بالاحتياط وان كان الاول اشبه بظاهر الروايتين المتقدمتين وللعلامة في القواعد في بعض فروع كفاية المرددة عما في الذمة عبارة مشكلة اختلف في معناها حواشيه حتى صنف بعضهم في ذلك رسالة قال بعد قوله قدره في مسئلة الخمس صلوات الخمس بطهارات ولو كان الاخلال من طهارتين اعاد اربعا صبحا مغربا ورباعيا مرتين والمسافر يجزيه الثنائيتين للمغرب بينهما والاقرب جواز اطلاق النية والتعيين فيأتي بثالثة ويتخير بين تعيين الظهر او العصر او العشاء فيطلق الباقيين مراعيا للترتيب وله اطلاق الثنائي فيكتفي بالمرتين انتهى ولعل نحو الحظ كلامه في سائر كتبه في هذا المقام مدخلا في حل هذه العبارة والتوفيق بيد الله نسئل الله التوفيق لما يحب ويرضى بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

قد فرغ من تسويد هذا الكتاب المستطاب بعون الله الملك الوهاب في من شهر ربيع الثاني في سنة ثمان

وتسعين وثمانين بعد الالف من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الاف الثناء والتحية

وانا العبد الاقل الجاني الفاني ابن رحوم ميرزا محمد رضا احمد

الطباطبائي الاردستاني اللهم اغفر لي

ولامي ولابي محمد وعلي

عليهما السلم

كتاب الغسل

بسم الله الرحمن الرحيم

اما الغسل ففيه الواجب والمندوب اما الواجب ففيه اغسال الكل واحد منها سبب اضيف اليه الغسل كالوضوء حقيقة واحدة والنوع في اسبابه وهي غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل الاستحاضة التي تثقب الكرسف وغسل النفاس وغسل مس الاموات من الناس بعد برد دم وقبل تغسيلهم على المشهور كما سيأتي وغسل الاموات والحصر فيها مشهور وزيد عليها اغسال اخر يأتي في الاغسال المندوبة وبيان ذلك كله في خمسة فصول يتضمن اخيرها بغسل المس **الفصل الاول** في الجنابة بفتح الجيم كما في الروضة وهي لغة البعد ويطلق على الذي كما في القاموس وهي كثيرة في الاخبار وفي الاصطلاح البعد الخاص قال في السرائر بعد تفسيرها بالبعد هي في الشريعة كل بعد عن احكام الطاهرين ونحوه في المعتبر لكن في الروض انها شرعا ما يوجب البعد عن احكام الطاهرين من غيبوبة الحشفة او نزول المني ولهذا كان السبب لما فعل الشخص لاحد الامرين وهذا المعنى هو المناسب لجعل الجنابة من الاحداث الموجبة للغسل كغيره مما يوجب الغسل او الوضوء فالمراد من فيهما رفع اثرها وهو الحدث فالجنب من حصل منه الجنابة كالحائض والمستحاضة والنفساء وادعوى نقل اللفظ شرعا الى الحالة المترتبة على الامرين وهي الحالة المانعة عن امور مخصوصة فلم يثبت بل لا يحضرني من الروايات ما علم فيه استعمال اللفظ في هذا المعنى

في الجنابة

الآن يحمل عليه النبوي عن كل شعرة جنابة نعم ربما يناسبه توهم ان سبب الجنابة امران وينحصر النظر فيهما في ثلثة متضمنة لبيان السبب لها والحكم المترتب عليها والفعل الواجب عقيبها اما سبب الجنابة فامران احدهما الانزال للمني بلا خلاف فيه بل لعل الاجماع عليه كالاخبار مستفيض من غير فرق بين احوال الانزال وافراد المنزل الا انه ورد روايات في عدم وجوب الغسل على المرأة اذا انزلت معارضة بما يتعين العمل به محمولة لاجل ذلك على وجوه ما قربها احتمال انكار وجوب الغسل عليها صدوره ولدفع مفسدة هي اعظم من ترك الغسل نادر الاوقات نادرا من النسوان وقد علمها الامام بالنسبة الى بعض موارد السؤال دون بعض والحاصل ان كتمان الحق كما يجوز بل يجب لاجل التقية كذلك يجوز لغيرها من المصالح مثل وصول الحكم الى من يجعله وسيلة لارتكاب مفاسد هي اعظم من البقاء على الجنابة وفعل الحرام في بعض الروايات العالم بهذا الحكم بكتمانه من النساء اذا علم او ظن ترتب المفسدة على الاظهار لا مطلقا ففي صحيحة اديم بن الحر قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل في منامه عليها الغسل قال نعم ولا تحدثوهن فيتخذنه علة الخبر فان كتمان الحق مع قد يجب لترتب المفسدة عليه وهي جعل دعوى الاحتلام وسيلة للفجور ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية لان مضمونها يحكى عن بعض العامة وفي مرسلة نوح بن شعيب هل على المرأة غسل اذا لم يأتها زوجها قال ع وايكم يرضى ان يرى ويصبر على ذلك ان يرى ابنته او اخته او زوجته او امه او احد قراباته قائمة تغتسل فيقول مالك فتقول قد احتلمت وليس لها بعل ثم قال ليس عليهن في ذلك غسل فقد وضع الله ذلك عليكم فقال وان كنتم جنبا فاطهروا ولم يقل لهن الخبر والحاصل ان كتمان الحكم المذكور لدفع مفسدة مترتبة على اطلاع بعض العامة بذلك الحكم او بعض العوام ثم ان مقتضى اطلاق العبارة كغيرها من العبائر عدم الفرق في مخرج المني بين المعتاد وغيره وانه ليس كالحدث الاصغر ولذا قيده في واطلقوا هنا ويظهر من الحدائق انه الاشهر الا ان ظاهر العلامة في القواعد من تأخر عنه كونه كالحدث الاصغر قال في القواعد لو خرج المني من ثقبة في الصلب فالاقرب اعتبار الاعتياد وعدمه انتهى واستقر به ولده في الايضاح وفي البيان لو خرج من غير المعتاد فكالحدث الاصغر في اعتبار المعاودة وعدمها انتهى وفي جامع المقاصد لو خرج المني من ثقبة في الصلب او في الاحليل او في خصية فالقوى على اعتبار الاعتياد وعدمه اما لو خرج من غير ذلك فاعتبار ذلك الاعتياد حقيق ان يكون مقطوعا به انتهى وذكر المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك انه يحصل الجنابة للخنثى بانزال الماء من الفرجين لا من احدهما الا مع الاعتياد وهذا اقوى لان ما تقدم في الحدث الاصغر مما يصلح مستندا لاعتبار الاعتيادات هنا لا يفيد الحدث هناك بما يخرج من الطرفين الذين انعم الله بهما الكتاحيث قوينا هناك عدم اعتبار الاعتياد لا القول به بالاجماع المركب او لو بعبر ثم انه ذكر العلامة في النهاية انه لو قلنا هناك باعتبار الخروج من تحت المعدة فالعبرة هنا بالصلب ولعله مبني على ان وصف خروجه من الصلب من اوصافه اللتي تنبغي حقيقة المني بانتفائها نظير اعتبار الخروج من تحت المعدة في صدق موضوع الغائط عند الشيخ كما تقدم كله اذا علم ان الخارج مني ولو كان ملونا بلون الدم اما قرينة في الذكرى قال تغليبا للخواص واحتمل العدم لان المني دم فقط لونه بكشف عن عدم استحالته فان حصل ما تشتبه فان كان صحيحا وكان الخارج دافقا مقارنا للشهوة وهي اللذة المعهودة عند الانزال وفتور الجسد اي انكساره المعهود حكم عليه بانه مني ووجب الغسل وحكم عليه قبله بما حكم على الجنب لحصول الظن من هذه الصفات فيعتبر فيما لا طريق فيه الى العلم ويلزم من اجراء الاصل فيه الوقوع في المخالفة القطعية لتكاليف كثيرة فان من يستيقظ ولا يرى في ثوبه الا شيئا رطبا عليه بعض آثار المني من الرائحة والزوجة لو بني على اجراء اصالة الطهارة وتم اكثر الاوقات في فعل ما يحرم على الجنب وبدل عليه صحيحة علي بن جعفر عن اخيه ع في الرجل يلعب مع امرأته ويقبلها فيخرج منه المني فقال ع اذا جائت الشهوة ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل وان كان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس وفرض كونه منيا في السؤال باعتبار المظنة او ان اللفظ مصحف اذ المروي في كتاب علي بن جعفر يخرج منه الشيء ثم ان القدر الثابت من هذه الصحيحة والذي يندفع به المانع من اجراء اصالة الطهارة وهي كثرة الوقوع في محرمات الجنب هو اجتماع الصفات الثلث فيرجع في فاقد بعضها الى الاصل الا انه يظهر من بعض الاخبار كفاية فتور الجسد ففي مرسلة ابن رباط يخرج من الاحليل المني والمذي والودي فاما المني فهو الذي يسترخي له العظام ويفتر منه الجسد وفيه الغسل فان مقتضى التحديد يكون الحد خاصة لا يصدق بدون المحدود الا ان يقال ان الاطلاق فيها محمول على الغالب من عدم انفكاك الفتور عن الدفق ولذا لم يذكر الدفق في ذيل صحيحة علي بن جعفر وبذلك يجمع بينها وبين ما دل على عدم انفكاك المني عن الدفق وهي صحيحة ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع قلت له الرجل يرى في المنام ويجد الشهوة فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئا ثم يمكث الهوين بعد فيخرج فقال ع ان كان مريضا فليغتسل وان لم يكن مريضا فلا شيء عليه قلت فما فرق بينهما قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بعد وفي رواية العلل لم يجئ الا بضعف وبالجملة فالصفات الثلث لما كانت متلازمة غالبا لم يكن في اطلاق ما اقتصر فيه على احدها دلالة

على عدم اعتبار اجماع الباقى فيقتصر فى مخالفة الاصل على مورد الاجماع وانه لا عبرة ببعضها فضلا عن غيرها مثل الرائحة كما هو ظاهر جماعة
منهم ثانى الشهيدين المتلو خلافا لصريح طائفة ممن تقدمهم وظاهر الباقين من اقتصر واعلى احدى الثلث بل غيرها مثل الرائحة والثخانة و
البياض فى منى الرجل والرقة والصفرة فى المرأة بل ظاهر المحقق والشهيد الثانيين فى جامع المقاصد والمسالك ان ذلك من المسلمات
وان ذكر الصفات الثلث او الاثنين فى كلام الفاضلين لتلازمهما غالبا وانه لا خلاف فى كفايته وجود الرائحة بل صرح فى جامع المقاصد
بذلك بل يؤيده ما استظهر مما لاحظ كلام من تقدمهما من الاصحاب واسندك الائمة والاخبار الواردة فى الباب اما الكلمات فقال فى
الذكرى قال الراوى للمنى خواص اربع خروجه بدفق وبدفعات غالبا قال الله تعالى من ماء دافق ومقارنة الشهوة وفتور الجسد وهو انكسار
الشهوة بعده وقرب رائحته من رائحة الطلع والعجين مادام رطبا ومن بياض البيض جافا والمنى الرجل الثخانة والبياض ويشاركه فيها
الوذى ومنى المرأة الرقة والصفرة ويشاركه فيهما الذى كل ذلك حال اعتدال الطبايع انتهى فان ذكر الخواص الاربع فى مقابل الصفتين
الاخيرتين المشتركتين بين منى الرجل والوذى وبين منى المرأة والمذى ظاهر فى كفاية كل واحدة من الاربع واما المحقق فقد ذكرهما فى
المعتبر الصفات الثلث واقتصر فى النافع الذى هو كالمتن للمعتبر على الدفق والفتور واما العلامة فقد اقتصر فى القواعد على الدفق والشهوة
وزاد عليهما فى بعض كتبه الفتور وفى بعضها كالتذكرة الصفات الاخر وقال فى الوسيلة وعلامته الدفق سواء كان معه شهوة ام لا وان وجد
من غير دفق وكان مريضا فكذلك وان كان صحيحا لم يكن ذلك منيا اذا لم يكن معه دفق انتهى وقد تبع فى ذلك الشيخ فى النهاية حيث قال واذا وجد انسانا
ماكثيرا الا يكون دافقا لم يجب عليه الغسل ما لم يعلم انه منى وان وجد من نفسه شهوة الا ان يكون مريضا فانه يجب عليه الغسل متى وجد فى نفسه شهوة
ولم يلتفت الى كونه دافقا او غير دافق انتهى واما استناد الائمة فقد استدل فى المعتبر على اعتبار الصفات المذكورة انها صفات لا تنفك فى الاغلب
مع الاشتباه بسند الهامش قال ويؤكد ها ما رواه على بن جعفر وقال فى التذكرة ولو اشتبه الخارج اعتبر بالصفات واللذة وفتور الجسد لانها
صفات لازمة فى الاغلب مع الاشتباه يستند اليها القول الكاظم ولا يخفى ان ظاهر هذا الاستدلال خصوصا الواقع فى عبارة التذكرة
فى اعتبار جميع الصفات زيادة على اللذة والفتور واسناد الى الصحيح كفاية كل واحدة من هذه الصفات فذكرها من قبيل قول النحاة فى
امارات الاسم انه يعرف بالجر والتنوين واما الاخبار فيها ما تقدم فى صحيحة ابن ابى يعفور حيث قال الراوى ما الفرق بينهما اى بين الصحيح والمريض
قال لان الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفقة قوية وان كان مريضا لم يجئ الا بضعف ولا يخفى ان ما ذكره فى الفرق من كون منى المريض جاريا
بغير دفق لا يدل على المطلوب وهو كون الخارج بغير دفق منيا الا بملاحظة ان مجرد الشهوة عند الخروج امارة على المنى وعند الدفق الغالب فى
المنى لا يوجب وهنا فى الظن المذكور لان ذلك عارض لاجل ضعف المريض فالفارق بين الصحيح والمريض فى الحقيقة وهو كون انتفاء الدفق فى الصحيح
عن الظن من الشهوة بكون الخارج منيا بخلاف المريض فان عدم الدفق لا يمنع من حصول الظن بالمنى من اجل الشهوة فاذا وجد الشهوة فليغتسل و
بالجملة فبيان الفارق يمنع عن القول بان كفاية الشهوة فى المريض وعدم اعتبار الدفق فيه المحض التشبيد ونحوها صحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا
عبد الله عن الرجل احتلم فلما انتبه وجد بللا قليلا قال ليس بشئ الا ان يكون مريضا فانه يضعف فعليه الغسل والتقريب ما تقدم من ان التعليل
بالضعف لدفع مانع الظن فهو علية وجوب الغسل وحسنة حريز المروية فى الكافى والعلل قال اذا كنت مريضا فاصابتك شهوة فانه ربما كان
هو الدافق لكنه يجئ مجيئا ضعيفا ليست له قوة لمكان مرضك ساعة بعد ساعة قليلا قليلا فاغتسل منه فان تفريع قوله فاغتسل على قوله
ربما كان هو الدافق ظاهر فى كفاية الظن الحاصل من الشهوة فى وجوب الاغتسال وعدم قدح انتفاء الدفق وكيف كان فالقول بكفاية بعض الامارات
المذكورة لا يخلو عن قوة حيث لم يعلم وجود باقيها او علم انتفاء الباقى لعارض كالمرض وح لو كان مريضا فانتفى الدفق لاجل الضعف كفت الشهوة
وفتور الجسد فى وجوبه وكذا لو كان بدنه فاترا قبل الخروج كفت الشهوة وحدها كما صرح به فى المسالك لما لو كان انتفاء بعضها لا لعارض كما
لو تجرد الخارج من الصحيح عن واحد من الشهوة والدفق او غيرهما من الاوصاف لم يجب لتعارض الامارة الموجودة وانتفاء الامارة الاخرى المفيدة
للظن بالعدم فالاقوى ح الرجوع الى الاصل واظنه مما لا خلاف فيه كما يظهر من حكمهم بقدح انتفاء الدفق فى الصحيح وعدم قدحه فى المريض
معللين ذلك بان الانتفاء لاجل العارض ومما ذكرنا يظهر وجه استمرار السيرة على الالتزام بالغسل اذا انتبه فوجد فى ثوبه او بدنه بللا وجد
فيه رائحة المنى الا ان يدعى هنا العلم العادى لكن الظاهر ان منشأ سكون النفس جزما بالعادة بالتزام الجنابة بمجرد الرائحة فهنا الاحتمال
العدم من جهة عدم الاعتناء كالمعدوم فتامل وان وجد على جسده او ثوبه منيا لا يحتمل الا كونه من جنابة لم يتطهر منها وجب عليه الغسل بلا
اشكال ولا خلاف فى المسئلة وان لم يتخيل الى المغترض بعد ما تقدم من كون نزول المنى موجبا للغسل الا ان بعض من تقدم على المصنف تعرض لها
بنا اللنفر ولبعض تفاصيل العامة فى هذا المقام وهى موثقة سماعة عن الرجل يرى فى ثوبه المنى بعد ما يصبح ولم يكن قد راى فى منامه انه قد احتلم

كلمات فى

ودخول اللام

قال فليغتسل ويغسل ثوبه ويعيد صلوته وموثقته الاخرى قال سئلت ابا عبد الله عن الرجل ينام ولم ير فى نومه انه احتلم فوجد على ثوبه و على
فخذه الماء هل عليه غسل قال نعم قال السيد ره فيما حكى عن مسائل خلاف عندنا ان من وجد المنى فى ثوبه او فراش يستعمله هو وغيره ولم يذكر الاحتلام
فلا غسل عليه لتجويزه ان يكون من غيره فان وجده فيما لا يستعمله سواه ولا يجوز فيما يجده ان يكون من غيره فيلزمه الغسل وان لم يذكر الاحتلام
ثم ذكر اقوال العامة ثم قال ويدل على صحة مذهبنا انه اذا وجد المنى ولم يذكره وهو يجوز ان يكون من غيره فلا يقين بما يوجب الغسل وهو على يقين
متقدم براءة ذمته فانه على اصل الطهارة فلا يخرج بذلك اليقين الا بيقين مثله واذا وجده فيما لا يلبسه ولا يستعمله غيره فقد ايقن انه منه فوجب
الغسل انتهى وقال فى المبسوط بعد ذكر حكم ثوب المشترك وان كان لا يستعمله غيره وجب عليه الغسل لانه يتحقق خروجه منه انتهى وقال فى المعتبر او رائى
فى ثوبه منيا فان كان يشركه فيه غيره لم يجب الغسل لاحتمال كونه من المشارك لكن يستحب الغسل احتياطا ويقضى بان احدهما جنب ولو ائتم احدهما
بصاحبه لم تجز صلوة المؤتم ولو كان منفردا اغتسل وجوبا لانه يتيقن انه منه انتهى هذا ما حضرنا من كلماتهم الظاهرة فى فرض المسئلة فى صورة حصول
اليقين بالجنابة لكن المعروف بين من تأخر من المحقق ره ان مجرد وجدان المنى فى الثوب امارة موجبة شرعا للحكم بجنابته اذا لم يشركه فى الثوب
غيره قال فى المنتهى فى مسئلة الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر لو اغتسل واجبا من جنابة مشكوك فيها كواجد المنى فى ثوبه المختص او المتيقن لها و
للغسل الشاك فى السابق منهما او من حيض مشكوك فيه كناسية الوقت والعدد هل يكون ماؤه مستعملا فيه اشكال انتهى وفى محكى النهاية انه يجب عليه
الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال فى الدروس بعد التفصيل بين المشترك والمختص ولو قيل بان الاشتراك ان كان معا سقط عنهما وان تعاقب و جب
على صاحب النوبة كان وجها ولو لم يعلم صاحب النوبة فكالمعية انتهى ولا يخفى ظهور هذا الكلام بل صراحته فى فرض المسئلة فى صورة عدم العلم و
تبعه فى هذا التفصيل الشهيد والمحقق الثانيان فى الروض والمسالك وجامع المقاصد وحاشيتى الارشاد والشرايع وحكم مولانا بعض العلماء بانه
يحكم ببلوغ الواجد مع امكان البلوغ فى حقه كما لثنى عشر سنة وهذا التفصيل لا يجامع العلم بكونه منيا وقال فى الموجز وتوجب الجنابة بخروج
المنى من معتاد او مغايرة او ثقبة فى الذكر او الانثيين ووجود منى مختص ثوب او فراش انتهى فان عطف الوجدان على الخروج ظاهر فى كونه سببا تعبديا
وقال كاشف الالتباس فى شرح العبارة اذا وجد فى ثوبه او فراشه المختص به منيا وجب عليه الغسل عملا بالظاهر انتهى وقال شارح الجعفرية
فى شرح قول الماتن يجب الغسل بانزال المنى ولا يشترط العلم بكونه منيا بل يثبت ولو بوجدانه فى الثوب المختص به انتهى وبالجملة فالمشهور
بين المتأخرين عن المحقق ره كون وجدان المنى فى الثوب المختص به سببا شرعيا ظاهريا للجنابة ح الشارح فيه الظاهر على الاصل كما فى البلل اللوجود
بعد البول وقبل الاستبراء ولا اشكال وانما الاشكال فى مستنده اذ لا يصلح لذلك الا موثقتا سماعة المتقدمتان ولا يخفى ان ظاهرهما خصوصا
الثانية المشتملة على وجدان المنى على فخذه صورة العلم بنزول المنى ولا يستبعد السؤال عن مثله كما لا يخفى على من تتبع اسولة الروايات ولاحظ
مزخرفات العامة التى اوجبت الشبهة فى اكثر مسلمات الخاصة فالانصاف ان الخروج بها عن القاعدة المجمع عليها من عدم الخروج عن يقين الطهارة
بمجرد الشك مشكل سواء كان الشك فى كونه منيا له او لغيره ام فى ان هذا المنى المعلوم كونه منه من جنابة سابقة تطهر لها او من جنابة حادثة
الا ان يقال فى الصورة الثانية ان الشخص حين خروج المنى يعلم حدوث جنابة مرددة بين السابقة واخرى حادثة والاصل بقائها كما ان
الاصل بقاء الطهارة بعد الجنابة السابقة فهو نظير من تيقن الطهارة والحدث وشك فى المتأخر مع علمه بالحدث قبلها وان كان المفروض
هناك طهارة وحدث غير الحدث المعلوم قبلها بخلاف ما نحن فيه الا ان مناط تعارض الاستصحابين موجود هنا ايضا ولعل هذا من القرائن
على اتفاقهم هناك على وجوب الاخذ بضد الحالة السابقة اذا علم بها وفى الصحيح عن محمد بن مسلم قال سئلته عن الرجل يصيب بثوبه منيا ولم يعلم
انه احتلم قال ليغسل ثوبه وليتوضأ الخبر والامر بالوضوء فى مقابل الغسل يعين ان يحمل الطهور فى حقه هو الوضوء دون الغسل ثم لو ظننا بظاهرهم
الموثقتين من التعبد فهل يقتصر فيه على صورة حصول الظن بكونه منه او يحكم به بمجرد الاحتمال وجهان اقويهما الاول اذ لو نزلنا عن ورودهما فى
مقام العلم العادى كما هو الغالب فلا اقل من ورودهما فى مقام الظن وعلى التقديرين يجب الاقتصار على المتيقن من موردهما الروايتين وهو وجدان
المنى على الجسد او الثوب ولا يبعد الحاق الفراش كما صرح به بعضهم ثم كذا يجب الاقتصار على المتيقن من ازمنة نزول هذا المنى الموجب للحدث و
الجنب ولا يعيد الا الصلوة التى لا يحتمل تأخر الوجدان عنها وفى غيرها يكون الاصل بقاء الطهارة السابقة وفاقا للمشهور وفى المبسوط ينبغى
ان نقول يجب ان يقضى كل صلوة صلاها من اخر غسل من جنابة ورادة وجوب قضاء كل صلوة احتمل تقدم هذه الجنابة عليها فقد بانه لا وجه
لقضاء ما صلاها بين الغسل واول يوم يحتمل فيها الجنابة ولعل الوجه فيما اختاره العلم بوقوع بعض تلك الصلوات مع الجنابة فيجب قضاء
الجميع من باب المقدمة وفيه ان اصالة بقاء الطهارة السابقة بناء على الصلوة المعلوم وقوعها مع الجنابة تثبت صحة ما عداها ولذلك قوى هذا
القول اخيرا فى المبسوط هذا كله حكم القضاء من حيث الحدث واما من حيث الخبث ففى مبحث حكم جاهل النجاسة فى احكام النجاسات ثم انه لا اشكال

والاخلاف

ولا خلاف في عدم وجوب الغسل على كل من المشتركين في الثوب وان علم بكون احدهما جنبا ويترتب عليه آثار الجنب الواقعي فلا يجوز الصلوة
خلفه واحدهما لوجوب الاجتناب عن الصلوة خلف الجنب الواقعي نظير الصلوة خلف المشتبه بالفاسق او الكافر والصلوة في الثوب المشتبه
بالنجس والسجود على المكان المشتبه به وغير ذلك وما ابعد ما بينه وما جوزه بعض مشايخنا المتاخرين من جواز الصلوة خلف كليهما في فرض
بل ادعى عدم ظهور الخلاف في ذلك لكن ملاحظة ما ذكرنا من الامثلة تشهد بعدم ظهور الخلاف فيما اخترناه ثم ان الوجه في عدم وجوب الغسل على واحد
منهما ان اصالة طهارة الاخر اذا لم يكن طهارة الاخر مما يتعلق به حكم كجواز الاقتداء به او الاكتفاء به في عدد الجمعة كما سيجيء والاصل في ذلك
ما ذكرناه في الانائين المشتبهين في مطلق الشبهة المحصورة من ان المعتبر في تنجز التكليف بالامر المعلوم اجمالا كونه بكلا محتمليه مورد الابتلاء
المكلف والحاصل ان المدار في الاعمال المتوقفة على احراز طهارة الواجد سواء صدرت من احد الواجدين او من ثالث يترتب عمله على عملهما
وعمل احدهما على سلامة اصالة الطهارة ويترتب على المامومية صحة عمل كل منهما اذا لم يترتب على عمل صاحبه وهذا مما لا اشكال فيه ولا خلاف
ومنها ما علم اذا رتب صحته على صحة عمل الاخر عند الاول فلا يجوز اقتدائه به وفاقا للمحقق وفخر الدين والشهيد لان الشرط في صحة صلوة الماموم طهارته
من الحدث وطهارة امامه ولا يجوز احرازهما بالاصل للعلم الاجمالي بجنابة احدهما فيحصل العلم التفصيلي بفساد صلوته لاخلال احد شرطيه كما
لو علم اجمالا بنجاسة من بدنه بين كونها في ثوبه او بدنه خلافا للعلامة في التذكرة قال لان الجنابة اسقط الشارع حكمها ووافقه في المدارك لصحة
صلوة كل منهما شرعا واصالة عدم اشتراط ما زاد على ذلك ثم ضعف استدلال المانعين بالقطع بحدث احدهما بانا نمنع حصول الحدث الا مع تحقق
الانزال من شخص بعينه ولهذا ارتفع لازمه وهو وجوب الطهارة اجماعا وفي الرياض لان المناط التكليف بالظاهر وعدم العبرة بنفس الامر ولو مع العلم
اجمالا ولهذا يصح صلوتهما ولا يجب الغسل عليهما قطعا ويضعف في ذلك كله بمنع اسقاط الشارع حكم هذه الجنابة لعدم الدليل على المسقط مع
وجود السبب وهو الانزال اذ لا ريب انه اذا حصل العلم لاحدهما بكونه منه لم يكن علمه حدثا جديدا وانما وجب عليه الغسل بالسبب السابق فالسبب
موجود واقعا في احدهما وانما انتفى بعض لوازمه عن كل منهما وهو وجوب الغسل لاحراز عدمه بحكم الاصل السليم عن المعارض فكل من كان منهما
او من ثالث عمله مترتبا على عدم الجنابة فان امكنه احرازه بالاصل صح منه ذلك العمل بمعونة الاصل والا فلا والمفروض ان صلوة الماموم مترتب
صحتها على طهارة الامام التي لا يمكنه اجراء الاصل المعارضة باصالة طهارة نفسه مع كون اللازم من العمل بالاصلين طرح مقتضى السبب الواقعي
الذي فرض ثابتا فصحة الاقتداء مبنية على احد امور كلها مخالفة لمقتضى الادلة احدها عدم اشتراط صلوة الامام بالطهارة الواقعية
وهذا مع استلزامه صحة الاقتداء ولو علم بجنابة الامام كما يصح لو علم بنجاسة ثوبه او بدنه او نسيانه احد السجدتين وشبههما مردود بالادلة
الدالة على اشتراطها واقعا ولذا يجب عليه الاعادة في الوقت فان الاعادة لا يكون الا لاخلال الشرط واقعا ولذا فرع العلامة قده في
القواعد صحة الاقتداء بمن علم بنجاسة ثوب الامام وفسادها على عدم وجوب الاعادة على الجاهل بالنجاسة ووجوبها عليه الثاني انه يكفي
في صحة الاقتداء صحة صلوة الامام ظاهرا عند نفسه ولو لم يحرز الماموم صحتها الواقعية ولو بحكم اصالة الطهارة بل يكفي عدم علمه
بالفساد وهذا وان لم يتضح فساده كالاول الا ان الظاهر من ملاحظة ادلة شرايط الامام في باب الجماعة اشتراط احراز الصحة عند الماموم ولو باصالة
الصحة او اصالة الطهارة او غيرهما مما لا يجري في المقام وقد ادعى فخر المحققين ره في الايضاح الاتفاق على ان الايتمام هيئة اجتماعية تقتضي
ان تكون الصلوة مشتركة بين الامام والماموم وان صلوة الامام هي الاصل وفي رواية امير المؤمنين ع اذا فسدت صلوة الامام فسدت صلوة
الماموم ومقتضى التلازم في الفساد انه اذا احتمل فساد صلوة الامام لاحتمال غير مندفع بالاصول كان صلوة الماموم كذلك فلا يجوز الدخول
فيها لكن مورد الروايات وجوب الاعادة على من علم بعد الصلوة جنابة امامه وهو مخالف الفتوى الا انه يمكن توجيهه بان المورد لما اتفق في امثال
الناس شأني الشخصين كان هذا الكلام حقا بالنسبة الى ذلك المورد فلا يلزم المحذور وهو طرح العمل بالرواية في موردها الشخصي واما طرحها
في نوع موردها فليس بذلك المحذور وتمام الكلام يأتي في محله الثالث تسليم الامرين الاولين ومنع كون الانزال المتحقق من شخص
لا بعينه موجبا للحدث وهذا لا باس بتسليمه اذا قلنا ان الحدث حالة منتزعة من وجوب الغسل فعلا ولعل المراد منها هذا لانه يتفرع عليه وجوبه فاذا
ارتفع وجوب الغسل فعلا انتفى الحدث واقعا فكل منهما متطهر واقعا لعدم وجوب الغسل عليه فعلا وهذا مردود بما يدل على وجوب الاعادة
والقضاء على من صلى جنبا بغير علم وبالروايات المذكورة وباستلزامه تجدد الحدث عند العلم وعدم تحقق الحدث بالادخال بالنسبة الى الصغير
والمجنون وهذا مما لا يقولون به وبالجملة فالاقوى ما ذهب اليه المعتبر والايضاح والبيان وجامع المقاصد والمسالك وكشف اللثام
للشام وغيرهما ويلحق بالاقتداء اعتماد احدهما على الاخر في تكميل عدد الجمعة ومنها اقتداء الغير باحدهما ووطي الزوج احدى زوجتين
حيضهما لو لهما بالحيض مع علمه بحالهما والظاهر عدم الجواز لعدم احراز طهارة الامام بالاصل المعارض باصالة الطهارة للاخر فلم

لطهارة الاخر

اما جواز الاقتداء بهما او باحدهما بعينه الاول مستلزم لطرح ما دل على المنع على الاقتداء بالجنب والثاني ترجيح بلا مرجح فيتعين عدم الجواز
فيهما نظير السجود على احد المشتبهين بالنجس والصلوة خلف احد المشتبهين بالفاسق او بغيره ممن لا يصح الاقتداء به نعم لو كان الواحد الاخر خارجا
عن مورد ابتلاء المكلف كما اذا كان ميتا او فاسقا او بعيدا لوصول اليه كان مقتضى القاعدة الجواز وما ذكرنا من المنع مما لا اشكال فيه بل
لا خلاف بناء على ما يقتضيه عدم تمييز في الشبهة المحصورة وما ابعد ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا المعاصرين مستظهرا عدم الخلاف
فيه من جواز الاقتداء بهما في فرضين كان يأتم باحدهما في الظهر وبالاخر في العصر فيه مضافا الى ما ذكرنا من ان مقتضى قاعدة الشبهة عدم
جواز الاقتداء باحدهما انه حين اراد الدخول في العصر يقطع تفصيلا بفساد صلوة العصر اما للايتمام فيها بجنب واما لفساد الظهر المقتضي لعدم ترتب
العصر قبل فعلها فتامل وقد استظهر صحة الصلوتين وعدم وجوب اعادة احديهما مما ذكره فخر المحققين والمحقق الثاني في جامع المقاصد من
ان كل فعل يتوقف صحته على صحة فعل الاخر بطل المتوقف كصلوة احدهما خلف الاخر وان كان التوقف من الجانبين توقف معيته بطلا معا كما في
اعتداد كل منهما على الاخر في تمام عدد الجمعة واما اذا لم يتوقف صحة صلوة احدهما على صلوة الاخر اسا صحت الصلوتان والمستفاد من ذلك
انه اذا صحت صلوتاهما في الفرض المذكور صحت الصلوتان المؤتم في كل واحدة منهما بواحد منها من صلوتيهما وانت خبير بان مفاد العبارة
المذكورة صحة صلوتيهما بالنسبة الى انفسهما في مقابل بطلانهما بالنسبة الى انفسهما في الجمعة وبطلان صلوة الماموم في الايتمام وهذا المقدار
من الصحة لا ينافي عدم جواز اقتداء الثالث بتلك الصلوة اذا لم يحرز اصالة طهارة امامه لاجل المعارضة كان صحة صلوة الامام من احدهما
بالنسبة الى نفسه لا ينافي فساد صلوة الاخر الماموم كيف ولو كفى لجاز الاقتداء بمن علم جنابته مع جهله بها لحصول الصحة الظاهرية ومما ذكرنا
يعرف وجه المنع في مثال وطي احد الزوجين مع وجوب العبادة بالنسبة اليهما كليهما والظاهر ان حكم استيجارهما للصلوة عن الميت كذلك ومنها
استيجار الغير لهما او لاحدهما في كنس المسجد المستلزم للمكث او لحمله في الطواف فان الظاهر صحة ذلك لعدم توقف صحة الاستيجار على احراز طهارة
كل منهما ولو بحكم الاصل بل يكفي في صحة الاستيجار اباحة الشارع وترخيصه مكثهما في المساجد وان وقع من كاشف الالتباس ما وقع حيث منع
من دخولهما في المسجد لكن الظاهر مخالفته للاجماع والرخصة حاصلة بحصول الطهارة الظاهرية في حق الاجير لكن لا يبعد ان يلزم تحريم استيجار
من يعلم جنابته اذا كان الاجير جاهلا ولا باس ومثله القول باستيجارهما او استيجار احدهما لقراءة العزائم بناء على جواز استيجار من علم جنابته مع جهله
والضابط في صحة فعل الثالث المترتب على صحة فعلهما او احدهما انها ان توقفت على احراز صحة فعلهما في الواقع ولو بمعونة اصالة الطهارة
لم يصح ذلك الفعل مع معارضة اصالة طهارة احدهما باصالة طهارة الاخر تفصيلا وان اكتفى فيها بصحة فعلهما ظاهرا في حق انفسهما صح ذلك
الفعل والامارة المائزة بين المقامين صحة فعل الثالث وان علم تفصيلا في احدهما بعينه ما علم في احدهما لا بعينه ودعوى انه قد يكون الشرط في
صحة الفعل المترتب على فعل احدهما هي صحته الظاهرية في حق الفاعل مع عدم علم الاول تفصيلا بفساده مدفوعة بان ادلة اعتبار صحة فعل احدهما
في فعل الثالث لا يمكن خروجه عن الوجهين لانه لو كان فعل احدهما على تقدير جنابته فاسدا في الواقع لم يكن بيد الثالث من احراز عدم الفساد ولو
بالاصل ولو لم يكن فاسدا واقعا لم يقدح علمه بالجنابة لان الفرض ان مجرد وجود ما في الواقع غير مؤثر في الصحة الواقعية فعليك بتمييز الفروع
بعد اتقان ما ذكرنا من الضابط وتشخيص موارده من الادلة والله الهادي بقي هنا شيء وهو انه اذا لاقى واجد المني في الثوب المختص بالتزام الجنابة
وان لم يعلم بها عملا بظاهر الحال فهل يجب التزام الواجد بمني في الثوب المشترك بجنابة احدهما لا بعينه ام لا وجهان من وجوب الاقتصار فيما خالف
قاعدة عدم نقض اليقين بغيره على مورد النص وهو الثوب المختص ومن قيام ظاهر الحال هنا وعدم تعقل الفارق بين احتمال كون الجنابة
في الثوب المختص من غير صاحبه واحتمال كونها في الثوب المشترك من ثالث فلا يعقل الغاء الاول والاعتناء بالثاني والرجوع من اجله الى اصالة
طهارتهما ولذا الحق جماعة الواجد منهما في نوبته بالمنفرد بالثوب وهذا هو الاقوى لكن عرفت الاصل في اصل المسئلة ثم انه ذكر جماعة بل نسبه
غير واحد الى الاصحاب انه يستحب الغسل لهما مع الوضوء الواجب عليهما في ظاهر التكليف ووجهه حسن الاحتياط وهل ينوي الوجوب او الاستحباب
قيل بالاول ولعل وجهه ان الاحتياط انما يحصل بفعل ما احتمل وجوبه مشتملا على جميع ما يعتبر فيه حتى قصد الوجه وفيه نظر لمنع اعتبار قصد
الوجه على جهة الوصفية وعدم تحقق قصده في المقام على جهة الغائية ومن ذلك يظهر قوة الوجه الثاني والاحوط اخطار الغسل هو فيما
بالوجوب ثم لو ظهرت الحاجة الى هذا الغسل فالظاهر الاكتفاء لان المقصود من الاحتياط احراز الواقع والمنوي بهذا الغسل رفع الحدث
على تقدير الوجود واذا شرع فعل لغرض فلا بد من حصوله اذ لكل امرء ما نوى خلافا للمحكي عن المحقق الثاني فاستوجه عدم الاجزاء وهو لازم كل من
افتى فيما تقدم في الوضوء بان المحكوم بالطهارة شرعا لو توضأ احتياطا لم يجزه عند تبين الحاجة اليه كما في القواعد والبيان وجامع المقاصد
لعدم نية الوجوب او عدم نية الرفع ويضعف بان نية الوجوب الوصفي حاصل على تقدير وجوبها والغائي غير معتبر خصوصا مع عدم الامكان

واما الرفع فهو يتوقف على تقدير الحدث واعتبار قصد على وجه التخيير فيما لا يتحقق الا على بعض التقادير ان كان في الامتثال وسقوط الامر فالغرض حصوله في المقام بدونه لتعذره وان كان في الصحة بمعنى ترتب الاثر وهو رفع الحدث الموجود فيه ان الرفع يحصل بحكم قوله ع لكل امرء ما نوى اما الجماع فان جامع امرءة في قبلها فهو جنب وان لم ينزل بالكتاب والسنة والاجماع من المسلمين من يوم رجع الانصار عن قولهم بان الماء من الماء لقول المهاجرين قال الله او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا ودعوى انصراف المطلق الى الغالب من صورة الانزال ممنوعة وقد صح عن امير المؤمنين ع في صحيحة زرارة الحاكية للمحاكمة بين المهاجرين والانصار انه اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ونحوها صحيحة ابن بزيع وزيد فيها تفسير الالتقاء بغيبوبة الحشفة فيكون معنى الالتقاء مجرد المقابلة لان ختان المرءة فوق مدخل الذكر لكن في صحيحة الحلبي كان علي ع يقول اذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل وفي صحيحة علي بن يقطين اذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل وظاهر الكل تحقق التواصل بينهما لكن ذكر جماعة ان المراد مجرد التحاذي بينهما لعدم امكان تماسهما والامر سهل بعد تفسيره في الصحيحة بغيبوبة الحشفة لكن ظاهر بعض الاخبار كفاية مجرد الادخال والايلاج في وجوب الغسل والمهر والرجم لكن لا يبعد كونها مسوقة لبيان عدم الاكتفاء بالتفخيذ وشبهه مما يقرب الادخال مضافا الى انصراف الادخال الى ازيد من مسماه حتى ورد في بعض الاخبار انه يجب عليهما الغسل حين يدخله واذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما فاراد من دخله الادخال جميعه لكن الروايات المخالفة للنصوص والاجماع يمكن حملها على ارادة ذلك من الختان بمجرد وضع احدهما على الاخر او تحاذيهما بالتفخيذ ثم ان الالتقاء سبب للجنابة من طرف الذكر والانثى وان كان كل واحد منهما او احدهما نائما او مجنونا او صغيرا او كانت الموطوءة ميتة او حية استدخلت منيا بلا خلاف في شيء من ذلك الا الاطلاقات وان امكن دعوى انصرافها الى ما لا يشمل بعض المذكورات الا ان الانصرافات الواقع لها فان مثل هذا الانصراف الواقع لا يذهب بعموم اكثر القواعد المستنبطة من الاطلاقات مضافا في وطي الميتة الى استفادة جماعة تبعا للسرائر من قوله ع اتوجبون عليه الحد ولا توجبون عليه صاعا من ماء من الملازمة بين ايجاب الحد وايجاب الغسل واحتمال وروده في مقام الزام الخصم القائل بجواز القياس كما في الحدائق قال وانه ع انكر عليهم ذلك مع مخالفته لاعتقادهم بمعنى انه كيف تقولون بهذا القول مع انه مخالف لمعتقدكم مدفوع بانه لا مجال هنا للقياس كما لا يخفى وعلى تقديره فلم يظهر ان المخالفين في هذه المسئلة اعني الانصار عاملون بالقياس مع ظهور ما في المقام ومستندهم في نفي الغسل السنة دون القياس مضافا الى ان الحمل على ذلك خلاف الظاهر اذ الظاهر ورود كلام المتكلم على طبق معتقده فان ان وجوب الحد وعدم وجوب الغسل مما لا يجتمعان في نظر الامام ع غاية الامر انا لا نفهم الربط الواقعي بين الامرين ويمكن ان يكون المراد انه اذا كان الادخال مؤثرا لهذا الامر العظيم من اثار الجنابة فكيف لا يؤثر في تحقق الحدث الذي هو اخف منها ومما يؤيد ارادة الملازمة من الواقع بين الحد والغسل قوله ع في صحيحة الحلبي المتقدمة كان علي ع يقول كيف لا يجب الغسل والحد يجب فيه فان حكاية هذا الكلام في مقام بيان الحكم الواقعي لا يناسب صدوره من الامام صلوات الله عليه على طريق الاسكات والالزام كما لا يخفى واستدل جماعة كالشهيد تبعا للمبسوط على تحقق الجنابة بمجامعة الميتة بما ورد من ان حرمة الحي كحرمة الميت وزيد في بعض الاخبار بل هي اعظم وفيه نظر لعدم اناطة الجنابة باحترام الموطوء واما بالاستصحاب لان مجامعتها قبل موتها كانت موجبة للجنابة فكذا بعد موتها لعدم العلم بتاخير الحكم فهو وان كان صحيحا على مذاق المشهور الا انا قد ذكرنا في محله ان مثل هذا الاستصحاب غير معتبر بل غير جار لان الموضوع الذي حمل عليه المستصحب اعني سببية مجامعته للجنابة غير معلوم البقاء بعد الموت واستصحاب الموضوع غير جار وتمام الكلام في محله ثم ان في استنباط جنابة الصغير فاعلا كان او مفعولا وكذا المجنون من الادلة المذكورة غموضا من حيث ان الجنابة فيهما مستنبطة من وجوب الغسل بعد وضوح ان الغسل ليس الا لرفع الحدث المانع في قوله لا صلوة الا بطهور والمفروض انه لا يتصور حدث غير الجنابة فتؤدي تلك الادلة ان الالتقاء سبب لوجوب رفع الحدث الجنابة عند اجتماع شرايط الوجوب ولا يستفيد هذا المعنى الا بكون الالتقاء سببا للجنابة التي يجب رفعها عند تحقق التكليف المشروط بالطهارة كما لا يخفى لكن هذا موقوف على كون الشرايط شرايط الوجوب وفيه الدور وتقييد وجوب الغسل بها ليس باولى من تقييد الالتقاء بها غاية الامر انه ثبت بالاجماع ان ما عدا البلوغ والعقل كعدم النوم والتمكن من الماء واشتغال الذمة بمشروط بالطهارة قيود للوجوب واما البلوغ والعقل فكما يحتمل كونهما كغيرهما يحتمل رجوعهما الى الالتقاء فيكون المعنى ان الالتقاء بعد البلوغ والعقل يوجب الغسل عند تحقق ساير الشروط فيكون للوصفين مدخل في تحقق الجنابة التي هي سبب لوجوب رفعها فان قلت تقييد الوجوب بالبلوغ والعقل متيقن بالاجماع والشك في تقييد الالتقاء بهما والاصل عدمه قلت الثابت بالاجماع عدم وجوب الغسل على الصغير والمجنون اما كون ذلك لعدم تحقق الجنابة او لعدم وجوب رفعها فليس متيقنا فالاجماع لا يكشف الا عن القضية السلبية المذكورة وهي اعم من كونها لرجوع القيد الى الوجوب فلا دلالة عليه ثم لو سلم رجوع التقييد الى الوجوب لم يدل على المطلوب ايضا لاحتمال ان يكون لبعض قيود الوجوب مدخل في تحقق الموضوع وهو وجوب رفع الحدث فمع انتفاء شرايط التكليف لعله لحصول الجنابة فيثبت حدوث الجنابة للصغير بعد البلوغ بالالتقاء قبله فلا

على الغسل

يكون في حق الصغير جنابة نعم لو كان القيود تقييدا للمقتضي بان قال اذا التقى الختانان وجب رفع الحدث عند البلوغ والعقل ودخول الوقت والتمكن من الماء كان المتبادر من ذلك ثبوت الحدث مع قطع النظر عن هذه القيود وكونها شروطا لتحقق الحكم دون الموضوع لكن المقام ليس كذلك بل ما ثبت ما دل من تلك الشروط قضايا سلبية لا تدل على تاخر اعتبارها في الحكم عن تحقق الموضوع فانهم نراه ناتج عن وجه نعم يمكن الاستدلال بمثل تلك الاخبار بناء على كون الغسل بمعنى الثبوت فلا يحتاج الى التقييد بشرايط التكليف حتى يختص بالبالغ العاقل ويؤيده عطف المهر والحد في بعض تلك الاخبار وتصحيح العطف بارادة اداء المهر عند التمكن منه مطالبة المرءة واقامة الحاكم الحد بعد ثبوته عنده بشرايطه بعيد جدا وان كان يقرب ذلك اختصاص الحد بالبالغ العاقل اجماعا وعطف الحد في البعض الاخر عليه فانه يبعد شموله للصغير والمجنون بالالتقاء حال الصغر الا ان بعض الاخبار لم يذكر فيه الحد ويؤيده قوله في الدبر هو احد المأتيين فيه الغسل فان نعم هذا الكلام مسوق لمجرد السببية وكيف كان فالاستدلال على جنابة الصغير والمجنون يحتاج الى مزيد تامل ولذا توقف في محكي التذكرة والتحرير والذكرى والذخيرة وان جامع امرءة في الدبر ولم ينزل وجب الغسل على الفاعل والمفعول على الاصح الاشهر بل المجزوم عند الاصحاب بل المجمع عليه بين المسلمين كما في صريح السرائر وظاهر السيد حيث قال لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع المكروه من ذكر او انثى يجري مجرى القبل مع الايقاب وغيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا الا ذلك ولا سمعت ممن عاصرني من الشيوخ نحوا من ستين سنة يفتي الا بذلك فهذا اجماع من الكل ولو شئت ان اقول انه معلوم بالضرورة من دين الرسول ص انه لا فرق بين الفرجين في هذا الحكم فان داود وان خالف في ان الوطي في القبل اذا لم يكن معه انزال لا يوجب الغسل فانه لا يفرق بين الفرجين كما لا يفرق باقي الامة بينهما في وجوب الغسل بالايلاج في كل واحد منهما واتصل لي في هذه الازمان من بعض الشيعة الامامية ان الوطي في الدبر لا يوجب الغسل تعويلا على ان الاصل عدم الوجوب او على خبر يذكر انه في منتخبات سعد او غيرها وهذا مما لا يلتفت اليه اما الاصل فباطل لان الاجماع والقران وهو قوله تعالى او لامستم النساء يزيل حكمه واما الخبر فلا يعتمد عليه في معارضة الاجماع والقران مع انه لم يفت به فقيه ولم يعتمده عالم مع ان الاخبار تدل على ما اوردناه لان كل خبر يتضمن تعليق الغسل على الجماع والايلاج في الفرج فانه يدل على ما ادعيناه لان الفرج يتناول القبل والدبر لانه لا خلاف بين اهل اللغة واهل الشرع انتهى اقول ربما يتخيل انه لو كان نقل الاجماع حجة لم يكن فيما نقل من الاجماعات في مسائل الفقه اولى بالحجية منه لكنك خبير بانه ره لم يدع الا الاجماع اللغوي والاتفاقي وهو نقل من عدا الامام ع وان كان كاشفا عند الناقل الا انه لم ينقل الا الكاشف دون المكشوف عنه فنقله في الحقيقة يرجع الى نقل اقوال العلماء دون الامام ع واما دعوى الضرورة فتستلزم دعوى قول الامام ع الا ان من المعلوم ان هذا الحكم لم يبلغ الى هذا الحد من البداهة والا فهذا الذي حكي عنه القول بالتفصيل بين القبل والدبر ليس ادون من داود الذي حكي عنه نفي الغسل مع عدم الانزال ولم يعده مخالفا للضرورة مع ان الحلي ذكر قبل دعوى اجماع المسلمين عليه انه الصحيح من الاقوال ولا يخفى ما فيهما من التدافع الا انه يريد استقرار الاجماع بعد الخلاف نعم دعوى الاتفاق المذكور انما ينفع في تحصيل الاجماع على طريقة بعض افاضل عصرنا حيث يجعل نقل الاتفاق الراجع الى نقل فتاوى المتفقين بمنزلة تحصيل فتاويهم فاذا فرضنا على تقدير العلم بها كاشفة عن قول الامام ع لكثرتها واحتفافها بالقراين الداخلية او الخارجية كانت كذلك مع فرض ثبوتها بنقل الثقة العدل الغير المسامح في النقل والغير المتهم في نسبة الفتاوى الى اربابها بمجرد وجدان دليل او اصل لا يلتزم في اعتقاده من التزامهم بمضمونه لان ما دل على اعتبار حكاية الثقة للروايات المشتملة على اسئلة الرواة ثم اجوبة الائمة ع دل على اعتبارها في فتاوى العلماء وقد تكلمنا على هذه الطريقة في الاصول في مسئلة الاجماع المنقول مضافا الى ان هذه الطريقة ايضا غير مجدية في المقام اذ يوهن هذا النقل مضافا الى مخالفة الشيخ وسلار وظهور المحكي عن الشيخ في الحايريات في وجود هذا القول بين اصحابنا حيث حمل رواية حفص بن سوقة الاتية الامرة بالغسل على التقية لموافقتها لمذهب العامة وعدم اشتهار مضمونها بين الخاصة والا فاشتهار المذهب بين الفريقين لا يوجب طرح الخبر بمجرد موافقة العامة ولعل ما ذكرنا بعض ما لاحظه الفاضل الورع التقي مولانا عبد الله التستري حيث حكي عنه بعض شراح الوسائل انه ذكر ان الاجماع الذي ذكره السيد لا يفيد ظنا هذا ولكن منع الظن خلاف ما نجده في انفسنا وحمل الشيخ خبر حفص على التقية لا ينافي اشتهار مضمونه بين الاصحاب اذا كان هو ومعارضه كلاهما مشهورين من حيث الرواية ولا يبعد ان يكون مذهب الشيخ في الخبرين المشهورين رواية طرح ما خالف منهما مذهب العامة وان وافق فتوى المشهور بل هو ظ مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين ثم اذا انضمت الشهرة بين من تاخر عن الشيخ والسيد الى حكاية السيد ولوحظ رجوع الشيخ في نكاح المبسوط بل في صوم الحايريات الى المشهور قوي الظن وصلح مدركا للحكم وان لم نقل بحجية مطلق الظن الثابت عندنا من حجية البالغ حد الكشف قطعا عن وجود دليل لو عثرنا عليه لالتزمنا به وان كان ظنيا الكشف القطعي عن وجود دليل معتبر عندنا لو مع وجود مرسلة حفص بن سوقة عمن اخبره قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد المأتيين فيه الغسل ويؤيده بل يدل على الحكم ما تقدم من الملازمة بين الحد والغسل المستفاد من كلام امير المؤمنين ع ومما ذكرنا يظهر وجه طرح ما عارضها من مرفوعة البرقي عن ابي عبد الله ع

قال اذا اتى الرجل المرئة من دبرها فلم ينزل فلا غسل عليهما ان انزل فعليه الغسل ولا غسل عليها وروايته ابن محبوب عن احمد بن محمد عن بعض الكوفيين
ورفعه الى ابي عبد الله ع في الرجل يأتي المرئة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض صومها وليس عليها غسل ومثلها مرسلة علي بن الحكم وهذه وان انجبر ارسالها
ورفعها بوجود ابن محبوب وابن عيسى في الطريق الا انهما يقصران عن المقاومة لما ذكرنا وربما يتمسك في المقام بما تقدم عن السيد من الملاقات
الملامسة او المجامع في الفرج والادخال والايلاج ونحو ذلك وفي الكل نظر اما اية الملامسة فلان المراد بها اللبس معنا اللغوي وهو مطلق اللمس وانما هي
كناية عن ملامسة معهودة خاصة ولا دليل على ارادة مطلق الوطي بل الظاهر ارادة خصوص القبل لا اقل من المسلمة في ارادة المطلق والمقيد فيبقى مجملا اذ ليس
بعد ارادة الفرد المعهود اطلاق يرجع اليه كما لا يخفى واما الجماع في الفرج لو لم نقل على ما في المصباح من ان الفرج من الانسان القبل ولذا رده كاشف الرموز
في صدقه على الدبر لكن الظاهر منه بحكم الغلبة خصوصا مع اضافة الفرج الى المرئة الجماع في القبل وكذا اضافة الادخال والايلاج فان حذف المتعلق
انما يفيد العموم اذا لم يكن هنا معهود ينصرف شموله اليه ويشهد لما ذكرنا فهم الامام ع خصوص القبل من اطلاق السؤال في الروايات عن الجامعة في الفرج
واما ما المرئة واما ان الامام حيث علق في الجواب الحكم بوجوب الغسل في تلك السؤالات على التقاء الختانين فالظاهر انه لا خلاف في ان المناط في
حصول الجنابة بوطي الدبر والقبل واحد وهو غيبوبة الحشفة لكن استفادة ذلك من الاخبار مشكل لاختصاص هذه التحديد بالقبل الا ان يتمسك
لذلك بقوله ع في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل ويستفاد منها اتحاد المخرجين وتنزيل كل منهما منزلة الاخر في هذا الحكم مضافا الى الملازمة
بين الحد والغسل وظاهر الاجماع عن السيد بسيطا ومركبا ولو وطى غلاما او رجلا فاوقبه بغيبوبة الحشفة فمن قال بعدم وجوب الغسل بالوطي في دبر
المرئة فالظاهر انه لا اشكال عنده في عدمه بالوطي في دبر الغلام بالاولوية والاجماع المركب ومن قال به فقال السيد من وجوب الغسل قال انه يجب الغسل ويدل
على ذلك عموم الادلة المتقدمة في دبر المرئة مثل الاجماع البسيط الذي ادعاه السيد والحلي والمركب الذي ادعاه في المختلف والايضاح والذكرى
للملازمة المتقدمة بين الحد والغسل بل قوله ع في رواية حفص المتقدمة هو احد المأتيين فيه الغسل بناء على رجوع الضمير الى مطلق الدبر لا خصوص دبر
المرئة وخصوص قوله ع في حسنة الحضرمي المروية عن الكافي قال رسول الله ص من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا ويمكن الخدشة في
دلالته فتأمل ثم على المختار من عدم الفرق في وطي الدبر بين الذكر والانثى لا اشكال في حصول الجنابة للخنثى بالايلاج الواطي في دبرها اما الخنثى
الواطي فلا يحكم بجنابته كما لا يحكم بجنابة الخنثى الموطوئة في قبلها ولو كانا خنثيين وتواطيا كانا جنبين كما لو كان الخنثى واطيا وموطوءا اما موطوءه
والمشتبه فيما لو وجد المني في الثوب المشترك كل ذلك لجريان اصالة العدم في عن ما علم ولو اجمالا كونه سببا للجنابة نعم استوجه في الذكرى حصول
الجنابة بالايلاج الواطي في قبل الخنثى مستدلا بعموم روا فيه الالتقاء وبوجوب الحد به وفيه نظر واحتمل ابنه في ايلاج الخنثى في قبل المرئة جنابة المرئة
للعموم واستقرب في ايلاج الخنثى في دبر الغلام وجوب الغسل عليهما وهذه الكلمات تنزيل الخنثى منزلة الواضح في كل من عضويه لصدق الالتقاء والمجامعة
والموافقة وغيرها من العنوانات وفيه نظر ولا يجب الغسل بوطي قبل البهيمة او دبرها اذا لم ينزل وفاقا للطهارة المبسوط وكتب الشيخ والمنتهى والقواعد
جامع المقاصد وظاهر الوسيلة والسرائر والموجز والجامع حيث قيد والموطوء الادمي بل المشهور كما في الحدائق للاصل وفقد ما يصرح فيه عدا ما تقدم
من الملازمة بين الحد والغسل على ان الثابت واستفادة اولوية وجوب الغسل من وجوب التعزير من اولوية من وجوب الحد في المرسلة المروية ما اوجب
الحد او جب الغسل وظهور عبارة السيد في الاجماع حيث قال في رد تمسك النافي لوجوب الغسل بوطي الدبر بعموم خبر التقاء الختانين ما لفظه واما
الاخبار المتضمنة لوجوب الغسل بالتقاء الختانين فليست مانعة عن الجنابة في موضع اخر لا التقاء فيه على انهم يوجبون الغسل بالايلاج في فرج
البهيمة وفي قبل المرئة وان لم يكن لهما ختان فقد عملوا بخلاف ظاهر الخبر فان قالوا البهيمة وان لم يكن في فرجها ختان فذلك موضع الختان من غيرها
كل من ليس يختنون من الناس الى اخر كلامه خلافا لظاهر السيد فيما عرفت من كلامه والشيخ في صوم المبسوط والخلاف والعلامة في المختلف والتهذيب
الذكرى والمسالك والروض والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وصهره السيد في الرياض فاوجب الغسل لما ذكر من الملازمة المتقدمة بما تقدم من السيد
وهو غير بعيد مع انه احوط بقي شيء وهو انك قد عرفت ان المناط في ايجاب الغسل غيبوبة الحشفة من غير فرق بين كبرها وصغرها لاطلاق النص واما
مقطوع الحشفة او بعضها فليس في النصوص تعرض لحكمها الا انه ذكر جماعة منهم بل قيل انه المعروف بينهم بل المستظهر شارح الدروس الاتفاق عليه ان مناط
الجنابة في مقطوع الحشفة ادخال قدرها وربما يستدل على ذلك بان المتبادر من دليل اعتبار التقاء الختانين ارادة التقدير بهذا المقدار وانه لو
ادخال يجب فيه الغسل وفيه ان ارادة التقدير مع مخالفته لظاهر اللفظ يوجب حمل الحشفة على المتعارف فيلزم ان يقدر في صغير الحشفة جدا وكبيرها مقدارا
الحشفة المتوسطة فان التقدير بامثال ذلك يقدر بالفرد المتعارف منها لا بالشخص الموجود في كل مقام ولو لم يكن متعارفا وربما يكشف من علم استنادهم
في هذا الحكم الى اعتبار التقدير ان اكثرهم ذكروا في مقطوع البعض كفاية ادخال الباقي مع ان اللازم على اعتبار المقدار اعتبار اتمام الباقي بما يبلغ
مجموعه الحشفة والاولى ان يقال بعد قيام الاجماع على تحقق الجنابة لمقطوع الحشفة بالادخال ان المعتبر اما المسمى واما ادخال المجموع واما مقدار

وفي وطي البهيمة حرام

الحشفة

الحشفة اما ارادة المجموع فهي وان ساعدها ظاهر قوله ادخله او اولجه الا ان ادخاله وايلاجه يصدق بادخال البعض لكن ارادة المسمى خلاف منصرف
المطلق فتعين مقدار الحشفة للاجماع على عدم اعتبار غيره بعد المسمى والمجموع ولك ان تقول ان الادلة المطلقة كلها في ذي الحشفة فمقطوعها
خارج عنها فيحتمل حصول الجنابة فيه بالمسمى ويحتمل اعتبار المجموع ويحتمل اعتبار مقدار الحشفة والاول منتف بالاصل والثاني بالاجماع فتعين الثالث
والانصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال العدم ما يطمئن به النفس الا ان ما ذكروه لا يخلو عن قوة واما المقطوع البعض ففي التذكرة والذكرى كما عن الموجز
وجامع المقاصد كفاية غيبوبة الباقي والظاهر استنادهم الى صدق الالتقاء لكن في الذكرى اذا لم يذهب المعظم والا فكمقطوع الكل ولعله
لعدم انصراف الالتقاء الى ما يحصل بادخال شيء يسير ويتعين على استفادة التقدير من الادلة وجوب اتمام الباقي بما يبلغ مقدار الحشفة والمسئلة
مشكلة فلا ينبغي ترك الاحتياط ثم انه لا اشكال في وجوب الغسل بادخال الملفوف بل لا خلاف ظاهرا بينا واما العضو المقطوع ففيه اشكال
وكذلك اشكال في الة الميت والة البهيمة والاحتياط في الكل مما لا ينبغي ان يترك تفريع الغسل من الجنابة وغيرها من الاحداث كالوضوء يجب على
الكافر باقسامه عند حصول سببه لعموم الادلة وفقد ما يدل بعمومه على خروج الكافر ويؤيده ما ورد في مذمة المجوس من انهم كانوا لا يغتسلون من الجنابة
وقد تقرر في الاصول ان الكفار مخاطبون بالفروع كالاصول خلافا لابي حنيفة لادلة مزيفة في محلها نعم ذكر صاحب الحدائق تبعا للمحدث ابن الاسترابادي
والكاشاني اخبارا زعموا دلالتها على عدم مخاطبتهم بالفروع ونقوضها بتخصيص العمومات التي لا تحصى ما يدل على عموم التكاليف الفرعية ومعارضة ما دل
بالخصوص من الايات والاخبار على مؤاخذتهم بمخالفتها فمن الاخبار التي ذكرها في الحدائق ما نقله عن الكافي بطريق صحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر ع
اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق فقال ان الله بعث محمدا ص الى الناس اجمعين رسولا وحجة لله على خلقه في ارضه فمن امن بالله وبمحمد صلعم
واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله
ورسوله قال في الحدائق والحديث كما ترى صريح في الدلالة على خلاف ما ذكروه فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبالطريق
الاولى معرفة ساير الفروع التي هي متلقاة من الامام والحديث صحيح السند صريح الدلالة فلا وجه لطرحه والعمل بخلافه ومنها ما عن تفسير القمي
عن الصادق ع في قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون اترى ان الله طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون حيث قال
فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة هم كافرون انما دعى الله العباد للايمان فاذا امنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض ومنها ما عن
احتجاج الطبرسي عن امير المؤمنين ع في الحديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا بايات من القران قد اشتبهت عليه وفيه قوله ع فكان اول ما قيدهم به
الاقرار بالوحدانية والربوبية وشهادة ان لا اله الا الله فلما اقروا بذلك تلاه بالاقرار لنبيه ص بالنبوة والشهادة برسالته فلما انقادوا لذلك
فرض عليهم الصلوة ثم الصوم ثم الحج الخبر والجواب انا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلا كيف وهم جاهلون بها غافلون عنها وكيف
يعقل خطاب منكري الصانع والانبياء على تقدير الالتفات فيستهجن بل يقبح خطاب من انكر الرسول بالايمان بخليفته والمعرفة بحقه واخذ الاحكام
منه بل المراد ان المنكر للرسول مثلا مخاطب بالايمان به والايتمار باوامره والانتهاء عن نواهيه فان امن وحصل ذلك كله كان مطيعا وان لم يؤمن
ففعل المحرمات وترك الواجبات عوقب عليها كما يعاقب على ترك الايمان لمخاطبته بها اجمالا وان لم يخاطب تفصيلا بفعل الصلوة وترك الزنا
ونحو ذلك لغفلته عنها نظير ذلك اذا امر الملك اهل بلد بنصب لهم حاكما بالاذعان بولايته من قبل الملك والانقياد له في اوامره ونواهيه المسطورة
في طومار بيده فلم يذعن تلك الرعية لذلك الحاكم ولم يلتفتوا الى ذلك الطومار ولم يطلعوا عليه اصلا فانهم وقعوا من اجل ذلك في كثير من
النواهي وترك الاوامر الموجودة فيه فانه لا يقبح عقابهم على كل واحد واحد من تلك المخالفات لكفاية الخطاب الاجمالي مع تمكن المخاطب من المعرفة
التفصيلية وبذلك يندفع ما ورد على صاحب الذخيرة من الاشكال في مسئلة الصلوة مع النجاسة حيث نقل عن بعضهم الاشكال في الحاق الجاهل بالعالم
ثم قال بعده والظاهر ان التكليف متعلق بمقدمات الفعل كالنظر والسعي والتعلم والا لزم تكليف الغافل والتكليف بما لا يطاق والعقاب انما
يترتب على ترك النظر الى ان قال ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون الكفار مخاطبين بالاحكام وانما يكونون مخاطبين بمقدمات الاحكام وهذا
خلاف ما قرره الاصحاب وتحقيق هذا المقام من المشكلات انتهى وقد عرفت ان الغفلة زمان العمل لا يوجب قبح العقاب على الفعل لانه زمان
لسماع الواجب عليه انما هو مكلف حين الالتفات بالايمان بالرسول والانقياد له في جميع اوامره ونواهيه نعم ربما يتوجه الاشكال في تكليف
منكري الصانع والشرايع بالاصول والفروع وهذا غير مختص بمن يرى تكليف الكفار بالفروع بل يرد على المحدثين المذكورين المنكرين لذلك
وعلى صاحب الذخيرة ومن تبعهم كصاحب المدارك وشيخه الاردبيلي القائلين بكون العقاب على ترك النظر والتعلم فانه لا يجري ذلك في هذا
الكافر لغفلته عن ذلك ايضا الا ان يمنع غفلة المكلف في جميع اوقات تكليفه عن وجود الصانع بناء على اشتراط التكليف بسبق معرفته
بالخالق وبان له رضا وسخطا وبانه لا بد له من معلم من جهته ليعلم الناس ما يصلحهم ويفسدهم وحاصل الجواب ان المنفي في الاخبار المذكورة

دلم يتبعه

هو

موخطاب الكافر تفصيلا بالايعقل امتثاله الا بعد امتثال التكليف الذي اقام المخاطب على مخالفته كخطابه بالفرايض الالهية مع عدم تصديقه
برسالة من يخاطبه بذلك فان ذلك مستهجن جدا كما اشار اليه الامام ع في الصحيحة الاولى بقوله وكيف يجب معرفة الامام وفي الرواية الثانية بقوله
ان الله طلب من المشركين والذي يشترط هو تكليفه بتصديق النبي والانقياد لاوامره ونواهيه ثم ان ما عدى الصحيحة لا ظهور لها في عدم
تكليف الكفار بالفروع وانما تدل على تدريج تبليغ التكاليف كما هو صريح قوله ع في رواية الاحتجاج فرض عليهم الصلوة الخ وهذا مما لا ينافي
لانكاره كما يظهر من الاخبار المتظافرة ولا دخل له بمحل الفرض مذهب المشهور فان التكليف بالزكوة والحج وان حدث بعد التكليف بالصلوة الا
انه بعد الحدوث لم يكن مختصا بالمصلين بحيث لا يكون غيرهم مخاطبا بالحج والزكوة وقد ظهر مما ذكرنا في دفع اشكال صاحب الذخيرة ضعف
استدلال صاحب الحدائق على مطلبه بان تكليف الكفار بالفروع تكليف بالايطاق ويظهر مما قدمنا الى ما مر ان هذا الاستدلال لا يناسب
المطلب لان الكلام فيما نعته الكفر عن التكليف دون الغفلة التي قد يوجد في الكفار وقد يفقد فيه واضعف من ذلك استدلاله بما دل على ان
طلب العلم فريضة على كل مسلم فلم يجب بمجرد البلوغ واضعف من ذلك استدلاله باختصاص بعض الخطابات بالذين امنوا كما لا يخفى ثم انه
قد ذكر في عداد الادلة على هذا المطلب انه لم يعلم من النبي ص امر احد ممن دخل في الاسلام بالغسل من الجنابة كما لم يعلم منه امر احدهم
بقضاء صلواته مع انه قلما ينفك احد منهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولا يخفى انه لو تم هذا الدليل اما على ان الانزال والادخال
لا يوجب الجنابة بالنسبة الى الكافر واما على سقوط ما وجب حال كفره بسبب اسلامه والاول لا دخل له بمطلبه ولا اظن احدا يقول به
الثاني مناف لمطلبه ومناسب لمذهب المشهور لكن يجيء انه لا خلاف منهم في عدم سقوطه عنه بعد الاسلام كما انه لا يصح منه حال الكفر لاشتراط
العبادة بالاسلام بل وعدم التمكن من قصد التقرب وعلله في المنتهى بعدم معرفته بالله ولتنجس الماء بالغسل ويمكن النظر في الجميع اما اشتراط الاسلام
فان اريد في القبول والثواب فلا يدل على الفساد بمعنى عدم رفع الجنابة فان الظاهر عدم الخلاف في رفعه للحدث واريد في رفع الحدث فلا دليل
عليه واما عدم التمكن من القربة فهو مسلم في حق من لا يتمكن منه دون المتمكن ككثير من الفرق القائلين بوجوب غسل الجنابة وان اراد اعتبار قابلية
الفاعل للتقرب فلا دليل عليه واما نجاسة الماء بالغسل فهي تمنع من اغتساله بالقليل لا الكثير واما وجوب ازالة النجاسة عن البدن فان اريد
الخارجية فلا ينفع وان اريد العينية فهو عين الدعوى ثم ان مقتضى الدليل الاول فساد غسل المخالف فلا يحكم بارتفاع حدثه فيترتب على
المخالف احكام الجنب حتى نجاسة العرق اذا كانت الجنابة عن حرام والظاهر عدم سقوط اعادته عنهم اذا استبصر والان الجنابة سبب لوجوب
الغسل فاذا فرض عدم ارتفاعها بالغسل الواقع حال الخلاف فوجب رفعها بعد الاستبصار اذا وجب عليه ما يشترط بالطهارة وكذا الوضوء
واما ما دل على عدم وجوب اعادة ما عدى الزكوة من العبادات على المخالف اذا استبصر فلا ينفع فيما نحن فيه لانا لا نحكم عليه بوجوب اعادة ما فعله
من الغسل تداركا لما فات عنه من الغسل الصحيح حال المخالفة نظير قضاء الصلوات وغيرها وانما نحكم بآثار الجنابة الباقية بعد الاستبصار في
المنع عن الصلوة لكن الظاهر من بعضهم كالشهيد في البيان عدم الاعادة الان يقال ان الظاهر من بعض الروايات عدم الاعادة امضاء ما فعله
حتى كانه وقع صحيحا ففي رواية محمد بن حكيم قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه كوفيان وكانا زيديين فقالا جعلنا لك الفداء فقد كان من الله
علينا بولايتك فهل يقبل منا شيء من اعمالنا فقال اما الصلوة والصوم والحج والصدقة فان الله يتبعكما ذلك ويلحق بكما واما الزكوة فلا
لانكما ابعدتما حق امرئ مسلم واعطيتماه غيره ولازم قبول الغسل منه قبول ارتفاع الحدث به فلا يجب الطهارة لما يستقبل كما ان لازم قبول
الصلوة سقوط الامر به ان كان الوقت باقيا ولذا لا يحكم عليه بوجوب اعادة الصلوة اذا استبصر في الوقت بعد ما صلى مع ان كل جزء من الوقت
سبب لوجوب الصلوة ولذا يجب على الكافر اذا اسلم كالصغير اذا بلغ في اثناء الوقت فعل الصلوة ووجب عليه الغسل من الجنابة السابقة
وصح منه لعدم المانع وربما يتوهم ان مقتضى النبوي المشهور الاسلام يجب اي يهدم ما قبله عدم وجوب الغسل عليه لان معنى هدمه كلما كان
قبله عدم تاثير ما وقع حال الكفر في وجوب شيء عليه بعد الاسلام بل يصير وقته بالاسلام كان لم يكن ورد فعه في جامع المقاصد بما حاصله منع
عموم الموصول مجردا عن سند والاولى ان يقال مع فرض تسليم العموم ان المنفي بحكم النبوي تاثير ما كان قبل الاسلام في وجوب شيء بعده فان
فوت الصلوة والصوم في وقتهما سبب للجناية التي هي حالة معنوية موجبة لاحكام كثيرة كحرمة دخول المسجد وحصوله وكراهته عند النوم فان ثبت بالنبوي
ارتفاع الجنابة بالاسلام سقط وجوب الغسل لانه لرفع الحدث الجنابة اما لو لم يثبت فوجوب الغسل بتاثير الجنابة الموجودة حال الاسلام لا
بسببها المتحقق حال الكفر وهو نظير ما اذا اسلم قبل غروب الشمس فان وجوب الصلوة عليه من جهة وجود سبب الوجوب عليه حال الاسلام و
هو كونه في جزء من الوقت جامعا لشرائط التكليف وليس وجوبها عليه في هذا الزمان مسببا عن دلوك الشمس قبل الاسلام حتى يحكم
بعدم كونه مؤثرا وكونه كان لم يكن وحينئذ فلا يثبت من عدم تسلط الجنب ارتفاع حدث الجنابة او الحيض بالاسلام حتى يصير متطهرا

العقل ح

العلماء

يجري عليه احكام الطاهرين لان مسالة الحديث العفو والمسامحة المناسبين للامور الراجعة الى التكليف دون مثل الطهارة من الجنابة كان الحدث
فيجب عليه فعله عند وجود ما يشترط به والحاصل ان النبوي مختص بما اذا تحقق تكليف قبل الاسلام بسبب من الاسباب فانه ينقطع وينهدم
بالاسلام دون ساير الامور فانها لا تنقطع فالتكليف بعد الاسلام لوجود السبب لا السبب الحادث قبله ومما ذكرنا يظهر فساد الاستشهاد بعموم
حديث بعض الروايات التي يظهر منها تقرير الامام ع لاقتضاء حديث الجب سقوط حد الزنا عن الكافر اذا اسلم وجه الفساد ان الزنا قبل الاسلام
سبب لوجوب الحد بعده فعموم الرواية يقتضي نفيه لا المانع بخلاف ما نحن فيه فان سبب الوجوب هي الجنابة الموجودة بعد الاسلام لا سببها الحادث
قبله والرواية المذكورة هي ما رواه المشايخ الثلثة والطبرسي عن جعفر بن رزق الله قال قدم الى المتوكل رجل نصراني فجر بامراة مسلمة فاراد ان
يقيم عليه الحد فاسلم فقال يحيى بن اكثم قد هدم ايمانه شركه وفعله وقال بعضهم يضرب ثلثة حدود وقال بعضهم يفعل به كذا وكذا فامر
المتوكل بالكتاب الى ابي الحسن الثالث ع وسؤاله عن ذلك فلما قدم الكتاب كتب ابو الحسن ع يضرب حتى يموت فانكر يحيى بن اكثم وانكر فقهاء
العسكر ذلك وقالوا يا امير المؤمنين سل عن هذا فانه شيء لم ينطق به كتاب ولم يجئ به سنة فكتب اليه ان فقهاء المسلمين قد انكروه وقالوا ان هذا
لم يجئ به سنة ولم ينطق به كتاب فبين لنا بما اوجب عليه الضرب حتى يموت فكتب ع بسم الله الرحمن الرحيم فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده
وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون قال فامر به المتوكل
فضرب حتى مات فان ظاهر جواب الامام ع تقرير ما فهمه القاضي يحيى بن اكثم من اقتضاء عموم حديث الجب لدفع الحد عنه وهدم ما كان
حال الكفر بالاسلام الا انه ع اجاب بما حاصله عدم نفع الايمان عند ارادة اقامة الحد عليه لكن قد عرفت ان عموم الحديث لسقوط
وجوب الحد بالاسلام لا ينافي ما نحن فيه للفرق الذي عرفت نعم بقي في المقام ان مقتضى عمومه سقوط حقوق الناس اذا حدث سببها حال الكفر
ولا يمكن ان يقال ان اسبابها سبب لاشتغال الذمة وهو باق الى ما بعد الاسلام ويكون سببا لوجوب الاداء لان نفس اشتغال الذمة
مما ينفيه حديث الجب الوارد مورد العفو والمسامحة وليس نظير الجنابة والحدث الاصغر كما هو واضح واوضح منه حكومة حديث الجب على ادلة
تاثيرها لها الاسباب وما دل على انه لا يسقط حقوق الناس الا اداؤها او عفو صاحب الحق فلا يتوهم معارضته بالعموم من وجه والرجوع الى اصالة بقاء الحق
نعم يمكن التمسك لعدم السقوط بما دل ان المخالف يعيد الزكوة معللا بانه وضعها في غير موضعها لامرئ مسلم واعطاه غيره فيدل على ان حقوق الناس لا
تسقط بالايمان لكن يوهن ان المشهور سقوط الزكوة عن الكافر بالاسلام وان بقي عين النصاب استنادا الى حديث الجب وان كان بين الزكوة
وديون الناس فرق من حيث ان اشتغال الذمة بحق الناس في الزكوة متفرع على تكليفه بالاخراج فاذا سقط بالاسلام التكليف سقط الاشتغال
بخلاف الديون فان التكليف باداءها متفرع على اشتغال الذمة بها عكس الزكوة فلا يرتفع التكليف الا ببراءة الذمة فيرجع الكلام الى دلالة حديث
الجب على سقوط الاشتغال والمسئلة محتاجة الى التامل واعلم انه لو اغتسل الجنب ثم ارتد لم يبطل حدثه بمجرد الارتداد قطعا ثم لو عاد الى
الاسلام لم يبطل ثواب عمله ولا شيء من عمله فضلا عن نفس الغسل للاصل وقوله ع في رواية زرارة من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته فتنة
فكفر ثم تاب وامن يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء ومقتضى مفهوم الرواية انه لو لم يعد الى الايمان بطل عمله وهو كذلك لان
الكفر محبط او كاشف عن عدم صحته بناء على ان الصحة مشروطة بالايمان المستقر او ان المشروع ليس بايمان وهل يعود حدثه وجهان من ان رفع
الحدث مترتب على الامتثال المستلزم للثواب فانتفائه يكشف عن عدم الامتثال الموجب لبقاء الحدث ومن ان الحبط حكم شرعي ورفع الحدث اثر مترتب
على الفعل الصحيح حين الوقوع اشتراطه بالايمان المستقر غير ثابت والمسئلة قليلة الجدوى واما الحكم المترتب على الجنابة فيحرم عليه قراءة كل من
سور العزائم الاربع وهي سورة التنزيل حم السجدة وسورة النجم وسورة اقرأ على المشهور قال في المقنعة ولا باس ان يقرأ من سور القران
وابنه ما شاء الا اربع سور منه فانه لا يقرأها حتى يطهر ثم ذكر السور ثم قال لان في هذه السور سجودا واجبا ولا يجوز السجود الا لطاهر من النجاسات
انتهى ومثله استدل الشيخ في التهذيب وفي المعتبر يجوز للجنب ان يقرأ من القران ما شاء الا سور العزائم الاربع ذكر ذلك البزنطي في جامعه عن
الحسن الصيقل وهو مذهب فقهائنا اجمع انتهى وفي التذكرة يحرم على الجنب قراءة العزائم وهي اربع سور الى ان قال اما تحريم العزائم فاجماع
اهل البيت ع وادعى الاجماع في السرائر والذكرى ايضا وظاهر استدلال الشيخين حرمة قراءة مجموع السورة لاشتمالها على اية العزيمة وهو
ظاهر معقد اجماع التذكرة والمنتهى لانه ذكر بعد ذلك في الفروع حرمة ابعاض السور ولذا حكي عن كاشف اللثام انه احتمل حرمة خصوص
اية السجدة من كتب الجماعة هنا ولكن يبعد ارادة المجموع مضافا الى ذكرهم كراهة ما زاد على السبع من عموم الجواز من غير العزائم انه لو كان
هو المجموع فان كان باعتبار اشتماله على اية السجدة فهي المحرمة في الحقيقة ولا ينبغي التعبير عن ذلك بحرمة السور لان ما عدى اية السجدة
منها لا دخل له في الحرمة وان كان باعتبار المجموع من حيث المجموع كان اللازم عدم تحريم قراءة خصوص اية السجدة ولا اظن احدا التزمه وكانه

وانه ابعد حقوق

عن ابي عبد الله ع

لعلهم ذلك كما ادعى فى الر من الاجماع صريحا وفى شرح الدروس ظاهرا على حرمة قرائة بعضها حتى البسملة بل لفظ بسم كما فى الروض اذا
نواهما منها وفيه بحث دعوى هذا الاجماع لان الذكرى لم يدع فيها الا دعوى الاجماع على حرمة العزايم ثم ان ما ورد فى الروض من حرمة لفظ
بلم الله مع انه لا اشكال اذا تلفظ بها ناويا بالضم غيرها مما يصدق عليه قرائة القرآن اما الوصلا فضا على لفظ بسم الله ففى حرمته اشكال
من حيث عدم صدق القرائة عليه لانها ليست مطلق التلفظ نعم اذا قصد التصدق انه اشتغل بالقرائة باول حرف يتلفظ به فيها ويحرم عليه ايضا مس
كتابة القرآن بلا خلاف ظاهرا الا من الاسكافى فيما حكى عنه ولعل الاجماع المدعى فى كلام جماعة قد انعقد بعده او فهموا من الكراهة فى كلام
الحرمة واما نسبة الكراهة الى المبسوط فغير مطابقة لما وجدناه وفى استفاضة نقل الاجماع كفتنا مؤنة الكلام فى دلالة قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
ودلالة الروايات المستشهد فيها بها للنهى عن عدة امور بعضها مكروه قطعا وقد تقدم ذلك فى حكم الحدث الاصغر او مس شىء نقش عليه
اسم الله والمراد من الاسم ما هو ظاهر العبارة من مس الشىء الذى نقش على بعض اجزائه اسم الله تعالى كاللوح المنقوش فيه ذلك والدراهم والدنانير ونحوهما
وبدل الحكم مضافا الى فحوى الحكم السابق بعض الروايات المنجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المحكى عن نهاية الاحكام وظهور اتفاق الاصحاب المحكى
عن المنتهى ففى موثقة عمار لا يمس الجنب درهما ولا دينارا عليه اسم الله واسم رسوله قال لا باس وفى رواية اسحق بن عمار عن الجنب والطامث
يمسان بايديهما الدراهم البيض قال لا باس والصحيح المحكى فى المعتبر نقله عن جامع البزنطى هل يمس الرجل الدرهم الابيض وهو جنب فقال والله
انى لاوتى بالدرهم فآخذه وانى جنب وما سمعت احدا يامر من ذلك شيئا الا ان عبد الله بن محمد كان يعيبهم عيبا شديدا فيقول جعلوا سورة
من القرآن فى الدرهم فيعطى الزانية وفى الخمر ويوضع على لحم الخنزير فى محمولة على مس ما عدا الاسم كما يشهد له ذيل الرواية الاخيرة مع حرمة مس
سور القرآن اتفاقا ثم مقتضى اطلاق عبارة المصنف ره ومثلها حرمة مس كل اسم مختص به جل اسمه وان كانت من صفاته المختصة بحسب الاستعمال
بل المشترك اذا عد من اسماء الله تعالى والظاهر عدم تغير الحكم بصيرورة الاسم جزءا من اسماء المخلوق كعبد الله وعبد الرحمن على اشكال خصوصا مع كون المركب
من جملة الاضافة والاولى الحاق اسم النبى صلى الله عليه وآله والائمة وسائر الانبياء كما عن المقنع والمبسوط والغنية والوسيلة والمهذب والسرائر والجامع و
الارشاد والذكرى والدروس وجامع المقاصد وعن الاخير نسبته الى كبراء الاصحاب وعن الغنية الاجماع عليه ويحرم ايضا الجلوس فى المساجد كما فى
عبائر جماعة بل دخولها كما فى المبسوط والوسيلة والبيان لقوله تعالى فى الاستثناء عن عموم قوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا جنبا
الا عابرى سبيل والقرب كناية عن الدخول نظير قوله تعالى فى المشركين فلا يقربوا المسجد الحرام ويكفى مؤنة الكلام فى دلالة الآية من حيث جواز
ارتكاب خلاف الظاهر فيها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالا قلنا الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال عليه السلام الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين
ان الله عز وجل يقول ولا جنبا الا عابرى سبيل وعن المجمع والبيان عن ابى جعفر عليه السلام فى تفسير قوله تعالى ولا جنبا الا عابرى سبيل لا تقربوا مواضع
الصلوة من المساجد وانتم جنب الا مجتازين وفى بعض الاخبار كبعض ما يأتى النهى عن الجلوس والظاهر كونه كناية عن اللبث كما عبر به فى بعض الكتب
وح فلا يحرم المشى فيها الا بقصد الاجتياز والعبور ولعله الظاهر مما تقدم فى صحيحة جميل بن دراج وفيه سهل بن زياد للجنب ان يمشى فى المساجد كلها
ولا يجلس فيها الا المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وفى صحيحة ابى حمزة عن ابى جعفر عليه السلام لا باس ان يمر فى ساير المساجد ولا يجلس فى شىء من المساجد
ورواية محمد بن حمران قلت لابى عبد الله عليه السلام الجنب يجلس فى المسجد قال لا ولكن يمر فيه الا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وهذه وان كانت اخص
من وجه من الصحيحة الا ان تقييد المرور فيها بالاجتياز اولى من تخصيص عموم النهى عن الدخول فى الصحيحة على وجه غير الاجتياز كما لا يخفى مضافا
الى اعتضادها بظاهر الكتاب وان كان فى الاعتضاد تامل لاحتياج العاضد فى ظهوره الى المعضود تامل لكن محل الحاجة هنا الى الاعتضاد غير محل
حاجة العاضد الى المعضود كما لا يخفى وكيف كان فالاقوى الاقتصار على مدلول الآية وهو العبور فى المسجد على وجه كونه سبيلا بان يكون
للمسجد بابان يدخل من احدهما ويخرج من الآخر ويلحق به ما لو دخل فى المسجد فخرج منه من غير مكث ولا يجوز الدخول لغير اخذ شىء ولو لم يستقر فيه لكن
قال فى الذكرى لو كان فى المسجد مآء كثير فالاقرب عندى جواز الدخول اليه والاغتسال فيه ما لم يلوث المسجد بالنجاسة وقريب منه ما فى المنتهى
وقال فى المدارك فى باب التيمم لو لم يجد الماء الا فى المسجد وكان جنبا فالاظهر انه يجوز له الدخول والاخذ من الماء والاغتسال خارجا ولو
لم يكن معه ما يغترف به فقد استقرب فى المنتهى جواز الاغتسال فيه وهو حسن ان لم يتحقق معه الجلوس اشهى وينظر النظر فى ذلك مما ذكرنا
حتى لو عبر الجنب فى المسجد فانغمس فى ماء كثير فيه من غير مكث فيه بنية الغسل ففى جوازه نظر من حيث ان ايقاع نفسه فى الماء لبس عبورا ثم لو اغتسل
فيها وهو عابر جاز ثم ان المحكى فى الذكرى عن العيون والغرية وابن الجنيد الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد واستحسنه وحكى عن الشهيد
الثانى اختياره ايضا ولعله لوجوب تعظيمها المنافى لرخصة دخول الجنب والحائض ولفحوى الحكم فى المسجد بناء على ما يستفاد من بعض
الاخبار من ان سبب هدم بعض البقاع مسجد النبى صلى الله عليه وآله فللصحابة ما ثبت من دم نبى او وصى فاحب الله ان يعبد فى تلك البقعة والغرض لاجل

ما يظهر منه المنع من دخول الجنب على الامام حيا بضميمة ما ثبت من ان حرمة المؤمن كحرمته حيا بل اعظم وانه يجب اعتقاد مثل ما عن الصفار فى
بصائر الدرجات عن عبد الله بن الصلت عن بكر بن محمد قال خرجنا من المدينة نريد منزل ابى عبد الله عليه السلام فلحقنا ابو بصير خارجا من زقاق وهو جنب
ونحن لا نعلم حتى دخلنا على ابى عبد الله عليه السلام فرفع راسه الى ابى بصير فقال يا ابا محمد اما تعلم انه لا ينبغى للجنب ان يدخل بيوت الانبياء فرجع ابو بصير
ودخلنا وعن ارشاد المفيد عن ابى بصير قال دخلت المدينة ومعى جويرية لى فاصبت منها ثم خرجت الى الحمام فلقيت اصحابنا الشيعة وهم
متوجهون الى ابى عبد الله عليه السلام فخشيت ان يفوتنى الدخول عليه فسبقتهم حتى دخلنا الدار فلما مثلت بين يديه نظر الى ثم قال يا ابا بصير
اما علمت ان بيوت الانبياء واولاد الانبياء لا يدخلها الجنب وعن كشف الغمة نقلا من كتاب الدلائل لعبد الله بن جعفر الحميرى عن ابى
بصير قال دخلت على ابى عبد الله عليه السلام وانا اريد ان يعطينى دلائل الامامة مثل ما اعطانى ابو جعفر عليه السلام فلما دخلت عليه وكنت جنبا فقال
يا ابا محمد ما كان فى ذلك فيما كنت فيه شغل تدخل على وانت جنب فقلت ما فعلته الا عمدا فقال اولم تؤمن قلت بلى ولكن ليطمئن قلبى فقال
يا ابا محمد الى هنا وجدنا النسخة المنسوبة اليه طيب الله رمسه
وانا ابن هانئ حرره العبد الفانى ابن مرحوم
مرحوم ميرزا محمد رضا احمد القبانى
الاخر ١٢٩١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **المقصد الثاني**
من المقاصد المقصودة لبيان اسباب الغسل في ماهية الحيض الذي يعبر عنه بالمحيض كما عن السرائر وط وكرى للآية ونص اهل اللغة وبيان احكامه
المتعلقة به وهو لغة السيل مطلقا كما في المنتهى وعن غيره او مقيدا بكونه بقوة كما في المعتبر وكرى ومع صدا وسيلان الدم او الدم السائل
كما في شرح الروضة وشرعا هو الدم الخاص الذي يتعلق به احكام مخصوصة بل قد يقال ان الدم الخارج من الرحم معنى لغوي له كما يظهر من جماعة
من اهل اللغة منهم الجوهري يقال حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا فهي حائض وحائضة الى ان قال وحاضت السمرة وهي شجرة يسيل منها
شيء كالدم انتهى وعن القاموس حاضت المراة تحيض اذا سال دمها وعن المجمل الحيض حيض المراة وحيض السمرة وعن المغرب حاضت المراة تحيض حيضا
ومحيضا خرج الدم من رحمها وعن مجمع البحرين الحيض لاجتماع الدم وبه سمي الحوض لاجتماع الماء فيه وحاضت المراة تحيض حيضا ومحاضا ومحيضا
اذا سال دمها في اوقات معلومة فاذا سال الدم من غير عرق الحيض فهي مستحاضة الى ان قال الحيضة المرة الواحدة من الحيض وبالكسر الاسم
من الحيض وهي هيئة الحيض مثل الجلسة لهيئة الجلوس والحيضة بالكسر الخرقة التي تستثفر بها المراة ومنه حديث عائشة ليتني كنت حيضة ملقاة
قال في نهر ويقال لها المحيضة وتجمع على المحايض انتهى ويؤيد ذلك ان المحكي عن اكثر القدماء كالشيخين وسلار والحلي والحلبي والقاضي وابن
حمزة وابن سعيد الاقتصار على تفسيره بالدم من غير تعرض لمعنى لغوي له او شرعي واول من ذكر له معنيين في اللغة والشرع المصنف في محكي هي ولعله
اخذه من عبارة المعتبر حيث قال النظر في الحيض واحكامه سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه لقوته وشدة خروجه في غالب احواله
اختص بهذا الاسم ويجوز ان يكون من ذوبه الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم وحاضت السمرة اذا خرج منه الصمغ الاحمر انتهى ولا
يخفى انه لا دلالة في هذا الكلام الا على ان تسمية هذا الدم حيضا ماخوذة من قولهم حاض اذا سال كما ان تسمية الحوض حوضا بتلك المناسبة
وليس فيه دلالة على ان ذلك الدم الخاص معنى شرعي في مقابل المعنى اللغوي والى ما ذكرنا اشار في الروض وان اضاف اليه بعض ما لا يخ
من نظر حيث انه بعد ما ذكر ان الحيض لغة السيل بقوة او مطلقا وشرعا دم يقذفه الرحم قال هذا هو الاصطلاح المش من انقسام تعريفه
الى اللغوي والشرعي وللبحث في ذلك مجال فان الظ من كلام اهل اللغة انه قد يطلق لغة على هذا الدم المخصوص لا باعتبار سيلانه بقوة او
بغير قوة بل يطلق ابتداء على مصطلح اهل الشرع فلا يكون بين التعريفين اللغوي والشرعي فرق من حيث الماهية انتهى ثم ذكر كلام الجوهري
المتقدم ثم قال وقد اشار الى هذا في المعتبر حيث جرى اولا على ما هو المش من انه انما سمي حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع فكانه
لمكان قوته وشدة خروجه في غالب احواله اختص بهذا الاسم قال ويجوز ان يكون من ذوبه الدم كما يقال حاضت الارنب اذا رات الدم
وحاضت السمرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى ثم قال وشيء ثبت ذلك عن اهل اللغة فهو خير من النقل كما قرر ويمكن الجواب بان مطلق
استعمال اهل اللغة له لا يدل على الحقيقة فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن حمله على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز خير منه انتهى
ثم ان دعوى [illegible] ما بين المعنى اللغوي والشرعي من جهة ان معناه اللغوي هو السيلان وشرعا هو السائل وان الخصوصيات الماخوذة

في الحيض شرعا غير ماخوذة فيه لغة ضرورة انهم ما كانوا يفرقون بين الخارج قبل سن الياس والبلوغ بلحظة والخارج بعدهما بيسير
كالشارع الحيض عن الدم الفاقد للشرائط مدفوعة باطلاق الحيض لغة على السائل ايضا وبان الخصوصيات انما هي لتميز مصداق الحيض الواقعي
عن غيره فلا خلاف بين اللغة والشرع في ان دم الحيض هو الدم المخصوص المخلوق لتكون الولد المحكوم عليه باحكام كثيرة عند اهل كل شريعة وعند
الاطباء الا ان تشخيص مصاديق هذه الدم على وجه منضبط لما خفي على غير العالم بما في الارحام كشف الشارع عن بعض الامور المنافية لها كالخروج
في الخمسين او تجاوز الدم عن العشرة او نقصا عن الثلثة او وقوعه بعد الحيضة الاولى باقل من العشرة او نحو ذلك فاطلاق الحيض عند اهل اللغة
الجاهلين بالشرع على هذه الدماء المعدودة في الشريعة من الاستحاضة انما هي بزعم كونها هي مصاديق لذلك الدم الطبيعي المعهود جهلا منهم بالحال
فتامل ومما يؤيد اتحاد المعنى اللغوي والشرعي بل يدل عليه قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض علق سبحانه
حكم الاعتزال على حقيقة المحيض الواقع في سؤالهم ثم ان المص قده قد عرفه بخواصه الذي يشترك في العلم بها الفقيه والعامي فقال وهو في الاغلب
اسود اي مائل الى السواد وفي الناصع وشرحه اسود او احمر لاتصافها بالحمرة في كثير من الاخبار وفي يع وعد وط والوسيلة وكثير من كتب المص الا
على الاول ولعل المراد ما يقابل الصفرة وعن الفقيه الاقتصار على الثاني ولعله اراد مطلق الحمرة الشامل للمائل الى السواد حار يخرج
بحرقة خاصة من دفع وحرارة وهذه الخواص مستفادة من الحس والاخبار ففي صحيحة حفص بن البختري او حسنته قال دخلت على ابي عبد الله ع
امراة فسالته عن المراة يستمر بها الدم فلا تدري احيض هو ام غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة
اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة قال فخرجت وهي تقول والله انه لو كان امراة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن
عمار قال ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار وموثقة اسحق بن جرير قال
سالتني امراة منا ان ادخلها على ابي عبد الله ع واستاذنت لها فاذن لها فدخلت ومعها مولاة لها الى ان قال فقالت ما تقول في المراة
تحيض فتجوز ايام حيضها دون عشرة استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها شهرا او شهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة
قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتاخر
مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد قال فالتفتت الى مولاتها وقالت
اتراه كان امراة وفي الوسائل رواه عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الا انه قال اتراه كان امراة ثم ان توصيف الدم بهذه الصفات
في الاخبار وارد مورد الاغلب والا فكثيرا ما يحكم بالحيضية على فاقدها وبالاستحاضة على المتصف بها كما سيجيء وربما يستظهر من هذه
الاخبار كون هذه الصفات معرفات شرعية للحيض يدور معها وجودا وعدما الا فيما ثبت خلاف ذلك بالدليل كما صرح به في المدارك و
بعض من تاخر عنه بل حكي عن الروض ايضا لكن الحكاية مخالفة للواقع ولا يرد عليهم ما قيل من كون هذه الصفات اغلبية اذ غاية الامر كونها
امارات ظنية لا ادلة قطعية وظاهر تلك الاخبار سوقها مساق اعطاء القاعدة ولزوم الاعتماد على هذه الامارات في تشخيص الحيض
حيث اشتبه بالاستحاضة نعم لو اشتبه بالقرحة او العذرة كان العبرة بغيرها او على ما ذكروه نستشكل في اطلاق ما سيجيء من الحكم بالحيضية
على كل دم يمكن ان يكون حيضا وان لم يكن بصفاته بل لا بد من الاقتصار في اجراء تلك القاعدة في الدم الفاقد للصفات على الموارد المنصوصة
او المجمع عليها لكن الاقوى ما عليه المشهور من اختصاص الرجوع الى تلك الصفات بصورة امتزاج الحيض مع الاستحاضة وعدم ثبوت القاعدة
وذلك لان استفادة هذا المطلب اعني لزوم الحكم بانتفاء الحيضية مع فقد الصفات اما من مفهوم قوله ع فاذا كان للدم دفع
وحرارة وسواد فلتدع الصلوة واما من سوق الصفات مساق بيان الميزان والمعيار واما من التصريح في الاخبار بان دم الاستحاضة
كذا واما من المستفيضة الدالة على ان الصفرة ايام الحيض ليس من الحيض وفي الكل نظر اما في الاول فلان الضمير في قوله فلتدع راجع
الى المراة المفروضة في السؤال وهي التي تستمر بها الدم والظ منها المستحاضة التي اختلط عليها حيضها فمفهوم الشرط مختص بمثل
هذه المرأة والرجوع الى الصفات في حقها مما لا كلام فيه ولا يتوهم ان اختصاص المورد بمن استمر بها لا ينافي وجوب رجوعها الى الصفات
حتى في غير صورة الاستمرار لانه قاعد يمنع ما يوجب عموم الحكم بعد رجوع الضمير الى المراة المتلبسة باستمرار الدم عليها واما في الثاني
فلمنع دلالة سياق ذكر صفات الحيض الا على لزوم الحكم بالحيضية عند الاشتباه بالاستحاضة اينما وجدت لا نفيها حيث انتفت
كما هو محل الكلام مضافا الى ان تخلف هذه الصفات وجودا وعدما في كثير من هذه الموارد يمنع عن ارادة سوقها مساق اعطاء القاعدة
والميزان كما لا يخفى واما في الثالث فلان الظ من الاستحاضة في تلك الاخبار على ما يساعد عليه تتبع الاخبار [illegible]
بصريح اهل اللغة هو الدم المتصل بدم الحيض بل خصوص الكثير من اقسامها كما في شرح المفاتيح عن الصحاح استحيضت المراة اي

استمرّ بها الدم بعد ايامها وعن المغرب استحيضت المراة استمر بها الدم وفي القاموس والصحاح والقاموس ان العاذل اسم للعرق الذي
يخرج منه الاستحاضة وذكر والاول انه وجه تسمية العاذل انه من العذل اي الملامة لان المراة تلام بذلك عند زوجها انتهى بل لو انكرت استعمال
هذا اللفظ في العرف وفي الاخبار في المعنى الاعم من ذلك بحيث يشمل مثل الدم المرئي في يوم واحد لا غير والخارج عن غير البالغ او عن اليائسة
لم يبعد مجازا فانه قد استعمل في كلام الفقهاء في كل من المعنى الاعم والاخص كما صرح به الشارح في الروض تبعا للماتن في نهاية بل ربما فسرها
بعض الاصحاب بخصوص المعنى الاخص قال في سبكة الاستحاضة دم اصفر بارد تراه المراة بعد ايام الحيض او اكثر ايام النفاس انتهى وح
فما ذكر فيه صفات دم الاستحاضة انما اريد به اعطاء القاعدة والميزان لتميز دم الاستحاضة المختلط بدم الحيض اختلاط اشتباه
في فاقدة العادة ولا كلام فيه كما سيجيء واما الرابع فستعرف الجواب في قاعدة الامكان وفي مسئلة الاستظهار واضعف من جميع
ما ذكرناه ما ربما يتوهم ان مفاد توصيف دم الحيض بالصفات المذكورة يقتضي عكس النقيض هو ان كل ما لم يكن متصفا بها لم يكن حيضا
وفساده واضح بعد ما عرفت من ان التوصيف بها وارد مورد الاغلب قطعا فالقضية جزئية لا كلية ثم انه ربما يتوهم موافقة ما ذكره
هؤلاء لما في كره حيث قال ولو اشتبه دم الاستحاضة اعتبر بالسواد والحمرة والغلظ والحرارة واضدادها لقول النبي ص اذا كان دم الحيض
فانه اسود يعرف فامسكي عن الصلوة واذا كان الاخر فتوضأ ثم ذكر رواية اسحق بن جرير المتقدمة ثم قال و بالثلثة والعشرة اللذين هما
اقل الحيض واكثره بالاتفاق انتهى ونحوها عبارة الشيخ في النهاية لكن الظ انه اراد بيان كون هذه الصفات معرفات عند الاشتباه في الجملة
لا مطلقا او يكون مراده من الاشتباه بالاستحاضة حصول هذا الاشتباه للمستحاضة كما ان المراد من قوله لو اشتبه بالقرحة او العذرة
حصول الاشتباه لذات القرحة والعذرة المحققين لا مجرد احتمال الدم لهما وكيف كان فلا اشكال في موافقة الشهيد للمش كما يظهر من مذهبه
في الفروع المترتبة على هذه المسئلة مثل تحيض المبتدئة برؤية الدم وان لم يكن بصفات الحيض ونحو ذلك ومما يشهد لذلك ان المص في
لف لما استدل على تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية بخبري اسحق وحفص الامرين بالرجوع الى الصفات اجاب عنه في كرى بان ظاهر الخبرين
في المستحاضة مع الاشتباه فان هذا الكلام عند التامل قرينة على ارادة ما احتملناه اخيرا في مراده من قوله لو اشتبه دم الاستحاضة
ثم ان في اعتبار خروج الحيض من الجانب الايسر مطلقا او عند اشتباهه بدم العذرة او خروجه من الايمن كذلك خلافا سيجيء
عند تعرض المص له ثانيا فان اشتبه ما ثبت شرعا انه دم الحيض لولا الاشتباه بالعذرة بضم العين المهملة وسكون الذال المعجمة
وهي البكارة بفتح الباء والمراد هنا دمها وضعت قطنة كما اتفق كما هو ظ الروايات والمحكي من عبارة الاكثر او بعد ان تستلقي
على ظهرها وترفع رجليها كما في الروض ويظهر منه وجود هذا التقييد في بعض الروايات حيث قال ان في بعضها الامر باستدخال القطنة
من غير تقييد بالاستلقاء وفي بعضها استدخال الاصبع مع الاستلقاء وطريق الجمع حمل المطلق على المقيد والتخيير بين الاصبع والكرسف
الا ان الكرسف اظهر في الدلالة انتهى والظ ان ذلك سهو من قلمه الشريف حيث عد الرواية الاتية في اشتباه الحيض بالقرحة الامرة
باستدخال الاصبع بعد الاستلقاء من روايات هذه المسئلة والا فليس في روايتي المسئلة الاستلقاء ولا ذكر الاصبع كما سيجيء
وكيف كان فمضر هينة نقيدها بما يترك على القطنة ما يطوقها او يغمسها ثم تخرجها اخراجا رفيقا كما في الرواية الاتية فان خرجت
القطنة مطوقة بالدم غير فوان لم يحصل دائرة كاملة فهو دم عذرة والا تخرج كذلك بان كانت مستنقعة فحيض والمستند في ذلك
ما عن الكافي بطريق صحيح عن خلف بن حماد قال دخلت على ابي الحسن موسى بن جعفر ع بمنى فقلت له ان رجلا من مواليك تزوج جارية معصر
لم تطمث فلما افتضها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحوا من عشرة ايام وان القوابل اختلفن في ذلك فقالت بعضهن دم الحيض
وقالت بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها ان تصنع قال فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها ان احب ذلك فقلت له وكيف لهم ان يعلموا ما هو حتى
يفعلوا ما ينبغي قال فالتفت يمينا وشمالا في الفسطاط مخافة ان يسمع كلامه احد ثم نهد الي فقال يا خلف سر الله سر الله فلا تذيعوه
ولا تعلموا هذا الخلق اصول دين الله بل ارضوا لهم ما رضي الله لهم من ضلال ثم عقد بيده اليسرى تسعين ثم قال تستدخل القطنة
ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض
قال خلف فاستخفني الفرح فبكيت فلما سكن بكائي فقال ما ابكاك قلت جعلت فداك من كان يحسن هذا غيرك فرفع يده الى السماء فقال
اني والله ما اخبرك الا عن رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عن جبرئيل عن الله عز وجل الحديث وعن المحاسن انه اسنده عن ابيه
عن خلف بن حماد ورواه الشيخ بادنى تغيير وفي الصحيح عن زياد بن سوقة قال سئل ابو جعفر ع عن رجل افتض امرأته او امته فرأت
دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة تغتسل

وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا بالدم فهو من الطمث تقعد عن الصلوة ايام حيضها ثم انه لا اشكال في الحكم
بالعذرة بمجرد التطوق ولا في الحكم بالحيض مع الانغماس اذا علم انتفاء الثالث كما هو ظ الروايتين وكان الدم مما يحكم عليه بالحيضية
على تقدير القطع بانتفاء العذرة لان نفي العذرة لانتفاء التطوق ملزوم لثبوت الحيض لفرض منع الخلو بينهما اما قطعا واما شرعا
اما لو لم يقطع بانتفاء الثالث وكان مما لا يحكم بحيضيته لو قطع بانتفاء العذرة فالمحقق انه لا حكم عليه بالحيضية بمجرد الانغماس فالحصر
من ذلك انه انما يحكم بنفي الحيض بمجرد التطوق واما ثبوته بمجرد الانغماس فلا بل يرجع المرأة الى علمها او الى القواعد المقررة في الحكم
بالحيضية على الدماء على الاختلاف الواقع بين الاصحاب في ذات المبتدئة فهذا الدم المشتبه وخرجت القطنة مستنقعة كان تحيضها
قبل مضي الثلثة مبنيا على مسئلة تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدم فاذا قلنا فيها بعدم التحيض مطلقا او مع فقد صفات الحيض فلا يحكم
على هذا الدم المشتبه بالحيضية بمجرد الاستنقاع وهكذا والى ما ذكرنا نظر المحقق في المعتبر حيث قال و لو جاء بصفة دم الحيض و
اشتبه بدم العذرة حكم انه للعذرة ان خرجت القطنة مطوقة بالدم روى ذلك زياد بن سوقة عن ابي جعفر ع وخلف بن حماد عن ابي
الحسن الماضي ع ولا ريب انها اذا خرجت مطوقة كانت من العذرة قطعا واذا خرجت مستنقعة فهو محتمل انتهى وغرضه انه مع الاستنقاع
فهو قابل للحيضية فيحكم عليه بها مع مساعدة دليل خارجي عليها لا بمجرد الاستنقاع فانه لا يؤثر الا احداث احتمال الحيضية في
مقابل التطوق ولقد اجاد المص في عدم والشهيد في البيان وابن فهد في الموجز حيث اقتصروا على الحكم بالعذرة مع التطوق بل
هذا مراد كل من ذكر الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ايض كما هو المحكي عن الاكثر لان الظ من قولهم لو اشتبه الحيض بالعذرة انهم فرضوا
الكلام فيما لو تردد الامر بين العذرة والحيض ما يعلم المرأة او من شهادة القوابل كما في الصحيحة الاولى واما الفرض كون الدم مما
يحكم عليه شرعا بالحيضية مع ارتفاع احتمال العذرة فان التامل في الحكم بالحيضية مع الاستنقاع ح غير معقول من العاقل لان المفروض
كون الدم مع قطع النظر عن احتمال كونه للعذرة مما يحكم شرعا بكونه حيضا والمفروض انتفاء احتمال العذرة بالاستنقاع فلا وجه للتامل
في كونه حيضا ولاجل ما ذكرنا قيد الحلي في السرائر هذا الدم بما اذا كان في ايام الحيض فقال وان اشتبه دم الحيض بدم العذرة في زمان
الحيض فلتدخل قطنة فان خرجت منغمسة بالدم فذاك دم الحيض وان خرجت مطوقة فذاك دم عذرة انتهى وبالجملة فحال الانغماس لنطو
هنا في المراعاة كحال الجانب في مسئلة القرحة الاتية حيث انه يحكم بعدم الحيضية مع الخروج عن الايمن على احد القولين ومع الخروج
عن الايسر فهو قابل للحيضية يرجع فيه الى قواعد الحيض ومما ذكرنا يظهر انه لا وجه لاعتراض جماعة من المتاخرين على المحقق قده في عدم
جزمه بالحيضية مع الانغماس تارة بان المفروض دوران الامر في الدم المذكور بين الحيض والعذرة فلا وجه لعدم الحكم بالحيضية بعد نفي
العذرة بالانغماس واخرى بانه فرض المسئلة في المعتبر فيما اذا جاء الدم بصفة الحيض ومعه لا وجه للتوقف في الحيضية مع الاستنقاع
مع اعتبار سند الحديثين وصراحتهما في الدلالة ومطابقتهما للروايات الدالة على اعتبار الاوصاف فانه مما فات فيه الثالث لما
صرح به في المعتبر وغيره بان ما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة يحكم بكونه حيضا وانه لا عبرة بلونه ما لم يعلم انه لقرح او عذر ونقل
عليه الاجماع وجه اندفاع الاول لما عرفت ان المعتبر غير مفروض فيما اذا دار الامر بين الحيض والعذرة ليلزم من انتفاء الثاني
ثبوت الاول وان كان ظاهر الروايات دوران الامر حيث فرض فيهما استمرار الدم الى ايام حيث ان الحكم بالحيضية ح عند العلم
بعدم العذرة لاجل الاستنقاع وعدم القرحة بحكم الفرض مع ان ظ الصحيحة الثانية ربما كان وقوع الدم في ايام حيضها الا ان
اصل المسئلة غير مختصة بهذه الصورة فان منها ما اذا رأته قبل مضي الثلثة كيف ولزوم الحكم بالحيضية من نفي العذرة
عند العلم بنفي الثالث امر بديهي كما لا يخفى على احد فضلا عن مثل المحقق ويندفع الثاني بان مجرد اتصاف الدم بالاوصاف لا
يثبت حيضيته ولذا اختار المحقق وجماعة عدم تحيض المبتدئة برؤية الدم قبل مضي الثلثة ولو كان الدم بصفة الحيض واما
الصحيحتان فقد عرفت اختصاصهما بصورة يحكم على الدم فيها بالحيضية من جهة الوجدان او من جهة الشرع فلا يدل على حكم غيرها
ويندفع الثالث بان حكمه بحيضية ما تراه المرأة من الثلثة الى العشرة ودعوى الاجماع عليه لا ينافي عدم الحكم بها في بعض صور
المسئلة مثل ما اذا لم يمض ثلثة فان معقد الاجماع المذكور كما سيجيء مختص بما بعد الثلثة الى العشرة كيف مع ان المحقق وجماعة
حكموا في المبتدئة بعدم التحيض وبالجملة فالظ ان المحقق لم يخالف الاصحاب في هذه المسئلة بل ولا واحدا منهم وانما توهم من توهم
مخالفته لهم من جهة ما رأى من ظاهر اطلاق سائر الاصحاب الحكم بالحيضية مع الانغماس وحكم المحقق بانه مع الاستنقاع محتمل
للحيضية وقد عرفت مصب اطلاق الاصحاب حيث فرضوا المسئلة فيما لو اشتبه الحيض بالعذرة وظاهره الدوران بينهما ومراد المحقق

المقصد الثاني

حيث فرض المسئلة فيما لو جاء الدم بصفة دم الحيض وهو لا يستلزم الدوران وعلى تقدير مخالفته لهم فالتحقيق ما ذكره المحقق
وحاصله انه اذا لم يكن الدم بحيث يحكم عليه حيدا نا او شرعا بالحيضية مع فرض انتفاء العذرة فلا دليل على الحكم عليه بها بمجرد
الانغماس لما عرفت من اختصاص الاخبار بصورة كون الدم محكوما بالحيضية عند فرض انتفاء العذرة ويمكن ان يقال ان مقتضى
اطلاق الحكم بالحيضية في الروايات بمجرد الانغماس ليشمل ما لو لم يعلم مع ذلك بخروج الدم من الرحم وقاعدة الامكان لا يجري في هذه
الصورة كما سيجيء فتعين ان يكون الحكم مستندا الى نفس الانغماس لا اصالة الحيضية وان المحقق نفسه لا يرى اصالة الحيض في المبتدأ
قبل مضي الثلثة مع ظهور رواية زياد بن سوقة فيه الآن يدفع الاول بان الانغماس جعل معرفا لكون الدم من الرحم لانه الغالب فيه
فيحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ويدفع الثاني بان رواية زياد بن سوقة ظاهرة في اربعين يوما اذ لا يقال ان الدم لا
ينقطع يوما على طريق السالبة الكلية مع كونه في يومين وكذا لا ينقطع يومها بناء على بعض النسخ فانه مثل قولك فلان لا يبالي
ليله وبالجملة فورود الرواية لا ظهور فيها ينافي مذهب المحقق في المبتدئة مع انه يكفي عدم دلالتها على مذهب المشهور عند المشهور
القائلين بالحيض بمجرد الرؤية فافهم وقد اطلنا الكلام في ذلك انتصارا للمحقق او المحقق ثم انه لا فرق في ظاهر النص والفتوى بين كون
الاشتباه ناشئا عن احتمال الدم في اول الامر للحيض والعذرة او ناشئا عن احتمال الطرو واحتمال الحيض بعد تحقق دم العذرة مع
العلم ببقاء العذرة او مع احتمال انقطاعها اما اذا تحقق الحيض سابقا واحتمل انقطاعه بعد طرو العذرة فالظاهر عدم دخوله
تحت النص فالرجوع فيها الى استصحاب الحيض من غير اختبار قوي واقوى منه عدم وجوبه فيما لو شك في الاقتضاض لا عن وجه
ومع الشك فيه فيرجع الى قواعد الحيض وعلى كل حال فظاهر النص والفتوى وجوب الاختبار فالعبادة من دونه فاسدة وان طابقت
الواقع الا اذا غفل عن وجوب الاختبار ولو تعذر الاختبار لكثرة الدم او نحوه ففي وجوب البناء على اصالة الحيض او اصالة عدم
في غير صورة سبق الحيض وجهان ولو اشتبهت الاستحاضة لذات العذرة بها ففي الحكم بالاستحاضة مطلقا لانها الاصل بعد امتناع
الحيض او يشترط عدم التطوق لما يستفاد من الرواية من ان التطوق امارة العذرة مطلقا او علمه مطلقا لخروج المورد عن الرواية
ومع اصالة الاستحاضة وجوه خيرها اوسطها وما تراه الصبية من الدم قبل اكمال التسع سنين قمرية ليس بحيض اجماعا
كما عن جماعة بل عن المعتبر نسبته الى اهل العلم لكن في ما حكي عن الشافعي قولا بتحققه باول التاسعة واخر بما بعد مضي ستة اشهر منها
وعن بعض الحنفية قولا باحتماله في السبع واخرى في الست وحكي عن بعضهم انه قال قد يحكى ان بنتا لابي مطيع البلخي صارت جدة وهي
من بنات تمان عشرة سنة فقال ابو مطيع فضحتنا هذه الجارية وكيف كان فالاصل في المسئلة قبل الاجماع صحيحة ابن الحجاج
ثلثة يتزوجن على كل حال التي لم تحض ومثلها لا تحيض قال قلت ومتى يكون كك قال ما لم تبلغ تسع سنين وهنا سؤال مشهور
نبه عليه جماعة منهم الشارح في الروض حيث قال ان المص وغيره ذكروا ان الحيض دليل على بلوغ المرئة وان لم يجامعه السن وحكموا
هنا بان الدم المرئي قبل التسع ليس بحيض فما الدم المحكوم بانه حيض حتى يستدل به على البلوغ قبل التسع وجمع بعض من عاصرناه
بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضا دالا على البلوغ على الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشر وعلى القولين لو رات دما
بشرائط الحيض بعد التسع حكم بكونه حيضا انتهى ثم استبعد هذا الوجه فالوجه الاولى في الجمع بين الكلامين انه مع العلم بالسن
لا اعتبار بالدم قبله ومع اشتباهه ووجود الدم في وقت امكان البلوغ ولا اشكال حكم بالبلوغ انتهى **اقول** ان ظاهر الاشكال
على الوجه الذي قرره انما يرد على ظاهر كلامهم حيث جعلوا الحيض دليلا مستقلا على البلوغ في مقابل السن نظير خروج المني
بالنسبة الى الخمسة عشر للذكور وحاصل ما ذكره من الجمع جعل الحيض كاشفا عن تحقق التسع فالعلامة هي اكمال التسع لا غير
الا انه قد يعلم بالتاريخ وقد يستكشف عنه بالحيض فلم يندفع الاشكال عن ظاهر كلامهم الآبار بله فتامل مع ان مقتضى
اشتراط الحيض باكمال التسع هو عدم الحكم بالمشروط الا بعد تحقق الشرط فمع الشك فيه فضلا عن نفيه بحكم الاصل لا بد من
الرجوع الى اصالة عدم المشروط ولو منع كون البلوغ شرطا بدعوى كون الصغر مانعا فاللازم عند الشك ايضا الرجوع الى اصالة
استمرار المانع وعدم تحقق الحيض ودعوى ان عموم الحكم بالتحيض على الدم مطلقا او بشرط اتصافه بصفة دم الحيض يرجع اليه
في المقام لسلامته عن مزاحمة ما دل على ان الحيض لا يحصل قبل التسع نظرا الى انه لا يكشف تحقق التسع من جهة الحكم بالحيضية
على الدم المرئي لاجل العموم المذكور مدفوعة بانه لو سلم العموم المذكور فانما هو في المراة والمفروض الشك في كون ذات الدم مراة
او صبية نعم يمكن التمسك في الدم الجامع للاوصاف الخارج ممن شك في بلوغها التسع بالاخبار الكثيرة الدالة على ذكر اوصاف

الحيض فيها وان لم تدل على الانتفاء عند الانتفاء كلما وسيأتي الا انها ظاهرة في الوجود عند الوجود ولا معارض لها ما دل على عدم تحيض الصغيرة
لما عرفت من انا نستكشف من حيضية هذا الدم بهذه الاخبار عدم صغرها الا ان يقال ان مقابلة اخبار الاوصاف هو الرجوع اليها عند الاشتباه
بالاستحاضة بمعنى استمرار الدم لا مطلقا فالاقوى لا اقتضاء في علامة البلوغ على ما علم حيضيته عادة بالاوصاف والقرائن او نحو
ان العلامة للبلوغ عندهم الدم الجامع لجميع شرائط الحيض عدا البلوغ كما يقال ذلك في كون الحيض علامة لعدم الحمل واستبراء الرحم
عنه عند من يجعل الحمل من موانع الحيض قال في محكي التذكرة الحيض في وقت الامكان دليل البلوغ لا نعلم فيه خلافا انتهى ثم ان التحديد
بالسن المذكور تحقيقي لا تقريبي كما هو مقتضى الاصل اللفظي والعملي في جميع الحدود الشرعية المعرفة لاحكام شرعية فاحتمال التقريب
كما عن نهاية المص فيه ضعيف جدا واعلم ان المش كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد الى فتوى الاصحاب ان الخارج من الايمن مطلقا او
بالنسبة الى ذات القرحة فقط على الاختلاف الاتي ليس حيضا وفاقا للمحكي عن الصدوقين والشيخين والقاضي والحلي وابن حمزة وابن
سعيد والمص في كثير من كتبه والشهيد في البيان والروض والمحقق الثاني وعن الاسكافي عكس المش فجعل الحيض من الجانب الايمن وزاد فجعل
الاستحاضة من الجانب الايسر وتبعه على الجزء الاول الشهيد في ظاهر س ودر وبما حكي عن ابن طاوس رابعها واختاره كاشف الغطاء والمحكي
عن ظ يع ولف والروض ويه التوقف وربما كان في محله لاختلاف متن الرواية التي هي مستند هذا الحكم فروى الكليني عن محمد بن
يحيى رفعه عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة قال
مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من
الجانب الايسر فهو من القرحة الخبر والشيخ نقل هذه الرواية بعينها وساق الحديث الى ان قال فان خرج من الجانب الايسر فهو من الحيض
وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة وقد يقال ان رواية الشيخ ايضا لموافقتها لما ذكره للمبتدأ والصدوق في المقنع والفقيه الذي ضمن
بصحة ما فيه وكونه مستخرجا من الكتب المشهورة ووالده قده في رسالته التي كان يرجع من تاخر عنه عند اعواز النص كما صرح به غير
واحد والشيخ في نه مع ان عمله فيها على ما صح عنده من الرواية على ما قيل وللمحكي عن الفقه الرضوي وفيه كما عبر بعبارته في الفقيه ثم
اسنده الى رسالة والده قدس سرهما فان اشتبه دم الحيض بدم القرحة فربما كان في جوفها قرحة فلتستلق الخ ما يوافق التهذيب
ولعل لذلك كله ذكر في المعتبر ان ما في الكافي لعله سهو من الناسخ هذا كله مضافا الى الشهرة العظيمة بين القدماء والمتاخرين سيما
بعد ملاحظة رجوع الشهيد عما في س بل بين النساء فانه المعروف بينهن كما صرح به في شرح المفاتيح وكونه موافقا لما روي من ان الحائض
اذا ارادت ان تستبرئ نفسها الصقت بطنها الى الجدار ورفعت رجلها اليسرى فانه يدل على ان الحيض في الايسر كما نبه به في مع صحته يمكن
ان يعارض موافقة رواية الشيخ لما ذكره المبتدأ والصدوق فان بما هو معروف من ضبط الكليني وتقدمه في الحديث فما في المنتهى
معارض بما عن ابن طاوس ان الحكم بكون الايسر علامة للحيض انما هو موجود في بعض نسخ التهذيب الجديدة والقطع بانه تدليس
عن كون ان كثيرا من النسخ الجديدة للتهذيب يوافق لما في الكافي فيمكن ح ان يكون رواية الكافي حجة سالمة من الاضطراب المعارض
بل الاضطراب والتعارض انما هو في نسخ التهذيب بعضها مع بعض واما الشهرة فهي بمثابة باب الحديث غير ثابتة وبين اهل الفتوى ناشئة
عن الترجيحات الاجتهادية مع ان تعيين الرواية بالشهرة في الحقيقة تقول بحجية الشهرة فقط اذ ليس المقام مقام الانجبار ولا
من قبيل تعارض الاخبار فافهم نعم لو ثبت ولو من جهة ظاهر الحكاية الحاكم على اصالة الاتحاد تعدد الروايتين امكن ترجيح ما في
يب بموافقة المشهور لكن الظاهر بل المقطوع اتحاد الرواية واما دعوى شهرة ما ذكر بين النساء فهو غير ثابتة مع معارضتها بما
قيل من ان القرحة غالبا في طرفي الامعاء والقلب مع ان ثبوت شهادتهن في ذات القرحة ممنوع جدا وفي غيرها لا يجدي بناء على
عدم الاعتبار بالجانب في غير صورة الاشتباه بالقرحة كما سيجيء عن الاكثر واما رواية رفع الرجل اليسرى في الاستبراء فمعارضة
برواية اخرى دالة على رفع الرجل اليمنى عند الاستبراء وان كانت الاولى اصح مع ان في دلالتها على المطلوب تاملا بل نظرا فالمسئلة
محل اشكال والعمل على المش لافادة الشهرة الظن بصدور رواية يب بل لو قيل بحجية الشهرة بناء على كشفها قطعا عن صدور
طبقه لم يكن بعيدا كما بين في الاصول ثم ان المحقق في المعتبر بعد نقل القولين والرواية على رواية الكليني والشيخ قال فاذن الاقوال
في ذلك مضطربة لا محصل لها وقول ابن الجنيد ايضا بما تضمنته رواية الكليني والرواية مقطوعة فلا اعمل بها انتهى ومعه
على ذلك في الذخيرة حيث انه بعد ذكر الاختلاف في الفتوى والرواية قال فالاجود اطراح الرواية كما ذكره المص في المعتبر لارسالها
واضطرابها ومخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها في كل من الجانبين فالاولى الرجوع الى حكم الاصل واعتبار الاوصاف

انتهى و بنحو على ذلك في الذخيرة **اقول** اما ضعفها بالارسال فلا ينبغي التامل في انجباره بالشهرة بين اهل الرواية والفتوى فلا اشكال فيها من حيث السند واما اضطرابها من حيث المتن فلا يوجب طرحها الا ان المفروض بعد اعتبار السند الحكم بصدور احدى العبارتين عن الامام ع فهي مخصصة لادلة الصفات وغيرها بما عدا صورة اشتباه الحيض بالقرحة فاللازم بعد اسقاط المرجح التخيير لا الطرح والرجوع الى العمومات الا انك قد عرفت ان رواية التهذيب لا تخلو من رجحان وعلى اي تقدير فالاقوى اختصاص مراعاة الجانب بصورة اشتباه الحيض بالقرحة لا مطلقا وفاقا للاكثر فلو خرج الدم بصفات الحيض وشروطه من الجانب المخالف مع عدم القرحة فلا يمنع ذلك عن جعله حيضا خلافا للمحكي عن الاسكافي فاخذ في تعريف الحيض الخروج عن الايمن وفي تعريف الاستحاضة الخروج من الايسر على ما حكاه في المعتبر وللمص هنا تبعا للمتن في يع الى القيل فاعتبر الخروج من الايسر مطلقا وهو ضعيف لوجوب الاقتصار في تخصيص القواعد على مورد النص والتعدي عنه باعتبار ان الجانب لو كان له مدخل لم يختص ذلك بصورة الاشتباه بالقرحة مدفوع بانه مجرد اعتبار لا يخصص العمومات الكثيرة هذا كله مضافا الى استمرار السيرة على عدم مراعاة الجانب وحكي عن جالينوس ان الحيض يخرج من الجانبين لان فم الرحم تارة يميل الى اليمين وتارة الى اليسار ولا ينافيه حكم الشارع بما ذكر في ذات القرحة لاحتمال كون الغالب خروج الحيض من الايسر فاعتبره الشارع في مورد خاص لا مطلقا ثم ان الاكثر وان اطلقوا كون الجانب مميزا عند اشتباه الحيض بالقرحة الا ان الظ انهم يريدون هذا الاشتباه في خصوص ذات القرحة كما يفهم في الروض من كلامهم ويستفاد من عبارة الصدوقين والروض لا مجرد احتمال القرحة وان لم يعلم بها فلا يجب الفحص عن الجانب ح ان احتمل القرحة فيما يمكن فيه الحيضية ثم ان الاحوط مراعاة الكيفية المذكورة في الرواية لاحتمال ان يكون له تاثير في اصل خروج الدم من احد الجانبين او في العلم بخروجه منه والكلام هنا في عدم الفرق بين صورة سبق القرحة او سبق الحيض والدوران بينهما ابتداء نظير ما عرفت في الاشتباه بالعذرة وكذا حكم صورة تعدد الاختبار والحق كاشف الغطاء بالقرح الجرح في العلم التميز بينهما في الباطن او لانهما في المعنى واحد وفيه تامل بل نظر واعلم انه لا اشكال في ان الخارج من المرأة بعد بلوغها سن الياس ليس بحيض بلا خلاف فيه بين اهل العلم كما عن المعتبر وانما الخلاف فيما يتحقق به الياس من السن ففي يه والجمل و ئر والمهذب وطلاق يع وفي ك انه يتحقق ببلوغ خمسين سنة مطلقا لصحيحة ابن الحجاج المتقدمة في حد البلوغ ومرسلة البزنطي المحكية في المعتبر عن جامعه عن بعض اصحابنا قال قال ابو عبد الله ع المرأة التي يئست من المحيض حدها خمسون سنة وظ يع هنا والمحكي عن بعض كتب المص ايضا انه يتحقق ببلوغ ستين ومال اليه في مجمع الفائدة للاصول وقاعدة الامكان ومرسلة الكافي وكانها موثقة ابن الحجاج او حسنته قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ثلثة تتزوجن على كل حال التي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قلت ما التي يئست من المحيض ومثلها لا تحيض قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض والاقوى تقييد الطلاق في الخمسين والستين وان تعدد الثاني بمرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وفاقا للمحكي عن المفيد في المقنعة و ط ومبسوطه والجامع والمعتبر و كره وكتب الشهيد ومع صد بل عن جملة من كتب الاصحاب انه المش بل عن التبيان ومجمع البيان نسبته الى الاصحاب ثم ان جملة من هؤلاء الحقوا النبطية بالقرشية كما عن مبسوطه والجامع و كره والبيان ومع صد ناسبا له تارة الى المش كما في ضه واخرى الى الاصحاب ولم يوجد به رواية الا ما ارسله في المقنعة بقوله في كتاب الطلاق وقد روي ان القرشية والنبطية ترى الدم الى ستين سنة فان ثبت ذلك فيلحقها العدة حتى تجاوز الستين انتهى وضعفها وان قبل الانجبار بالاصول ودعوى الشهرة والطلاق رواية الستين المتقدمة الا ان الاصول منقطعة بمرسلة ابن ابي عمير المتقدمة ودعوى الشهرة موهونة باهمال ذكره من كثير ممن قال با في الهاشمية كالشيخ والصدوق والمحقق في المعتبر فضلا عمن قال بالخمسين مطلقا بل المفيد الذي هو الاصل في رواية الخبر لم يظهر منه العمل به واطلاق رواية الستين مع معارضتها باطلاق رواية الخمسين لا يعبؤ به بعد تخصيصها بمرسلة ابن ابي عمير فالمسئلة محل الاشكال والاحتياط مطلوب فيه على كل حال وسيجيء تمام الكلام في المسئلة عند تعرض المص لها ايضا انتهى واعلم انه لا اشكال في كون الدم الخارج في اقل من ثلثة ايام بلياليها وان اختلفوا في اشتراط كونها متوالية كما سيأتي وكذا الزائد عن اكثره اي اكثر الحيض اعني العشرة وعن اكثر النفاس على الخلاف الاتي فيه ليس بحيض بلا خلاف نصا وفتوى وسيأتي الكلام في كل من الثلثة ولما ذكر المص من الياس سابقا على وجه الاجمال وان فصلناه في الشرح اراد ان يبين سن الياس فقال و تياس المرأة غير القرشية والنبطية ببلوغ خمسين سنة اي اكمالها والحقيهما ببلوغ ستين وقد فصلنا الكلام في ذلك عند تعرض المص ره لشروط الحيض اجمالا ولم يبق الا الكلام في القرشية والنبطية مفهوما ومصداقا والظ ان المراد بالقرشية من تنتسب بابيها الى قريش وهي القبيلة

المتولدة من النضر بن كنانة بن خزيمة من اجداد النبي ص ولا يعرف منهم الآن الا الهاشميون ويثبت المصداق اما بشياع او غيره من الانساب ولا عبرة بالانتساب اليها بالام على المش كما في ض لانه المتبادر عرفا ولصحة السلب عن المنتسب بالام مع ان الوارد في النص قوله ع الا ان تكون امرأة من قريش وهذا اظهر من لفظ القرشي والقرشية فيما ذكرنا واما الاكتفاء بالام كما استظهره في الحدائق من جملة من واحتمله آخرون اما لصدق الانتساب عرفا وشرعا في الحقو حكم الحيض فهو خروج عن ظاهر اللفظ او اجتهاد في مقابل النص واما النبطية فلم يذكر اصحابنا له معنى كما اعترف به في مع صد نعم قد اختلف اهل اللغة في معناها فعن العين والمحيط والديوان والمغرب و تهذيب الازهري انهم قوم ينزلون سواد العراق وعن المصباح المنير انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق ثم استعمل في اخلاط الناس و عن الصحاح والنهاية قوم ينزلون البطائح بين العراقين البصرة والكوفة وعن بعض انهم قوم من العجم وعن آخر من كان احد ابويه عربيا والآخر عجميا وعن آخر انهم عرب استعجموا كقوم النعمان بن المنذر او عجم استعربوا كاهل البحرين وعن آخر انهم قوم من العرب دخلوا العجم و الروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم وذلك لمعرفتهم بانباط الماء اي استخراجه لكثرة فلاحتهم الى غير ذلك وعلى اي تقدير فقد اعترف جماعة بعدم وجودهم في امثال ذلك الايام وظاهر ذلك انهم كانوا طائفة خاصة متصفة بما ذكره اهل اللغة من نزولهم سواد العراق او بين البطائح او غير ذلك لا ان النبطية موضوع لكل من كان كذلك لكن في كشف الغطاء بعد قوله ان النبطية في اصح الاقوال قوم كانوا في زمان صدور الروايات ينزلون سواد العراق قال والحاق كل نازل بقصد الوطن غير بعيد وذكر كاشف اللثام انه يخرج النبطية عن حكمها اذا خرجت من بلدها قبل بلوغها وكيف كان فاذا لم يعلم انتساب الشخص الى هؤلاء فالاصل عدمه ولا يعارضها اصالة عدم ارتفاع الحيض كما لا يخفى مع ان هذا الاصل لا يثبت كون الدم الخارج حيضا نعم ينفع في بعض المقامات كوجوب اعتدادها بعده من لا تحيض وهي في سن من تحيض ومثله الكلام فيمن شك في كونها هاشمية والاحتياط مطلوب فيها على حال وقد فسر الاصل جمال الدين الخوانساري في حاشية ضة تارة بالظهور الحاصل من غلبة عدم كون الشخص هاشميا واخرى باصالة عدم سقوط العبادة ما لم يتيقن السقوط وثالثة باصالة عدم وجوب العدة ثم استشكل في الظن الحاصل من استمرار عادة المرأة واتصاف الدم بصفات دم الحيض وفي اصالة عدم سقوط العبادة بالعمومات الدالة على السقوط برؤية الدم مطلقا او بصفات الحيض وفي اصالة عدم وجوب العدة بانها معارضة باصالة عدم بينونة الزوجة واصالة عدم الياس ثم اطال في النقض والابرام على الاصول والعمومات وكانه غفل عن اصالة عدم الانتساب المعول عليه عند الفقهاء في جميع المقامات لو انه لم يعتبر الاصل ولو كان عدميا في الموضوعات الخارجية والاقوى ما ذكرنا واقله اي الحيض ثلثة ايام بالاجماع المحقق والمحكي حد الاستفاضة بل التواتر كالاخبار فلا شبهة فيه وانما الاشكال والخلاف في اعتبار كونها متواليات فالمش على اعتبار التوالي وحكي عن الاسكافي والصدوقين والسيد والشيخ في غير يه والحلبي والحلي وابن حمزة وابن سعيد والمحقق والمص والشهيدين والمحقق الثاني واكثر من تاخر عنهم بل في السرائر ان اقل الحيض ثلثة ايام متتابعات واكثره عشرة ولا خلاف بين اصحابنا في هذين الحدين انتهى وفي الروض واما اشتراط عدم قصوره عن ثلثة ايام متوالية فعليه اجماع اصحابنا انتهى لكن الظ منهما بل صريحهما بقرينة ذكرهما بعد ذلك الاختلاف في اعتبار التوالي ان معقد الاتفاق هو اصل الثلثة دون خصوص التوالي واوهن من ذلك استظهار نفي الخلاف مما حكي عن الجامع من انه لو رأت الدم يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا بلا خلاف بين اصحابنا فان الظ من الانقطاع الانقطاع رأسا كما يظهر من صدر كلامه فلا يشمل ما اذا عاد قبل العشرة نعم صرح في آخر كلامه ان الكل على خلاف رواية يونس وكيف كان فيدل عليه بعد تضعيف ما سيجيء من ادلة القول الآخر اصالة عدم الحيض الحاكمة على اصل البراءة واستصحابها مع انه معارض باستصحاب الاحكام التكليفية والوضعية الثابتة لها قبل رؤية هذا الدم فيتساقطان ويبقى اصالة عدم الحيض سليمة ولا يعارضها اصالة عدم الاستحاضة وعدم تعلق احكامها الا انا ان قلنا بثبوت الواسطة بين الحيض والاستحاضة على ما يستفاد من كلام بعض كما سيجيء في باب الاستحاضة فلا تنافي بين الاصلين وان قلنا بعدم الواسطة بينهما في دم لم يعلم انه نفاس او قرحة او عذرة فاصالة عدم الحيض حاكمة على اصالة عدم الاستحاضة ايضا لان المستفاد من الفتاوى بل النصوص ان كل دم لم يحكم عليه بالحيضية شرعا ولم يعلم انه لقرحة و عذرة او نفاس فهو محكوم عليه باحكام الاستحاضة وح فاذا انتفى كونه حيضا بحكم الاصل تعين كونها استحاضة ثم ولو اغمضنا عن استفادة ذلك من النصوص والفتاوى قلنا ايضا ان نثبت احكام الاستحاضة بان نحكم بوجوب الصلوة بمقتضى اصالة عدم الحيض السالمة عن المعارض في خصوص الصلوة فيجب الاغتسال مع عدم القطنة للقطع ببطلان الصلوة

واما بعد ونزل انها اما حايض او مستحاضة ويجب تجديد الوضوء لكل صلوة مع عدم الغسل لان الوضوء الواحد لا يرفع حدثها قطعا
لانه مردد بين الحيض والاستحاضة ولا ينبغي ان يتوهم امكان العكس بان ينفي باصالة عدم الاستحاضة وجوب الاغسال وغيرها من احكام
المستحاضة لئلا يلزم من ذلك نفي وجوب الصلوة وغيرها لما تقرر في محله من ان نفي الآثار واللوازم بالاصول لا ينفي الملزوم بخلاف اثبات
الملزوم فانه يوجب ثبوت اللازم ومما يؤيد القول المشهور بل يدل عليه بعد الاصل مضافا الى ما عن الفقه الرضوي وان رات يوما
ويومين فليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلثة ايام متواليات ان الظاهر من اطلاق تحديد الثلثة للحيض في الاخبار استمراره في هذا الزمان
وليس هذا كما زعم من قبيل تحديد ثلثة ايام في عدم انهدام التوالي منه بل من قبيل تحديد الجلوس في المسجد مثلا ثلثة ايام وقولك
مقدار سيلان الدم ثلثة ايام وقولك مرض زيد ثلثة ايام ونحو ذلك مما وضعت لمدة ظرفا لفعل من شأنه الاستمرار فانه يفهم منه
ان ذكر التحديد لبيان مقدار استمراره وما يقال ان ذلك يوجب ظهور تحديد الاكثر بالعشرة في الاستمرار ايض مع عدم اعتبار
استمرار الدم فيها في تحقق الاكثرية فهنا انا نلتزم بذلك في العشرة ونقول ان اكثر الحيض عشرة متوالية الا ان الشارع جعل النقاء
بين الدمين في العشرة في حكم ايام الدم على ما سيجيء ومما استدل في المقام بما ذكر من الاخبار والاجماع على ان اقل الطهر عشرة بناء
على ان لازم القول بعدم اعتبار التوالي في الثلثة جعل النقاء المتخلل بينها طهرا كما صرح به في الروض تبعا للمحكي عن ابن سعيد في
الجامع والمص في نه وفخر الاسلام في شرح الارشاد وبعض اخر ولعله من جهة ان الثلثة المتفرقة لو لم يكن مختصة بالحيضية لم يكن
اقل الحيض ثلثة بل مما يتحقق بها اكثر الحيض كما لو رات الاول والخامس والعاشر فيختص اقل الحيض بالثلثة المتوالية وهو خلاف
المفروض من عدم اعتبار التوالي في الاقل ويمكن ان يوجه ان كلام اصحاب هذا القول في ايام الدم وان الاخبار انما وردت في مقام
تحديد ايام الدم قلة وكثرة كما هو ظ لفظ الحيض في قولهم ع اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ويؤيده ذلك ما في مرسلة يونس لا
ان قلة الحيض وكثرته باعتبار قلة الدم وكثرته وما ورد من ان اقله ثلثة واوسطه خمسة واكثره عشرة فالخلاف في انه يعتبر
التوالي في اقل ايام الدم او لا يعتبر ولا ينافي ذلك كون مجموع العشرة المتحقق فيها ثلثة متفرقة محكوما بالحيضية عند الشارع
مع كونها الفرد الاقل للحيض على الدم السائل او سيلان الدم وهذا الذي ذكرنا من توجيه كلام القائلين بالتفرقة بانهم في مقام
بيان اقل ايام الثلثة الرؤية لا مطلق الحيض اولى مما ذكره شارح ضه في ذلك المبحث قال واعلم ان للاصحاب هنا مسامحة فان كون الا
ثلثة لا يجامع تفرقها فان الظ انها مع التفرق يكون الثلثة وما بينها حيضا والا نقص الطهر عن اقله فالاقل لا يمكن ان يكون الا ثلثة
متوالية نعم يتحقق الخلاف في انها مع التفرق هل يكون حيضا ام لا واذا ثبت كونه حيضا كان من افراد الزائدة على الاقل انتهى
وحاصله ان محل النزاع ليس في الاقل بل تحيضية الثلثة المتفرقة وان كان من افراد الاكثر وقد تبعه على هذا التوجيه جماعة
ممن تاخر عنه ولا يخفى بعده عن ظ كلامهم فالاظهر في التوجيه ما ذكرنا من ان كلامهم في اقل ايام الرؤية واعتبار التوالي فيها الا
المحكوم فيها على المراة بالحيض ولا ينافي ذلك جعل الاكثر عشرة لان المراد فيها ايض ذلك فالعشرة المشتملة على الثلثة في حكم الا
ثم انه قد استظهر في الحدائق اختصاص الثلثة المتفرقة بالحيضية من مرسلة يونس وظهورها في ذلك ممنوع ولذا تمم منها في مسئلة
كون الجميع منها ومما بينها حيضا وصرح به في المعتبر ايض في الفرع الثالث من فروع مسئلة كون النفاس اكثره عشرة والمص في
التذكرة في اواخر باب النفاس ايض فراجع وما ذكره في الحدائق لعله تبع فيه ما عن الجامع من انه لو رات ثلثة منفردة او ساعات
متفرقة يلفق منها ثلثة وكانت وجدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل انتهى ولينه اخذ باخر العبارة لا باولها
وكيف كان فيكفي في المسئلة ما قدمناه من الاصل والظهور المستفاد من الاطلاقات والرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة خلافا للمحكي
في نا عن بعض اصحابنا وعن الشيخ في يه والمهذب بيه والقاضي في المهذب بل ظ المحكي عنه معروفية هذا القول حيث قال وفي اصحابنا
من قال باعتبار كونها متوالية ومال اليه جماعة من متاخري المتاخرين كالمقدس الاردبيلي وكاشف اللثام والشيخ الحر العاملي
في رسالته وصاحب الحدائق نافلا له عن جماعة من علماء البحرين لاصالة البراءة ولقاعدة الامكان بناء على جريانها في المقام على
ما سيجيء والاطلاق الاخبار بناء على منع ظهور التوالي وخصوص مرسلة يونس عن بعض رجاله عن الص ع قال ادنى الطهر عشرة ايام وذلك
ان المراة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم ويكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلثة ايام فاذا رجعت
الى ثلثة ايام ارتفع حيضها ولا يكون اقل من ثلثة ايام واذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فاذا استمر بها الدم ثلثة
ايام فهي حايض وان انقطع الدم بعدما رات يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رات الدم الى عشرة ايام فان رات

في تلك

في الحيض

في تلك العشرة ايام من يوم رات الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلثة ايام فذلك الذي رات في اول الامر مع هذا الذي راته بعد ذلك في
العشرة فهو من الحيض وان مر بها من يوم رات عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة
اما قرحة في جوفها واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حايضا فيجب ان تقضي ما تركته من
الصلوة في اليوم واليومين وان تم لها ثلثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة
ايام واذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة
من اول ما رات الثاني الذي راته تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة تعمل ما
تعمله المستحاضة وقال كلما رات المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض الخبر
والجواب اما عن اصالة البراءة واطلاق الادلة فبما عرفت واما عن قاعدة الامكان فبمنع الامكان بعد قيام الدليل على التوالي مع ما
فيها من الاشكال في جريانها في مثل المقام كما ياتي واما عن المرسلة فقد يجاب بضعف السند والاولى الجواب عنه بانها مخالفة للمشهور
بل شاذة كما في الروض ومع ذلك بل قد عرفت عن الجامع ان الكل على خلافها ولعله لرجوع الشيخ عنه وعدم الظفر بمخالفة الفاضل وعد
الاعتداد بها فالعمل بها في مقابل الاصل المتقدم مشكل نعم لولا الشهرة العظيمة كان القول بها قويا بالقوة سندها وصراحة دلالتها
وربما يستدل لهم بموثقة ابن مسلم عن الص ع قال اقل ما يكون الحيض ثلثة ايام واذا رات الدم قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى واذا
راته بعد عشرة ايام فهو من حيضة اخرى مستقبلة وحسنته الاخرى عن ابي جعفر ع قال اذا رات المراة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة
الاولى وان كان بعد العشرة فهو من العشرة المستقبلة الخبر بناء على ان ظاهرهما ان ما رات الدم بعد ما راته اولا سواء كان ما راته
اولا ثلثة او اقل وفيه ان ظاهرهما كون حيضية الدم الاول مفروغا عنها ولا تسلم الحيضية الا بعد مضي ثلثة متوالية كما بنيته عليه في المعتبر
ثم ان كاشف اللثام حكى هنا قولا ثالثا عن الراوندي وهو اشتراط التوالي بالنسبة الى غير الحامل لخبر اسحق بن عمار الجامع بين المرسلة
وما عداها من الاخبار بناء على ظهورها في التوالي قال سئلت الص ع عن المراة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا
فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين الخبر وفيه انه يحتمل ان يراد به ترك الصلوة بمجرد رؤية الدم وان
لزمها القضاء اذا لم يتوال الثلثة ثم ان مقتضى ما ذكرناه سابقا من ان فهم التوالي المتبادر بيان مقدار الاستمرار من نصوص اقل الحيض هو
اعتبار اتصال الدم بحيث متى وضعت الكرسف وصبرت هنيئة خرجت ملوثة ولو بمقدار راس ابرة من الدم وهذا هو المحكي عن ظ الاسكافي
والغنية والكافي والسرائر ومع ذلك مصرحا في الاخير بان المتبادر الى الافهام من كون الدم ثلثة ايام حصولها فيها على الاتصال
وانه قد يوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله في الثلثة في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وظاهره عدم معروفية هذا القول
ونحوه في الظهور عبارة غاية المرام حيث قال اقل الحيض ثلثة ايام بلياليها متتالية بحيث لا يخلو من القرح في ان من اوقات الثلثة وان قل
نادرة وكثرا خرى وهذا مذهب الشيخ وابني بابويه وابن ادريس ثم ذكر القول الاخر وهو كذلك ويشهد له ما في ط انه اذا رات ساعة دما و
ساعة طهرا كذلك الى العشرة لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة ايام متواليات انتهى وما عن في من انه لو رات الدم والنقاء في الساعات
في العشر يضم الدماء بعضها الى بعض على عدم اشتراط التوالي انتهى وما في المعتبر والتذكرة في باب النفاس من انها لو رات بعد العاشر من
النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلثة ايام في عشرة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله وعلى القول الاخر استحاضة انتهى
وهذه العبائر كلها ظاهرة في ان وجود الدم في كل من الثلثة ساعة لا يكفي في تحقق الثلثة على كلا القولين ولذا قال في الجامع انه
لو رات يومين ونصفا لم يكن حيضا لانه لم يتم ثلثة ايام بلا خلاف نعم مجرد اشتراط التوالي في الايام لا يستلزم الاستمرار في جميع
انات ايامها الثلثة بل يكفي وجوده في كل يوم كما اختاره جماعة بل عن لك وشرح نج وخيرة وتق نسبته الى الاكثر واختاره له تبعا في
للشارح في الروض حيث قال ظ النص الاكتفاء بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه لصدق رؤيته ثلثة ايام لانها ظرف له ولا يجب المطابقة
بين الظرف والمظروف وهذا هو الظ من كلام المص وربما اعتبر مع ذلك في تحققه ان يتفق ثلثة دماء وما بينهما من غير زيادة ولا
نقصا فيعتبر في ذلك انها اذا راته في اول جزء من اول الليلة من الشهر ان تراه في اخر جزء من اليوم الثالث بحيث يكون عند غروبه موجودا
وفي اليوم الوسط يكفي اي جزء منه كان وربما بالغ بعضهم فاعتبر فيه الاتصال في الثلثة بحيث متى وضعت الكرسف تلوث به في جميع
اجزائها وقد صرح بهذا الاعتبار الشيخ جمال الدين بن فهد في المحرر والمحقق الشيخ علي في الشرح وزاد فيه ان الاكتفاء بحصوله فيها
في الجملة رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى **اقول** قد عرفت ان المصرح بهذا الاعتبار جماعة من القدماء والمتاخرين بل ظاهر

كلام

كلام جماعة كما تقدم عدم الخلاف فيه وعدم معروفية القول الآخر وفي التذكرة ان اقل الحيض ثلاثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهاء
اهل البيت عليهم السلام انتهى ثم نسب الى ابي يوسف كفاية يومين واكثر الثالث ولا يخفى ان فيه وفي اعتبار دخول الليالي ولو ادية
ما بين الثلثة دلالة على عدم كفاية وجوده في كل يوم وليلة لكنه يعلم عدم ارادة ذلك بملاحظة ما ذكره في القول الثاني ومما ذكرنا
يظهر في كلام الشارح في الروض من الجمع بين اعتباره بدخول الليالي في الايام وذكرها في معقد اجماع المنتهى واستظهاره كفاية وجود
الدم في كل يوم ونحوه جمال الدين قدس سره في حاشية الروضة نعم يمكن ان يستند لما نسب الى الاكثر بموثقة سماعة قال سألته عن
الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلف عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس
وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة الحديث فان ترك الصلوة يومين انما يكون بان ترى الدم في اليوم الاول بعد صلوة
الظهرين ويمكن ان يحملها على التلفيق فتعد ثلثة مثل البئر بان ترى الدم عصر الخميس فتقعد عن الصلوة يوم الجمعة ويوم السبت وتطهر في
عصر الاحد فلا تحتج في قوله ع في مرسلة يونس فاذا رات الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الى آخر الرواية كما زعم في حاشية الروض لانها
محمولة على الغالب من الاستمرار في اول زمان العادة وكذا لا حجية فيما نقل عن بعض وهو وكره من ان الشرات المعتادة بين دفعات الحيض لا ينافي
التوالي وادعى في الانفر الاجماع لمنع لان مرادنا بالتوالي عدم تخلل النقاء واستمرار التقاطر من الرحم عرفا ولو لم يخرج في الخارج ولذا فرق في بعض
وكره بين الفترات وما تخلل من ساعات النقاء بين الثلثة على القول بعدم اشتراط التوالي بان دم الحيض يجتمع في الرحم ثم الرحم يقطره شيئا
فشيئا فالفترة ما بين ظهور دفعة منها اخرى من الرحم الى المنفذ فما زاد على ذلك فهو النقاء انتهى لكنه لا يخلو من منافات لتفسيره الاستمرار
بتلطخ الكرسف كلما وضعت لا ان يقيد بما بعد الصبر هنيئة ولعله المراد والعجب من صاحب المدارك اولا حيث نسب اختياره الى الاكثر مع
عرفت من الشهرة بل ظهور الاتفاق على الخلاف من كلام جماعة وثانيا حيث ادعى في مسئلة التوالي ظهور الاخبار فيه مع انكاره هنا ظهورها
في الاستمرار والاتصال في الثلثة مع انك عرفت ان منشأ فهم التوالي من ذلك لا انضباطه هو ما في الاستمرار فيلزمه التوالي فتأمل ومما
ذكرنا يظهر انه لا اشكال في دخول الليلتين بين الثلثة لعدم الاستمرار بدونه واما الليلة اليوم الاول فالظاهر عدم دخوله كما لا يدخل في ايام
الاعتكاف ولا ايام الاقامة لعدم الدليل عليه من الشرع ولا العرف ودعوى دخول الليالي في الايام اما بناء على ان اليوم اسم لليل والنهار
او للتغليب كما في الروض فيما في الجامع مقصد ممنوع جدا ودخول الليلتين بين الثلثة انما هو لتحقق الاستمرار لا لدخول الليل في اليوم حقيقة
او مجازا نعم عن بعض وكره اعتبار الثلثة بلياليها مع دعوى الاجماع عليه ولعله لذا نسب هذا القول في تحصيره الى ظاهر الاصحاب لكن لا يبعد رجوع
الاجماع في الكتابين الى اصل الثلثة كما اعترف به جماعة منهم كاشف اللثام وصاحب الرياض نعم لو رات الدم في اثناء النهار اعتبر ثلثة ليال
وتمام ما نقص من اليوم الاول بناء على ما هو الاقوى من كفاية اليوم الملفق وهل يجري الملفق من الابعاض الغير المتوالية بناء على القول
بعدم التوالي اشكال من لزوم الانفصال على المرسلة المتقدمة ومما تقدم عن ط والجامع وهي من كفاية تلفق الساعات بناء على هذا
القول وبه صرح المص في النهاية والتذكرة في باب النفاس تبعا للمحقق في المعتبر في باب النفاس كما تقدم ولا يهمنا التعرض الترجيح بعد ضعف ذلك
القول ولا اشكال في ان الحيض اكثره عشرة ايام وحكاية الاجماع عليه كالاخبار مستفيضة والرواية الواردة بالثمانية مع شذوذها بل
مخالفتها الاجماع المسلمين كما قيل محمولة على الحد المتعارف من عدم تجاوز الحيض الثمانية لا على التحديد الشرعي والمراد بالايام اما خصوص
ايام الدم او الاعم منها ومن ايام النقاء المتخللة بينها بناء على الاشهر من كونها من ايام الحيض شرعا فلو رات ثلثة فانقطع ثم عاد في العاشر وانقطع
كان ذلك اكثر ايام الحيض حقيقة على الثاني وملفقا منه شرعا على الاول وعلى اي تقدير فهل المراد منها الايام المتوالية نظير ما ذكرنا في الاقل
والاعم الظ هو الاول ويمكن ابتناء المسئلة على ما سيجيء من ان المراد بالطهر الذي اتفقوا على كون اقله عشرة هو مطلق حال الطهارة للمرءة
او خصوص الطهر بين الحيضتين فعلى الاول لا يعقل عدم التوالي لان ايام النقاء المتخللة حيض شرعا وليس كذلك على الثاني سيما على مذهب
من لم يعتبر التوالي في الاقل لكن الاقوى اعتبار التوالي وان قلنا في مسئلة اقل الطهر ان المراد به خصوص ما بين الحيضتين لما عرفت من ظهور
الادلة في العشرة المتوالية ولم احد فيما ذكرنا مخالفا الا الظ من نهاية المص قدس عدم القائل به حيث قال في احكام التلفيق واذا جاوز الدم
بصفة الحيض الاكثر فقد صارت مستحاضة كغير ذات التلفيق ولا قائل بالالتقاط من جميع الشهر وان لم يزد مبلغ الدم عن الاكثر انتهى نعم
يظهر من صاحب الحدائق الخلاف حيث لم يعتبر التوالي تمسكا باطلاق الاخبار السالم عن مزاحمة ما دل على ان الطهر لا يكون في اقل من عشرة
بناء على ما قرره في المسئلة الآتية من جواز تخلل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة وان الذي لا يكون اقل من عشرة هو الطهر بين الحيضتين
فحاصل مذهبه في اقل الحيض واكثره يرجع الى عدم اعتبار التوالي فيهما وجواز تخلل الطهر بينهما فلو رات خمسة ثم انقطع الدم ثمانية ايام ثم عاد

خمسة كان

خمسة كان الدم الثاني عنده من الحيضة الاولى وكانت الثمانية طهرا كما صرح به في هذا الفرض واستشهد على ذلك بروايات منها ذيل رواية
يونس المتقدمة وهو قوله ع ولا يكون الطهر اقل من عشرة واذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات
بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الدم الثاني تمام العشرة
ايام ودام عليها عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة ومنها رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته
عن المراة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها قال اذا رات الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها من حين يعجل الدم عليها فلم لا
ايام من طهرها قال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة
فهي املك بنفسها وفي معناها الرضوي قال في الحدائق بعد ما يجعل الدم من الحيضة الثالثة والحد بين الحيضتين القرء وهو عشرة ايام بيض فان
رات الدم بعد اغتسالها من الحيض قبل استكمال عشرة ايام بيض فهو ما بقي من الحيضة الاولى وان رات الدم بعد العشرة البيض فهو ما يعجل
من الحيضة الثانية ورواية ابن مسلم المتقدمتين ما كان قبل العشرة فهو من الحيضة المستقبلة بناء على ان المراد بالعشرة في الفقرتين هي العشرة
من مدة انقطاع الدم الاول لا من مدة رؤية الدم اذ لا ينافي الحكم بحيضية ما تراه بعد العشرة والجواب اما عن ذيل رواية يونس فمنع
ظهوره في كون مدة العشرة من انقطاع الدم لان الظرف في قوله لم يتم لها من يوم طهرت متعلق بالفعل لا قيد للعشرة نعم لو كان مؤخرا عنها
تعين كونه قيدا لها كما توهم فيراد بقوله ع ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام انه لم يتم لها من يوم نقائها الى يوم الدم الثاني عشرة ايام من
اول حيضها يعني ان ايام نقائها لم يكن متمما للعشرة والمراد بالفقرة الثانية على اضطرابها متنا ومعنى انه ان رات الدم قبل تمام العشرة
لكن دام الدم الى ما بعد العشرة فيجعل متمم العشرة حيضا والباقي استحاضة فيكون موافقا للقول المش ومناسبا للتفريع على عدم كون
الطهر اقل من عشرة هذا مع ان في حاشية نسخة التهذيب الموجودة عند المصحح المقروة على الشيخ الحر العاملي بدل قوله طهرت طمثت وانطباقها
على مذهب المش واضح ويؤيده ما ذكرناه ان الظ من العشرة في قوله في الفقرة الثانية تمام العشرة هي بعينها العشرة المذكورة في الفقرة الاولى
ولا ريب ان المراد تمام العشرة من مبدا ظهور الدم الاول لا من زمان انقطاعه والانصاف ان الرواية لا تخلو من اضطراب لا يبعد ان يكون
ناشيا من ضم الراوي حين كتابة الرواية بعض ما حفظه بالفاظه الى ما نقله بالمعنى مع اختلاف الرواية في يب والكافي فلاحظ واما
الجواب عن الرواية الثانية فلاحتمال ان يراد بقوله فهو من الحيضة الاولى انه من توابعها ناش منها لا بعض منها فيكون من ابتداء ثبوت الاول
بعضيته فان الغالب ان الاستحاضة من توابع الحيض ولا يقدح في ذلك كونها في الفقرة الثانية بعضيته قطعا وهذا هو المناسب لا
الحكم بكونه منها حتى لو تجاوز الاول والمجموع منهما العشرة او على تقدير كونه بعضا منها الا انه من تقييده بما اذا لم يتجاوز المجموع عشرة
او يقال ان المراد من العشرة من حين رؤية الدم الاول فيفيد الحكم بكون ما كان بعد العشرة من الحيضة الثالثة بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر
لكنه بعيد نعم هذا الوجه غير بعيد في روايتي ابن مسلم وكيف كان فلا باس بمثل هذا بملاحظة ما سيجيء من الدليل في المسئلة الآتية وهي ان
اقل الطهر عشرة ايام بين الحيضتين اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار منها روايتا ابن مسلم ومرسلة يونس ورواية ابن الحجاج
المتقدمة جميعا في المسئلة السابقة ومنها صحيحة اخرى لابن مسلم لا يكون القرء في اقل من عشرة فما زاد واقل ما يكون عشرة من حين
تطهر الى ان ترى الدم ولا اشكال في ذلك انما الاشكال في ان المراد بالطهر مطلق حالة الطهارة للمراة التي يوجب ترتيب جميع احكام
الطهارة او خصوص الطهر الفاصل بين الحيضتين فلا ينافي تخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة حتى يكون النقاء
المتخلل بين ايام الحيض معدودا من الحيض صرح جملة من معاقد الاجماع كعبارة الانتصار والغنية وهي وكره الثاني وهو ايضا ظ الاخبار
بأسرها اما ما عدا الصحيحة فلان القرء عبارة عما بين الحيضتين كما صرح به في جملة من اخبار عدة الطلاق وفي بعضها انه مشتق من القرء
بمعنى الجمع سمي به لان الدم يجتمع في هذه الايام فاذا جاء وقت الحيض قذفه الرحم ومما يؤيد اختصاص الاجماع بما ذكرنا ما نقله عن ابن سعيد
وللمص والفخر الثاني وغيرهم من كون النقاء المتخلل بين الثلثة المتفرقة طهرا على مذهب من لم يعتبر التوالي قال المص في عدد كره فرع
التلفيق اذا قلنا بالتلفيق فكل ذي من الدم لا يجعل حيضا تاما وكذا كل قدر من الطهر لكن جميع الدماء حيض واحد وجميع النقاء طهر كاملا
وحده حتى ان العدة لا تنقضي بعود الدم ثلث مرات ولو كان قد كل من النقاء طهرا كاملا لوجب انقضاء العدة بعد ثلثة انتهى وبمثله صرح في
النهاية ويؤيد هذا بل يدل عليه مضافا الى الاخبار المتقدمة مرسلة داود مولى ابي المعز العجلي عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت له
امراة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا
دما قال تغتسل وتصلي قلت تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة والصيام قلت فانها ترى الدم

يوما وتطهر يوما فقال اذا رأت الدم امسكت واذا رأت الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رأت الدم
فهي مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله ورواية ابن ابي عمير عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى الدم ثلثة ايام
او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت فانها ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة قال تدع
الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة المستحاضة ونحوها رواية اخرى ليونس بن يعقوب عن ابي بصير
عن ابي عبد الله ع فهذه روايات سبع ظاهرة فيما ذكر لكن الانصاف عدم دلالة الاخيرين على المط لان الظاهر ان المرأة المذكورة امرت
بذلك لتحيرها واحتمال الها الحيض عند كل دم والطهر عند كل نقاء الى ان تعين لها الامر لا ان كلا من الدم حيض في الواقع وكل نقاء طهر
كيف ولو كان حيضا واحدا لم يتجاوز العشرة ولو كانت حيضا متعددة لم يفصل بينهما اقل من العشرة ضرورة وعلى هذا ينقسم
يحمل ما عن المقنع والفقيه والمبسوط والاستبصار وظاهر المفيد من العمل بمضمونها قال المحقق في المعتبر بعد حكاية حمل الشيخ الروايتين في الاستبصار
على امرأة اختلطت عادتها في الحيض وتغيرت عن اوقاتها وكذلك ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن
غيره قال وهذا تاويل لا باس به ثم قال لا يقال ان الطهر لا يكون اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن هذا ليس طهرا على اليقين بل هو دم
مشتبه يعمل فيه بالاحتياط انتهى واما رواية مولى ابي المغرا فلا دلالة فيها الا على وجوب الاتيان بالعبادة عند النقاء ولا كلام فيه
انما الكلام في الحكم على ايام النقاء بالطهر بعد انكشاف تخللها بين اجزاء حيض واحد ليترتب قضاء الصوم ونحوه ولا تعرض لذلك في
الرواية وليست في مقام بيانه ايضا واما الروايات المتقدمة فالمرسلة منها قد عرفت الحال في ذيلها واما صدرها فمحل الدلالة
منه على المطلب قوله ع فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض والانصاف انه لا يدل الا
على ان الدمين محكوم عليهما بانهما دم الحيض اما كون ايام النقاء في حكم ايام الدم او طهرا حقيقيا فلا تعرض له في هذه الفقرة بل في قوله
في صدر المرسلة ادنى الطهر عشرة ايام دلالة على ان ايام المتخللة ليست طهرا ودعوى ارادة الطهر بين الحيضتين مدفوعة بما سبق
في بيان حال معاقد الاجماع نعم لو سلم ظهور ذيلها فيما تقدم عن صاحب الحدائق في المسئلة السابقة كان صالحا لما ذكرنا من الظهور
لكن عرفت من انه لا يكون الطهر الا بين الحيضتين وما ذكرنا من دلالة صدر المرسلة على كون ايام النقاء المتخللة بين الثلثة المتفرقة
حيضا هو الذي فهم في سياقه حيث صرح فيها لو رأت الدم يوما او يومين ثم ينقطع ثم يعود قبل انقضاء عشرة ايام يعتد ما يتم به ثلثة
ايام بان جمع العشرة ايام بحكم الحائض في احدى الروايتين اذ لا ريب ان المراد باحدى الروايتين رواية يونس المتقدمة ونحوها المحقق
والمص قدس سرهما في المعتبر والتذكرة في اواخر باب النفاس ومما يشير الى عد ايام النقاء في الحيض على القول بعدم التوالي في دليلهم
وتوهم كون الثلثة في ضمن العشرة اذ الظاهر انه للاعتذار عن صيرورة الحيض اكثر من العشرة كما لا يخفى على الفطن واما عن رواية ابن مسلم
ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله الضعيفة سندا فبما تقدم من التوجيه وان كان بعيدا الا انه اولى من طرحهما لسندهما ومخالفتهما
للاطلاق الاجماع في كون اقل الطهر عشرة كما عرفت وغيره واما تقييده بكونه بين الحيضتين في بعض معاقد الاجماع فلان ما بين
ايام الحيض الواحد ليس طهرا عندهم مع ان ظاهر قوله في هي كما عن صريح كره وصريحه الاجماع على عدم تحقق الطهر بين ايام حيض واحد
ايضا قال في المنتهى في فروع الملفق الاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى هذا لو رأت بين ثلثة ايام الحيض والعاشر نقاء
ثم رأت العاشر كان الكل حيضا ونسب كون النقاء طهرا الى احد قولي الشافعي وقال في كره فان رأت ثلثة ايام متوالية فهو حيض قطعا
فان انقطع وعاد قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع انتهى ونفى الاجماع على انه لو رأت ثلثة ايام وبعد ذلك
رأت يوما وليلة نقاء ويوما دما كان الحيض تمام العشرة واما ما حكيناه عنه سابقا فاماله محمول على فرض تحقق الحيض من ايام الدم
فقط كما هو احد قولي الشافعي واما ما تقدم من الجامع ونهاية المص وشرح الارشاد للفخر والروض من كون ايام النقاء المتخللة
بين الثلثة المتفرقة طهرا عند من لم يعتبر التوالي فهو غير ثابت لان ابن سعيد في الجامع كما تقدم كلامه لم يزد على ان الثلثة المتفرقة
في العشرة وحدها الحيض على رواية يونس لا دلالة على خلافها الكل وهذا اعتراف بالاجماع على المذهب المختار واما فخر الاسلام
فالمحكي عنه انه استدل لاعتبار التوالي بانه لو لم يعتبر لزم اما كون الطهر اقل من عشرة او جعل ايام النقاء طهرا واما خروج الاول او
جعل ايام النقاء المتخللة حيضا ثم اجاب بالتزام الاول واختصاص لزوم كون اقل الطهر عشرة بما بين الحيضتين وهذا كما ترى ليس
فيه حكاية لهذا القول عن القائلين بعدم اعتبار التوالي وانما هو استصحاب لهم بامكان ان يقولوا بذلك نعم كلام الماتن في يه والشارح
في الروض في حكاية هذا القول عنهم ولعله اجتهاد في الملازمة لا حكاية فافهم مع ما عرفت من تصريح المص في التذكرة تبعا للمعتبر والكركي

يكون مجموع

يكون مجموع العشرة على هذا القول حيضا بل هو ايض ظاهر هي وط قال في الاول لو رأت اقل من ثلثة ايام ثم رأت النقاء كذلك ثم الدم وانقطع لما
دون العشرة كان طهرا عند اكثر علمائنا وعند بعضهم يضم الثاني الى الاول فان بلغ ثلثة فالجميع حيض وكذا الوسط من الدم والنقاء في الساعات
انتهى ثم قال واذا كان عادتها عشرة فرأت منها متفرقة ثمانية وزن تحيضت بعادتها واحتسبت النقاء من الحيض عند القائلين بالتلفيق
مطلقا وعندنا بشرط ان تقدمه حيض صحيح انتهى وفي ط اذا رأت ساعة دما وساعة طهرا كذلك لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلثة
ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى الاول فان كان تم ثلثة ايام من جملة العشرة كان الكل حيضا وان لم يتم كان طهرا انتهى وقد
عرفت من المحقق قده ايضا في توجيه رواية يونس بن يعقوب ارسال المسلمات [illegible] ومع ذلك كله فلا يمكن الاتكال على ظ
روايات ابن مسلم وابن الحجاج المتقدمة واما الصحيحة الاخيرة لابن مسلم فهو من ادلة المش بناء على ان تفسير القرء بما بين الحيضتين
في كثير من الاخبار وبالطهر المطلق في بعضها شاهد صدق على ان الطهر المطلق ليس الا ما بين الحيضتين ولا طهر سواه مع انه لو سلم
ما ذكره المستدل في صدر الصحيحة الا ان ذيلها ظ في مطلب المش كما لا يخفى ويؤيد القول المش بل يدل عليه انه لو جوزنا الطهر الحقيقي بين اجزاء
الحيض لزم ترتب جميع احكام الطاهر في ايام العادة اذا رأت النقاء في ساعة مع علمها بعود الدم ولذا قال في النهاية انه يجوز الطلاق
ح ويخرج عن كونه بدعيا ولها حكم الطهر في الصوم والصلوة والاغتسال وغيرها انتهى فيكون الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب التحيض
وترك العبادات واجراء تمام احكام الحيض في ايام العادة مقيدة بما اذا كان الدم فيها مستمرا من اولها الى اخرها مع ان هذا فرض بعيد
ولو تنزلنا عن جميع ما ذكرنا من ادلة الطرفين كان المرجع الى استصحاب الحيض واحكامه واصالة عدم الطهر واحكامه لان النقاء ان كان
في ايام يمكن جعلها مع ما بعدها من ايام الدم او بعضها حيضا فالمرجع الى استصحاب الحيضية واحكامها واصالة عدم الطهر واحكامه
وان لم يكن كذلك مثل ما لو رأت خمسة ثم رأت دما بعد نقاء ثمانية ايام كان المرجع الى اصالة عدم تحقق دم الحيض بناء على الحيضية
لان استصحاب الحيض منقطع هنا باتفاق القولين ومما ذكرنا يظهر ايض ضعف التفصيل في النقاء المتخلل بين الواقع في خلال اقل الحيض
على مذهب من لم يعتبر التوالي فيكون طهرا وبين الواقع بعد تحقق اقل الحيض بمضي ثلثة فيجعل حيضا بل ظ كاشف اللثام ان محل الكلام
هو الاول وجعله اشبه بعد دعوى الاجماع على ان اقل الحيض ثلثة متوالية قال ان ما ذكرناه من الاجماع على ان الاقل ثلثة متوالية مبني
على ان من لم يشترط التوالي يحكم بكون الثامنة في العشرة وما بينها من النقاء حيضا الا الثلثة خاصة كما في شرح الارشاد لفخر الاسلام و
الروض والهادي وذلك للاجماع على ان اقل الحيض ثلثة واقل الطهر عشرة ولذا يحكم بدخول المتخلل من النقاء بين ثلثة متوالية وما بعدها
الى العشرة في الحيض ولكن هؤلاء يخصصون تحديد الطهر بما بين حيضتين ودخول المتخلل بالنقاء بما بعد الثلاثة ويقولون ان الثلثة هنا
حيضة واحدة للاجماع والنصوص على ان اقل الحيض ثلثة ولا دليل على التخصيص انتهى ولعل منشأ ما ذكره من اعتراف القائلين بعدم التوالي
بكون النقاء المتخلل بعد اقل الحيض حيضا ما تقدم من يه من انه لا قائل بالتقاط العشرة من جميع الشهر ثم ان صاحب الحدائق مع قوله بكون
النقاء طهرا استغرب ما نسبه الى الاكثر في مسئلة اعتبار استمرار الدم في الثلثة المتوالية او المتفرقة من انه يكفي ان ترى الدم في جزء
من كل يوم فيلزمه انه اذا رأت في كل يوم قبل دخول الوقت شيئا من الدم ثم طهرت في الوقت وهكذا الى اخر عادتها ان لا يسقط
الصلوة عنها وكذا اذا رأت بعد الثلثة دم الحيض في بعض ليالي رمضان ثم طهرت قبل الفجر فيجب عليها الصوم وعلى هذا القول يمكن
فرض حائض تستمر حيضته الى ثمانين يوما بان ترى الاول والخامس والعاشر والعشرين والثلثين والاربعين والخمسين والستين
والسبعين والثمانين ولا يسقط عنها في هذه المدة صوم ولا صلوة بل يمكن مضي عمر المرأة كله كذلك هذا كله لو اعتبر في التلفيق اليوم
الكامل واما لو اجتزأنا بتلفيق الساعات فربما طال حيض واحد في سنين كثيرة كما لا يخفى وحيث علم ان الحيض لا ينقص عن الثلثة ولا
يزيد عن العشرة لم يمتنع ان يكون ما بينهما حيضا بل قد يجب ذلك تعبدا للدليل الخاص الشرعي كالمقدار الذي تراه المرأة بحسب العادة المستقرة
لها وقد لا يجب فيحكم عليه بالحيضية لقاعدة الامكان الاتية اما مطلقا كما هو المش واما بشرط اتصافه باوصاف الحيض كما احتمله
الاردبيلي وجزم به جماعة ممن تاخر عنه وقد اشار الى ما يستقر به العادة بقوله وتستقر اي العادة بشهرين متفقين في حصول
الحيض فيهما عددا ووقتا اجماعا محققا ومستفيضا والاصل فيه قبل الاجماع مضمرة سماعة قال سألته عن الجارية البكر اول ما تحيض
تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها
وفي مرسلة يونس الطويلة فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى
تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد

صالها

صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت قد صارت سنة الى ان تجلس اقراءها وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الخبر وقد تبين من هذا الخبر مضافا الى ما سبقه والى الاجماع بقسميه عدم تحققها بمرة واحدة خلافا لبعض العامة نعم حكى عن شرح الكتاب لفخر الاسلام انه حكاه عن بعض اصحابنا ولكنه في غاية البعد كيف كان مردود بعد ما تقدم من النص والاجماع مخالف لذلك لمعنى العادة لغة وعرفا لانها من العود ويصح سلبها عن المرة عرفا ثم ان ظ الروايتين كما لا يخفى على المتامل يشتمل قسمين من العادة العددية خاصة والعددية والوقتية معا فتحقق العادة شرعا بالنسبة الى الوقت خاصة سواء كان اعتبارها من حيث اوله او من حيث اخره او من حيث وسطه او من حيث احد الطرفين مع الوسط يحتاج الى دليل غير المضمرة والمرسلة وقد يتمسك بقوله في المرسلة فهذه لا وقت لها الا اياما قلت او كثرت وفيه انه في مقام بيان العدد والوقت كناية عن الحيض نعم التمسك فيه بعموم مثل قوله ع في مرسلة يونس المتقدمة في مسئلة اعتبار التوالي فاذا رات المرءة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الخبر حسن مع تحقق الصدق العرفي والظ عدم تحققه بالمرتين بل الظ ايام الحيض التي اعتادتها وتكرر الدم فيها اكثر بحيث صارت عادة عرفية فيحصل من ذلك ان احكام العادة تدور مدار العادة الشرعية وهي المختصة بمورد الروايتين والعادة العرفية الحاصلة من تكرر الدم مرارا كثيرة وان كان خارجا عن موردهما كالوقتية المحضة الحاصلة بتوافق شهرين وحيضتين في الوقت وكالعددية الناقصة الحاصلة في الوقتية المذكورة كما سيجيء وككثير من افراد العادة التي ذكرها المحقق والمص قدس سره في هي وغيره والشهيد في كرى وغيره فان ذلك مما يبعد استنباطه من الروايتين فلا يكفي في ثبوت حكم العادة في هذه الافراد بتكرر الدم مرتين بل لا بد من تحقق العادة عرفا فالنسبة بين العادة العرفية والشرعية عموم من وجه هذا ولكن لا يبعد ان يتوهم مضافا الى عدم القول بالفصل بين العادة الحاصلة من المرتين والحاصلة من ازيد ان المستفاد من الروايتين سيما الاخيرة ان توالي الحيض على نهج واحد موجب للاخذ بالجامع بينهما في الدم الثالث سواء اتفقا في الوقت فقط او في العدد فقط او فيهما فيؤخذ في الاول بوقتهما وفي الثاني بعددهما وفي الثالث بوقتهما وعددهما جميعا والمراد بتوالي الحيضتين ان لا يتخلل بينهما حيض يخرجهما عن نظامهما فلا يقدح تخلل نقاء شهر او اكثر ولا تخلل حيض لا يخرجهما عن نظامهما كما لو رات في الشهر الاول خمسة وفي الثاني ثلاثة وفي الثالث خمسة وفي الرابع ثلثة وفي الخامس خمسة وهكذا في كل فرد خمسة وفي كل زوج ثلثة فانه يحكم هنا بتحقق عادتين فاذا رات في الشهر الفرد دما مستمرا اخذت بالخمسة واذا استمر بها الدم في شهر الزوج اخذت بالثلثة الى غير ذلك من اقسام العادة والحاصل ان المستفاد من الروايتين بيان ضابط التحديد العادة العرفية كما بين ضابط كثير السهو بقوله ع اذا كان الرجل ممن يسهو في كل ثلاث فهو ممن يكثر سهوه ويشير الى ذلك بل ينادي به قوله ع في الرواية الاخيرة لم يجعل القرء الواحد سنة لها وانما سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فدل على ان كلما كانت سنة المراة الاخذ باقرائها المعتادة فاقل ما يتحقق به العادة تحقق حيضتين قال في هي العادة اما متفقة او مختلفة فالمتفقة ان يكون ايامها متساوية كاربعة في كل شهر فاذا تجاوز الدم العشرة تحيضت بالاربعة خاصة واما المختلفة فاما ان يكون مرتبة او لا فالمرتبة كالمتفقة كما اذا رات في الشهر الاول ثلثة وفي الثاني اربعة وفي الثالث خمسة ثم عادت الى ثلاثة ثم الى اربعة ثم الى خمسة وهكذا صار ذلك عادة فاذا تجاوز الدم في شهر العشرة تحيضت بنوبة ذلك الشهر ثم على تاليه بحسب العادة الى ان قال ولو نسيت نوبته فالحق عندي انها تجلس اقل الحيض ولو نسيت احد الاخيرين تحيضت بالاربعة لانها المتيقن ثم تجلس في الاخيرين ثلثة ثلثة لاحتمال ان يكون ما لحيضها فيه الى ان قال وان لم يكن مرتبة مثل ان رات في الاول الثلثة وفي الثاني الخمسة وفي الثالث اربعة فان امكن ضبطه واعتاده فهو كالمتفق انتهى ولك ان تجري نحو ذلك في الوقتية المحضة ايض كان ترى في شهر اوله وفي الثاني ثانيه وفي الثالث ثالثه ثم في الرابع اوله وفي الخامس ثانيه وفي السادس ثالثه وهكذا ومثال غير المرتبة ايض واضح ثم اعتبار الوقت خاصة قد يكون بالنسبة الى اوله وقد يكون بالنسبة الى اخره وقد يكون بالنسبة الى الوسط والحاصل ان اقسام العادة اكثر من ان تذكر وذكر بعضها المص في كتبه تبعا للمحقق وتبعهما الشهيد وغيره وان احتمل الشهيد نسخ كل عدد لما قبله وانتفاء العادة بذلك الا انك عرفت الاشكال فيها ناشئا من جهة خروجها عن مورد النص ولعله لذا احتمل في كرى ما عرفته من النسخ واجرى في تحقق العادة فيها بالمرتين وعرفت اندفاع الاول بكفاية عموم العادة في ذلك والنسخ انما يكون مع عدم كونها منتظمة منتسقة واندفاع الثاني اما بعدم القول بالفصل بين التكرار مرارا او مرتين واما بان المستفاد من النص تحديد العادة العرفية ولكن المسئلة

بعد لا تخلو عن الاشكال ومما ذكرنا يظهر انه لا اشكال في عدم اعتبار تعدد الشهر الهلالي في تحقق العادة العددية وفاقا للمحكي عن قع وط وهي وكرى ومع صد وغيرها ونسبه في الاخير الى كلمات الاصحاب فلو رات في اول شهر خمسة وفي وسطه او اخره خمسة كفى في العددية لكن في بيان ان الدم اذا استمر في الشهر الثاني تحيضت فيه بالخمسين على اشكال انتهى والظ انه لا اشكال في التحيض بخمسة واحدة لان تعدد الحيض لم يصر لها عادة واما في الوقتية فعن المحقق الثاني اعتبار تعدد الهلال فيه محتجا بان الشهر في كلام النبي والائمة صلى الله عليه وعليهم انما يحمل على الهلالي نظرا الى انه الاغلب في عادة النساء وفي الاستعمال قال ولو رات ثلثة ثم انقطع عشرة ثم رات ثلثة ثم انقطع عشرة ثم راته وعبر العشرة فلا وقت لها معلوم لعدم تماثل الوقت باعتبار الشهر انتهى ونظر فيه في الروض بان تكرر الطهر يحصل الوقت واحتجاجه بان الشهر في النصوص يحمل على الهلالي انما يتم لو كان في النصوص ذكر الشهر وليس الا في مضمرة سماعة ومرسلة يونس وفي الاحتجاج بهما اشكال لضعف الثانية بالارسال والاولى بجرح سماعة وانقطاع خبره انتهى

اقول اما التمسك في اعتبار الهلالي بالاخبار فضعيف بعد ما عرفت من ان المستفاد من الخبرين عموم ثبوت العادة بالمرتين ولذا اعترف هو نفسه كغيره من الاصحاب بعدم اعتبار الهلالي في العددية ناسبا ذلك الى كلمات الاصحاب فيكون ذكر الشهرين في الروايتين محمولا على الغالب فمع ذلك كيف يمكن الاقتصار على الشهرين الهلاليين بل عرفت ان مقتضى الاقتصار على مورد الروايتين خروج كثير من افراد العادة كالوقتية المحضة وغيرها مما اعترف بها في جامع المقاصد فالتمسك بالخبرين لاعتبار الهلالي في غاية الضعف واضعف منه الجواب عنهما في الروض بضعف السند واما الجواب عن عدم تماثل الوقت في غير الهلاليين بتكرر الطهر فحسن لو صح انه اذا تكرر طهران متساويان بان كان رات ثلثة حيضا ثم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا فيصدق على الدم المرئي بعد مضي مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث انها رات الدم في ايام حيضها لانها اعتادت بالحيض عقيب عشرة الطهر في اليوم الحادي عشر من ايام الطهر بعد من ايام حيضها عرفا اذا رات الدم فيه تتحيض قال في المنتهى اذا عرفت المراة شهرها صارت ذات عادة وهو اجماع اهل العلم والمراد بشهر المرءة المدة التي لها فيها حيض وطهر واقله ثلثة عشر يوما عندنا انتهى ونحوه بعينه في يه وقال في ط اذا رات المبتدئة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم عشرة ايام طهرا ثم استحيضت حصلت لها عادة في الحيض والطهر فيجعل حيضها خمسة ايام و خمسة وخمسين يوما طهرا ثم رات خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين طهرا ثم استحيضت يجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار عادة لها انتهى ونحو ذلك في يه وغيرها من حصول العادة في الطهر بانضباط طهرها في عدد معين ليكون ما بعده وقت الحيض ولا يختص الا فيه فيكون المراة في المثالين المفروضين معتادة في الحيض من حيث العدد والوقت اما من حيث العدد فمعلوم لمعلومية عدد ايام الحيض واما من حيث الوقت فلمعلومية ايام الطهر الحاصلة من تكرر وقت الحيض كما عرفت من عبارة الروض فهي في الحقيقة عادة وقتية للحيض اذ يصدق على الدم المرئي بعد كل عشرة ايام طهر في المثال الاول او خمسة وخمسين في الثاني انها راته في ايام حيضها وليست هذه العادة مقصودة بنفسها للطهر حتى يرد عليه ما قيل من ان مقتضى الادلة كالروايتين وغيرهما ان تكرر الحيض يثبت عادة فيه واما ان ذلك يثبت عادة في الطهر ايض لو فرض تساويهما كالحيض فممنوع لا دليل عليه الى ان قال فرجع من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال العدد ان نحكم بحيضية خمسة ومضي اقل الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف وغيرها فتامل انتهى ولا ريب ان مراد الشيخ من عادة الطهر ليس الحكم بطهرية الدم المرئي فيه وان كان محكوما عليه بالحيضية ولو بقاعدة الامكان بل غرضه تحصيل وقت للحيض حتى يتحيض بمجرد الرؤية عند حضوره ويرجع اليه عند استمرار الدم كما عرفت من كلام الشيخ بقي الكلام ان حصول العادة الوقتية بتكرر الطهر لا يحصل بحيضتين لان الطهرين المتساويين انما يقعان بين ثلث حيض مع ان ظ النص والفتوى حصول العادة مط بحيضتين الا ان يقال ان العادة هنا ايض انما حصل بالحيضتين الاخيرتين لانهما الموقتان بما بعد الطهر المعتبر دون الحيض الاول ثم يحتاج اليه لتحقق تساوي الطهر المحصل للوقت فقد تلخص مما ذكرنا انه اذا استوت الحيضتان عددا ووقتا في شهرين هلاليين متواليين حصلت العادة بمجرد تحقق الحيضة الثانية وان كان ما بعده من الطهر مخالفا لما بعد الحيض الاول من الطهر واما اذا استويا لا على هذا الوجه بان نقصا عن الشهرين او زادا فلا بد من تكرر طهرين متساويين كما يعلم ذلك مما ذكره الشيخ من المثالين ولعل ذلك هو مراد الشهيد من اعتبار تكرر طهرين متساويين فيختص ذلك بصورة حصول العادة في اقل من الشهر وفي الزائد من الشهر الا ان المنسوب اليه اعتبار ذلك مطلقا قال في كرى لا يشترط في العادة تعدد الشهر وما ذكره في الخبر بناء على الغالب فلو تساوى الحيضتان في شهر واحد كفى في العددية بل ربما في ط وقت وكذا لو تساويا في الزيادة على شهرين اما الوقتية فالظ اشتراط تكرر طهرين متساويين وقتا ولو تساويا وتخلفا

تم عشرة طهرا ثم ثلثة حيضا

وقت استقرار العدد لا عبرة في تستظهر برؤية الدم الثالث الى ثلثة ولو عبر عن العشرة رجعت الى العدد واما لو اختلف العدد ولم يستقر الطهر بتكراره مثنا وثلث مرتين فلا وقت هنا قطعا وفي العدد الوجهان ويظهر من كلام الفاضل انه لا عبرة باستقرار الطهر ونظهر فائدته لو تغاير الوقت في الثالث فان لم يعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اعتبرناه فبعد الثلثة او حضور الوقت هذا ان تقدم على الوقت ولو تأخر ذلك امكن استظهارا ويمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع به وتأخره وقد يزيد ابتغاثا والاقرب اتحاد الوقت انما يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وقلما يتفق دائما وفي المبسوط اذا استقرت العادة ثم تقدمها او تأخرها الدم بيوم او يومين الى العشرة فيحكم بانه حيض فان زاد على العشرة فلا انتهى كلام الذكرى وانت خبير بان ظ كلامه الاعتراف بانه متى وجد الدم الثالث في وقت الاولين يحكم عليه بالحيضية فما يتفرع عليه من احتياج تستظهر برؤية الثالث الى ثلثة وان كان في الوقت المتقدم بناء على استظهار المبتدئة والمضطربة فيثبت العادة بالدورة الثالثة محل نظر ولعل منشأ ذلك التوقف لعلم باستواء الطهر الثاني للاول على العلم بكون الدم الثالث حيضا فلا بد من استكشاف ذلك بمضي الثلثة بناء على وجوب تستظهرها غير المعتادة وبعد ذلك يتحقق العادة ولذا قال في حيرة على ما حكي عنه ان في الجلوس بعد حضور الوقت قبل الثلثة اذا رأته قبل الوقت بناء على اعتبار عادة الطهر اشكالا ان قلنا باستظهار المبتدئة والمضطربة وفيه بعد الاغماض عما ذكرنا من الاحتمال في كلامات المعتبر عند حصول نقا بعد الحيض الثاني مسألة النقاء الواقع بعد الحيض الاول فلو زاد او نقص لم يتحقق في حقها عادة حتى بقاء المتقدم عادتها او تأخره فهو معروف كما عرفت من وجوب التحيض عند رؤية الدم الثالث في وقت الاولين لعموم اذا رأت الدم في ايام حيضها تركت الصلوة لكنه يقول ان تحيضها ليس من جهة مجرد استواء الحيض بل لاستواء الطهرين ايضا مدخل في ذلك غاية الامر انه لا ينفك رؤية الدم الثالث في الوقت المتقدم عن استواء وقت الطهرين ولذا لا تظهر ثمرة هذا الاشتراط في هذا الفرض وانما تظهر في هذا الدم اذا وجد قبل وقت الاولين او بعده فانه لا يحكم بالحيضية بمجرد الرؤية بناء على استظهار المبتدأة لانها غير داخلة في المعتادة ولا فيمن تتحيض بالوقت مثل العادة لتدخل في عموم ما دل على ان التقدم على الحيض بيوم او مطلقا حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت لان المفروض عدم تحقق العادة لفقد شرطها وهو استواء الطهر وهذا بخلاف ما لو رأت الدم الثالث في وقت الاولين ثم رأت الرابع مقدما على الوقت او مؤخرا فانه وان لم تره في ايام حيضها الا انه يصدق انه تعجل بها الوقت فيحكم عليه بالحيضية ومن هنا يظهر فساد ما اعترض به على الشهيد من انه لو لم يحكم على الدم الثالث المرئي قبل العادة بالحيضية لم يحكم عليه ولو في الرابع فما زاد اذ لا فرق بين الثالث والرابع فينتفي فائدة هذا الاشتراط نعم لو قلنا بالا استظهار في الدم المتعجل قبل العادة انتفت هذه الثمرة بقي الكلام في سند الشهيد في هذا الاشتراط لو اراده على الاطلاق ولم نعثر عليه كما اعترف به جماعة وقد عرفت انه يحتمل ان يكون مراده اعتبار استقرار الطهر في غير ما اذا استوت الحيضتان في شهرين هلاليين متواليين بل فيما اذا استويا فيما دون او في الزائد عليهما بل عبارته لا يأبى ذلك حيث ذكر ولا عدم اعتبار تعدد الشهر في العادة العددية وجواز حصولها في اقل من شهرين او في الزيادة عليهما ثم قال اما الوقتية فيعتبر حصول العادة الوقتية فيها بين الصوتين فالظ اشتراطهم تكرر طهرين متساويين ثم والانصاف ان عبارة الشهيد في المقام لا تخلو من اشكال واضطراب كما اعترف به بعض المعاصرين من الاعلام ثم انه هل يؤخذ باقل العددين في العادة الوقتية المحضة ويجعل عادة لها فتتحيض بالعدد الناقص ام لا ظ هي وكرى الاول وصرح مع صك والروض الثاني لعدم تحقق الاستواء والاستقامة وهو حسن ان اوجبنا الجمود على ظ النص والا فالظ صدق ايام الاقراء على العدد الاقل وقد عرفت ان الجمود على ظ النص يوجب خروج اكثر اصناف العادة لكن الاقوى عدم ثبوت العدد الناقص فلا يرجع اليها عند الاستمرار لان الظ من ادلة رجوع المستحاضة الى ايامها او تركها ما عداها ثبوت ايام معلومة معينة فاذا اختلفت الاقل لم يأخذ باقرائها وانما اخذت بقرء واحد من اقرائها وقد نص في المرسلة الطويلة على ان النبي ص لم يسن لها القرء الواحد وانما سن لها الاقراء هذا كله لو كان خلاف العدد بيوم كامل ولو كان ببعض يوم فالمصرح به في كشف الغطا انه لا يقدح وهو على اطلاقه مشكل وهل العبرة في العادة باستواء الاخذ والانقطاع سواء كان بينهما نقاء محكوم بالحيضية على نهج واحد او مع الاختلاف ام لم يكن او بايام الدم وان تخلل النقاء او بايام الدم المتصل ولا ينظر الى المنفصل بعد النقا وجوه ظاهر اكثر العبارات الاول خصوصا قولهم ولو اعتادت النقا في اثناء العادة وكذلك اكثر النصوص وظاهر بعضها الثاني مثل قوله في المرسلة القصيرة كلما كبرت سنها نقصت ايامها مضافا الى انصراف اطلاق ايامها التي كانت تقعد فيها ونحو ذلك الى ايام الدم فتامل وجزم بعض من قارب عصرنا الى الثالث مدعيا انه المستفاد من الفتاوى والنصوص بعد امعان النظر و يتفرع على الوجوه انه لو اعتادت ثلثة ثم نقاء يوم ثم الدم يومين فايام حيضها ستة على الاول وخمسة على الثاني وثلثة على الثالث ثم انه لو فرض

في المرتين المتبين العادة بين ثبوت حيضيتهما بالوجدان او بقاعدة الامكان او بالصفات مع استمرار الدم او بالملفق من الثلثة او اثنين منها اما ثبوتها بالوجدان فظ واما الصفات عند استمرار الدم فلان ظ د وابان صفة الدم جعل الشارع اياها طريقا للحيض الواقعي اما مطلقا كما هو ظاهر المعتبر صاحب المدارك ومن تبعه واما في مورد اختلاط الحيض بالاستحاضة بعبور الدم العشرة كما هو مذهب المش و على كل تقدير فقد جعلها الشارع بمنزلة الوجدان في اثبات الحيض الواقعي كسائر الطرق الشرعية للموضوعات الواقعية ومنه يظهر ضعف قياس الرجوع الى الصفات على الرجوع الى الروايات المتحيرة فكما لا يثبت بها العادة كذلك الصفات ويظهر ايضا وجه ثبوتها بقاعدة الامكان لان المستفاد من دليل تلك القاعدة على تقدير تماميتها جعل اجتماع الشروط وفقد الموانع المقررة في الشريعة طريقا للحيض الواقعي كما لا يخفى على من تأمل في ادلتها بل ظ الروايتين المتقدمتين فيما يثبت به العادة كون الدم في المرتين حيضا بمقتضى الامكان لا الوجدان ودعوى انه لا خلاف في ثبوتها بالصفات قال في هي لا نعرف فيه خلافا نعم قد يستشكل في بعض افراد التميز الحكم بتحقق العادة على الدم المحكوم بكونه حيضا كما لو رأته في المرة الاولى اسود وفي المرة الثانية احمر ولذا تردد في كرى واستقرب في يه العدم هذا كله فيما يتحقق به العادة اما ما به تزول فالظ انه لا خلاف عندنا في عدم زوالها بمرة واحدة خلافا للمحكي في هي عن ابي يوسف بناء على مذهبه من ثبوت العادة بالمرة ولا في زوالها بطرو عادة اخرى حاصلة من تكرر الدم مرتين متساويين على خلاف العادة الاولى قال في هي لو كانت عادتها ثلثة فرأت خمسة في شهر وانقطع فهو حيض اجماعا فلو استمر في الرابع جلست عادتها الثلثة عندنا وعند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف تحيض خمسة اما لو رأته في الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر في الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق ذو قال ايضا في انتقال المكان لو انتقل المكان في شهر ثم استمر في الثاني عملت على عادتها القديمة خلافا لابي يوسف ولو رأتها مرتين ثم استمر في الثالثة المعادة انه مرتين عندنا وعند الثلثة انتهى والوجه فيما ذكره ظهور ذلك عرفا من ادلة العادة فان كان في ذلك خفاء في نظر العرف فالنسبة الى المرتين فانما هو لخفاء تحقق العادة بهما عندهم والا فلو فرض تحقق عادة عرفية بعد تحقق مثلها فلا يرتابون في ان مراد الشارع من وجوب الجلوس بقدر ايام عادتها هي العادة الفعلية دون ما كان لها عادة في الزمان السابق وبالجملة فلا ريب في نسخ العادة الثانية للاولى عند اهل العرف حيثما فرض تحقق العادة عندهم بحكمهم او حكم الشارع اما لو تكرر مخالفة العادة لا على نسق واحد فظ كلام المنتهى عدم زوال العادة لانه قال في رد ابي يوسف القائل بزوالها بالتخلف مرة ان العادة المتقدمة دليل على ايامها التي اعتادت فلا يبطل حكم هذا الدليل الا بدليل مثله وهي العادة بخلافه انتهى لكن ذلك يشكل فيما لو وقع التخلف مرارا متعددة فيما اذا صدق في العرف انه ليس لها ايام معلومة ويؤيد الاشكال رواية اسحق بن جرير المتقدمة في صفات الحيض قال فيها فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم عليها الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك وما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد الخبر يكشف على الرجوع الى التميز مع اختلاف اوقات الدم بعد استقرار العادة العددية الآن يقال ان المراد من اختلاف ايام حيضها اختلافها من اول الامر بان لا يتحقق لها عادة فالمراد من تقدم اليوم واليومين تقدمه عن محله في المرة السابقة لا تقدمه وتأخره عن عادتها المستقرة اذ مجرد تقدم الدم على العادة او تأخره عنها باليومين او الثلثة لا يوجب الرجوع الى التميز كما سيجيء وكيف كان فالرجوع في زوال العادة الى حكم العرف غير بعيد ولما ذكر المصنف ما يتحقق به العادة ذكر ما يتفرع على تحقق العادة وعدمه من الاحكام والكلام في احكام المعتادة وغيرها المعبر عنها بالمبتدأة والمضطربة يقع تارة في وقت تحيضها واخرى في مقداره بعد تحقق الحيض وقد ذكر المصنف قدس سره بعض هذه الاحكام ونحن نسوق في الكل فنقول لا اشكال ولا خلاف في ان ما تراه المرأة من الدم ذي الصفرة وهي لون الاصفر وذي الكدرة وهي ضد الصفا في ايام الحيض وهي الايام المختصة بالحيض بحسب عادة المرأة حيض ويدل عليه بعد العموم الامرة بالقعود عن الصلوة ايام الحيض خصوص المستفيضة كقوله في مرسلة يونس القصيرة وكلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او غيرها فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي المرسلة الطويلة في حكم المضطربة انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله وفي طر وي عنهم ع ان الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر وفي صحيحة ابن مسلم عن المرأة ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها وان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت الى غير ذلك من الاخبار التي لا يبعد دعوى تواترها مع ان المحكي عن السيد والشيخ في الناصريات والخلاف كما سيجيء في قاعدة الامكان دعوى الاجماع على الكليتين وبالجملة فلا اشكال في المسئلة بناء على ما فسرنا به ايام الحيض واما ما فسره به في يه واستظهره المصنف في يه وهو صريح المبسوط والسرائر من ان المراد بايام

الحيض ايام امكان الحيض سواء كانت ايام العادة او غيرها فعلى هذا تدخل المبتدئة ومن تعقب ايام عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطه
ما امكن كونها حيضا فالذي في الروض بعد تفسيرها بايام الامكان وربما فسرت بايام العادة والنصوص بعمومها دالة على الاول انتهى
فلا يخلو عن اشكال بل نظر ومنع لعدم العموم في النصوص بل المتبادر من ايام الحيض فيها ايام العادة سيما الفقرة المتقدمة من مرسلة
يونس الطويلة وسيجيء ان ليس فيها نص صريح ولا ظاهر يتم ينطبق هذا التفسير على ما سيجيء من قاعدة الامكان مع ان هذا الكلام يصير
ح عبارة اخرى عن القاعدة فلا مناسبة لذكره هنا في ذيل بيان موضوع العادة ولا القول فيما بعد وكل دم يمكن ان يكون حيضا
فهو حيض نعم يمكن ان يستظهر ارادة هذا المعنى بقرينة مقابلة هذه الفقرة بقوله كما ان الاسود الحار الواقع في ايام الطهر فساد اى
استحاضة اذ لو لم يرد من ايام الطهر ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه بل اريد منه خصوص ما عدا ايام العادة لم يستقم الكلام على
عمومه لوجوب اخراج كثير من الافراد حتى لا يبقى الا ما امتنع كونه حيضا من ايام عادة الطهر ويندفع بان المراد ايام وجوب الطهر في مقابل
ايام وجوب الحيض لا ايام امتناع الحيض في مقابل ايام امكانه فتامل وكيف كان فما تراه المعتادة في ايام طهرها لا يحكم عليه بالفساد
على الاطلاق بل فيه تفصيل وتوضيحه ان الدم اما ان يحدث للمعتادة قبل العادة واما ان يحدث بعدها فان حدث قبلها فالظاهر
الحكم بالحيضية ولو مع الصفرة لقوله عليه السلم في موثقة سماعة عن المراة ترى الدم قبل وقتها قال اذا رات الدم فلتدع الصلوة فانه
ربما تعجل بها الوقت ونحوها الاخبار المستفيضة الدالة على ان الصفرة قبل الحيض مطلقا او بيومين من الحيض ولا يعارضها مفهوم
ما دل على ان المراة اذا رات الدم في ايام حيضها تركت الصلوة ولا صحيحة ابن مسلم وان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت
لانهما مقيدتان بالمستفيضة المذكورة مع ان الظاهر من الشرطية في الاول سوقها لمجرد بيان الوجود عند الوجود ثم ان صريح تلك المستفيضة
كظاهر الموثقة اناطة الحكم بتقدم الدم على وجه يصدق عليه تعجيل العادة فلو رات عشرين يوما او اكثر قبل عادتها فالظاهر عدم صدق تعجيل
الوقت فاليوم واليومان محمولان على التمثيل خلافا لظاهر المحقق والشهيد الثانيين فالحقا بدم المبتدئة والمضطربة وان اختلفا فيهما في
التحيض بالرؤية وعدمه وللمحكى عن جماعة فاطلقوا الحاقه بما تراه في العادة بل ربما حكى عن بعض الاجماع وكان المحكى عنه كاشف اللثام كما
صرح بحكايته عن بعض اخر لكن تسمية هذا الدعوى اليه توهم بظاهره اختيار ما في اللثام من اختياره جعلها كالمبتدئة ودعواه الاجماع
انما هي على حيضية الدم الذي اعتادته المراة سواء رأته في العادة او متقدما عليها او متاخرا عنها الا على تحيض المعتادة بمجرد رؤيته
الدم قبل عادتها وذلك واضح على من لاحظ كشف اللثام وكيف كان فيشهد لهذا القول اطلاق موثقة سماعة المذكورة مضافا الى
قاعدة الامكان ويرد على الاول منع صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم وعلى الثاني منع جريان قاعدة الامكان لعدم استقراره كما سيجيء
في المبتدئة والمضطربة نعم في موثقة عبد الرحمن البصري المتقدمة في اكثر الحيض قال اذا رات المراة الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها
قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو من الحيضة الاولى فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت
منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة وهي املك بنفسها دلالة على وجوب التحيض برؤية الدم الثالث بمجرد مضي العشرة
من الحيضة السابقة لكن لا يبعد دعوى انصرافها الى الدم المتصف بالصفات وسيجيء تحيض المبتدئة والمضطربة ايض برؤية الدم
متصفا بالصفات نعم يمكن الاستيناس بها للتقريب لدلالتها في موثقة سماعة بان يستشهد بها على صدق التعجيل بمجرد التقدم على العادة
طويلا كان او كثيرا حيث ان الراوي سئل عن صورة تعجيل الدم فاستفصل الامام فيها بين ما انفصل عن الحيض السابق بعشرة وبين ما
انفصل باقل منها هذا مضافا الى ما يظهر من الروض من ان الفرق في التقدم بين اليومين والزائد عليهما احداث قول ثالث لكنه غير ثابت
ودلالة الموثقة ايض على صدق تعجيل الوقت بمطلق التقدم ممنوعة اذ الثابت بها بعد التسليم صدق تعجيل الدم لا تعجيل الوقت فمعناه
تقدم العادة ولا منافاة بين ان يتعجل الدم فترى حيضا ولا يتقدم العادة بل ترى الحيض ايض عند حضورها والحاصل ان تعجيل الوقت
انما يصدق اذا طرء من جهة قرب الزمان بالعادة ان المرئي دم العادة تقدم على وقتها هذا كله ما لو حدث قبلها وان حدث بعدها ففي
التحيض وجهان من ان الحكم بالحيضية فيه اولى من الحكم في صورة التقدم لان تاخره يزيده انبعاثا مع امكان دعوى عدم القول بالفرق
بين التقدم والتاخر وقوة احتمال ان يستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل في الموثقة المتقدمة اناطة الحكم بمطلق التخلف ومن ان الاصل عدم
الحيض وقد عرفت عدم جريان قاعدة الامكان هنا لعدم استقراره وضعف الوجوه المذكورة للتحيض مضافا الى ما تقدم من الصحيح وان
رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت الدالة على ان مطلق الدم المرئي او خصوص الصفرة بعد الحيض بيومين ليس من الحيض لكن
الانصاف ان الظاهر من هذه الاخبار ما اذا رات الدم في ايامها وتعدت عن ايامها بيوم او يومين لا ما اذا حدث الدم بعد ايامها وبين المسئلتين

بون واضح وربما اشتبه الامر على بعض فتخيل ان الكلام هنا في المسئلة الاولى فاختار في المسئلة ان الدم اذا تاخر عن العادة فلا بد من
الاستظهار بيوم او يومين ومنه يظهر ايضا فساد ما اجاب به في شرح عن صاحب الذخيرة حيث رجح في المسئلة التحيض مع اتصاف الدم بصفات
الحيض من ان هذا مخالف للاخبار الدالة على الاستظهار اذ لا تفصيل فيها بين كون الدم بالصفات وعدمه فالحكم بالتحيض في المقام لا يخلو عن
اشكال كما لا يخلو عن قوة للوجوه المذكورة ولذا مال الى الحكم بالتحيض من لم يحكم به في المتقدم كالشهيد والمحقق وعليه فالظاهر انه لا فرق بين
التاخر بزمان طويل او قصير لانه كلما طال الزمان زاد ايضا تاثر المرض بمهلة تاخر الدم في العادة ثم ان المحكي عن الشيخ في ط انه قال ومتى
استقر لها عادة ثم تقدمها الدم او تاخر بيوم او يومين حكمت بانه من الحيض وان تقدم باكثر من ذلك او تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة
حكم ايضا بانه دم الحيض انتهى والظاهر ان المراد بقوله تاخر بمثل ذلك الى تمام العشرة ما لو تجاوز الدم العادة لا ما اذا تاخر حدوث الدم عن
العادة كما فهمه في ك تبعا للذكرى فيكون الغرض من هذا الكلام بيان مقدار التحيض من تقدمها الدم وتاخرها مع الرؤية في العادة فهذا
تمام الكلام فيما لو حدث الدم قبل العادة على وجه يصدق في تعجيل العادة بان تقدم بزمان قليل واما لو حدث بعده فاطال الزمان او قصر ولو
حدث في زمان متقدم لا يصدق معه في تعجيل العادة كما لو رات قبل عشرين يوما من العادة فقد عرفت ان اخبار التقدم على العادة لا
بالدلالة على التحيض في هذا الفرض فحكمه حكم دم المبتدئة فلا بد من التعرض له وان اهمله المصنف قدس سره **فنقول** ان الاظهر انها تتحيض
بالرؤية بشرط اتصاف الدم بصفات الحيض وبدونه تستظهر الى مضي ثلثة وفاقا لجماعة من المتاخرين تبعا لصاحب المدارك اما الحكم مع وجود
الشرط فيدل عليه مضافا الى اخبار الصفات انه لم نقل بورودها في صورة تردد الامر بين الحيض والاستحاضة العرفية وهي الدم المتصل
بايام العادة فلا ينفع في صورة عدم اختلاط الحيض بالاستحاضة رواية اسحق بن عمار الواردة في الحبلى ترى الدم اليوم واليومين فقال ان
كان دما عبيطا فلا يصلي ذينك اليومين وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على عدم القول بالفصل بين الحامل وغيرها و
مفهوم ما سيجيء من صحيحة ابن الحجاج واطلاق صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلم في امراة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت
ثم رات الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس خرج عنها الصفرة لما سيجيء ويؤيد ذلك بناء
العرف على التحيض وترتيب اثار الحيض عند وجدان الدم بالصفات بمجرد سماع قول الشارع اعتزلوا النساء في المحيض وغير ذلك من الخطابات
الواردة في احكام الحائض ويشهد بما ذكرنا ما تقدم من تصديق غير واحدة من النساء للامام عليه السلام عند بيان اوصاف الحيض فقال بعضهن والله
لو كان امراة ما زاد على هذا وقال الاخرى اراه واما عدم الحكم مع عدم الصفات فيدل عليه اصالة عدم الحيض السليمة من ورود
قاعدة الامكان عليها في المقام لما سيجيء وما دل على انها ان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت ومفهوم قوله عليه السلام اذا رات المراة
الدم في ايام حيضها تركت الصلوة بناء على عدم القول بالفصل بين المبتداة وما تراه المعتادة في غيرها وفيها مما لا يلحق بوقتها ومفهوم
رواية الحامل المتقدمة وصريح منطوق صحيحة ابن الحجاج عن امراة نفست فمكثت ثلثين يوما او اكثر ثم طهرت ثم رات دما او صفرة قال ان
كانت صفرة فلتغتسل ولتصل ولا تمسك عن الصلوة ولا يخفى صراحتها من حيث التفصيل بين الدم والصفرة الكاشف عن انصراف الدم في
سائر الاخبار الى ما يقابل الصفرة خلافا للمحكي عن ظاهر المهذب والوسيلة والجامع وجملة من كتب المصنف قده وكري وصنه فقالوا بالتحيض برؤية
الدم مطلقا وان كانت صفرة بل هو الاشهر كما عن كشف الالتباس وربما ينسب الى ظاهر المقنعة وهو توهم لا تنزام يرد في المقنعة على ان قال
الحائض هي المراة التي ترى الدم الاحمر الخارج منها بحرارة فينبغي لها اذا رات ذلك ان تترك الصلوة انتهى وكيف كان فربما استدل لهذا القول
بقاعدة الامكان كما ذكره المصنف قده في هي ولقوله بلخبار الصفات المتقدمة بناء على عدم القول بالفصل بين كون المرئي متصفا بالصفات
او غير متصف كما ادعاه استاد الكل في شرح المفاتيح وتبعه في الرياض وباطلاق الاخبار الدالة على ترك الصوم بمجرد رؤية الدم وانها
اي ساعة رات الدم فقد افطرت واطلاق صحيحة ابن المغيرة المتقدمة في ادلة المختار وخصوص الموثقة المتقدمة في حكم من عجل عليها
الدم قبل ايام اقرائها بناء على عدم الفصل بين المبتدئة والمعتادة اذا تقدم دمها العادة على وجه لا يلحق بالعادة بان يتقدم عليها
بزمان كثير ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة لا يكون طمثها عدة ايام سواء قال فلها
ان تجلس فتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة وموثقة ابن بكير اذا رات المراة الدم في اول حيضها واستمر الدم تركت
الصلوة عشرة ايام وموثقة الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى
يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة وفي الجميع نظر اما في قاعدة الامكان فلعدم جريانها
في المقام لعدم استقرار الامكان وجعله بحكم المستقرة باصالة بقاء الدم الى الثلثة مدفوع اولا بمنع جريان اصالة البقاء

في مثل ما نحن فيه بل الاصل عدم حدوث الزايد على ما حدث كيف ولو ثبت بحكم الاصل بقائه الى الثلثة لم يحتج الى قاعدة الامكان للاتفاق من الطرفين على ان الدم المستمر الى ثلثة حيض واما تحيض المعتادة برؤية الدم مع اصالة عدم حدوث الزائد فلان العادة سبب شرعي للحكم وليس من جهة الامكان حتى يعتبر فيه الاستقرار وبما ذكرنا يظهر استقامة ما ذكره المحقق وعدم استقامة ما اعترض عليه المص فان المحكي عنه في المعتبر بعدما استدل على لزوم الاحتياط بالعبادة بان مقتضى الدليل لزوم العبادة حتى يتيقن المسقط قال ولو قيل لو لزم ما ذكرته قبل الثلثة لزم بعدها لجواز ان يرى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا الا الثلثة قلنا الفرق ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يكمل ثلاثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق اما اذا استمر ثلثا فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه انتهى واعترض المص قده بانه اما ان يعتبر في صيرورة الدم حيضا اصالة الحيضية له او وجوبا يعلم انه حيض والثاني يلزم منه ان لا يحكم بالحيضية الا بعد الانقطاع على العشرة اذ بدونه لا يقطع لجواز ان يكون الحيض ما يتلوه وان اعتبرت الاصالة فهي موجودة في البابين انتهى وفيه انه لو سلم جريان اصالة البقاء في الدم لكنه لا يجدي في اثبات الامكان المستقر ليدخل تحت معاقد اجماعات قاعدة الامكان لان مراد المجمعين من الاستقرار هو الواقعي المتيقن وبقياه اخرى الدم الموجود في ثلثة ايام وليس لفظ الامكان المستقر واردا في نص شرعي حتى يترتب على الثابت منه بالاستصحاب ما يترتب على المستقر الواقعي فافهم وبه يندفع ما يتوهم انه لو بني على اصالة بقاء الدم لم يجر الحكم بالتحيض بعد الثلثة لاصالة بقائه الى ما بعد العشرة مضافا الى انه مجرد بقائه الى ما بعد العشرة لا يوجب عدم حيضية المرئي ابتداء الا اذا فرض حدوث دم اخر قوي فيه وعرفت ان الاصل عدمه وان قلنا بجريان اصالة البقاء في هذا الدم الموجود مع التجاوز عن العشرة مع تجدد الدم الاقوى ليس كانقطاع الدم على ما دون الثلثة بحيث يكشف عن امتناع كون المرئي اولا حيضا في الواقع ليكون احتماله موجبا لعدم استقرار الامكان وانما هو حكم شرعي ظاهري يرجع الى ترجيح احد الدمين اللذين يمكن حيضية كل منهما امكانا مستقرا على الاخر لمرجح شرعي وهي الصفة ولا حيل ما ذكرنا كلا او بعضا لم يتمسك بهذه القاعدة احد ممن ادعى الاجماع عليها كالمحقق والمحقق الثاني وكاشف اللثام وغيرهم عدا المص قده وتبعه في شرح المفاتيح والرياض واما اخبار الصفات فقد اعترفنا بمضمونها الآن دعوى عدم القول بالفصل ممنوعة حيل كيف والظ من كلام المص في هي وفي مواضع متعددة اختصاص النزاع بالدم المتصف كما اعترف به صاحب المدارك تبعا للمحكي عن ابن فهد في المهذب البارع فاعتراض الوحيد البهبهاني وبعض من تبعه على صاحب ك في فهم هذا من كلام المص كانه لم يقع في محله بل كلما تعبر المص من اختلاط الحيض بالرؤية مطلقة يمكن دعوى انصرافها الى المتصف بالصفات سيما مع ذكرهم اياها في تعريف الحيض فطبق كلامهم على عبارة المقنعة المتقدمة غير بعيد خصوصا مع جعل الصفرة في مقابل الدم في غير واحد من النصوص كما تقدم بعضها ومنه يظهر ضعف الاستدلال بالموثقة المتقدمة في عدة الطلاق وبصحيحة ابن المغيرة وبما دل على افطار الصائمة برؤية الدم مع انه لا يخفى على المتامل ان سوق هذه الاخبار لبيان حكم اخر وهو ان الدم في اي زمان وقع يفطر الصائمة لدفع ما ربما يتوهم من كونه كالسفر لا يفيد الا من حدوثه بعد الزوال وبالجملة لا ريب ان رؤية الدم فيها كناية عن خروج الحيض فلو رضي انسان بالتمسك باطلاق الرؤية وعدم جعلها كناية عن الخروج عن المخرج برضى بان يتمسك باطلاق الدم ولا يجعلها كناية عن خصوص دم الحيض وهذا واضح واضعف من ذلك كله التمسك بالموثقات الاخيرة فان المفروض فيها تحقق الحيضية وانما السؤال عن محل التحيض كما لا يخفى وكيف كان فالاضعف هذا القول ونحوه في الضعف اطلاق القول بالاستظهار الى الثلثة كما عن الاسكافي والسيد وسلار والحلبي والحلي والمحقق والمص في عد والمحقق الثاني والشهيد في ر للاصل المتقدم المندفع بما تقدم وقد تقدم احتمال حمل اطلاق كلماتهم على الدم المتصف بهذا كله في المبتدأة واما المضطربة فالاقوى انها كالمبتدأة لاتحاد الدليل وعن البيان وس التفصيل في المضطربة بين ظنها بالحيض وعدمه هذا كله في وقت تحيض المرئية باقسامها من المعتادة وغيرها واما مقدار تحيضها فاعلم انه لا اشكال في ان الدم اذا انقطع على العشرة فهو حيض سواء في ذلك المعتادة وغيرها على المش وسيجيء الكلام والخلاف في بعض افرادها مثل ما بعد الاستظهار وغيره ولو تجاوز الدم عشرة ايام رجعت المراة في تميز حيضها عن طهرها الى ما نصبه الشارع مائزا في حقها بحسب حالها توضيحه ان المراة لا تخ اما ان تكون بالفعل ذات عادة مستقرة واما ان لا تكون كذلك والثانية اما ان تكون ممن سبقت لها عادة فنسيتها واما ان تكون ممن لم يستقر لها عادة اصلا والاولى تسمى ناسية والثانية اما ان تكون مبتدأة اي ابتدأ بها الدم او ابتدأت به مرة او مرتين مختلفتين واما ان لا يكون كذلك بان تكرر منها الدم مرارا وتسمى مضطربة وقد يطلق المبتدأة على الاخيرتين وعلى الاصطلاح الاول جرى في المعتبر المحكي عن ط والحلي والغنية وئر وسيله وهي ويه وفي النسبة الى كثير منها نظر وعلى الثاني جرى جمع كالمص

في بعض كتبه والشهيد في نسبه غير واحد الى من تاخر عن المص وربما يستشهد له بمرسلة يونس الطويلة حيث حصر فيها المستحاضة في ثلثة اقسام وجعل الناسية قسما واحدا وفيه انه جعل المبتدئة بالمعنى الاخص ايضا مقابل الناسية والمعتادة فالقسم الرابع وهي من لم تستقر لها عادة وعدم شمولها للناسية كما سيجيء وهذا الخلاف وان لم يكن فيه مزيد ثمرة الآن المرسلة الشريفة مشتملة على فوائد كثيرة اخر فينبغي التيمن بذكر المرسلة **فنقول** روى الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد انهم سئلوا ابا عبد الله ع عن الحائض والسنة في وقته فقال ان رسول الله ص سن في الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها وفهمها حتى لم يدع لاحد فيه مقالا بالراي اما احدى السنن فالحائض التي لها ايام معلومة قد احصتها بلا اختلاط عليها ثم استحاضت فاستمر بها الدم وهي في ذلك تعرف ايامها ومبلغ عددها فان امرأة يقال لها فاطمة بنت ابي حبيش استحاضت فاتت ام سلمة رضي الله عنها فسالت رسول الله ص في ذلك فقال تدع الصلوة قدر اقرائها او قدر حيضها وقال انما هو عرق فامرها ان تغتسل وتستثفر بثوب وتصلي قال ابو عبد الله عليه السلام هذه سنة النبي ص في التي تعرف ايام اقرائها ولم يختلط عليها الا ترى انه لم يسئلها كم يوم هي ولم يقل اذا زادت على كذا يوما فانت مستحاضة وانما سن لها ايام معلومة ما كانت لها من قليل او كثير بعد ان تعرفها وكذا في ابي ع وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب قال ابو عبد الله ع هذا تفسير رسول الله ص وهو موافق له فهذه سنة التي تعرف ايام اقرائها ولا وقت لها الا اياما قلت او كثرت واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فان سنتها غير ذلك وذلك ان فاطمة بنت ابي حبيش اتت النبي ص فقالت اني استحاض ولا اطهر فقال النبي ص ليس ذلك بحيض وانما هو عرق فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت تغتسل في كل صلوة وكانت تجلس في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء قال ابو عبد الله ع اما تسمع رسول الله ص امر هذه بغير ما امر به تلك الا تراه لم يقل لها دعي الصلوة ايام اقرائك ولكن قال لها اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي فهذا يبين ان هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها الا تسمعها تقول اني استحاض ولا اطهر وكان ابي ع يقول انها استحيضت سبع سنين ففي اقل من ذلك تكون الريبة والاختلاط فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره وتغير لونه من السواد الى غيره وذلك ان دم الحيض اسود يعرف ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة على قدر ذلك ولا ارى النبي ص قال اجلسي كذا وكذا يوما فما زادت فانت مستحاضة كما لم تامر الاولى بذلك وكذا ابي ع في مثل ذلك وذلك ان امرأة من اهلنا استحاضت فسئل ابي عن ذلك فقال اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة واذا رايت الطهر ولو ساعة من نهار فاغتسلي وصلي قال ابو عبد الله ع فارى جواب ابي ع هنا غير جواب ابي ع في المستحاضة الاولى الا تراه قال تدع الصلوة ايام اقرائها لانه نظر الى عدد الايام وقال ههنا اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة وامرها هنا ان تنظر الى الدم اذا اقبل واذا ادبر وتغير وقوله البحراني شبه قول النبي ص ان دم الحيض يعرف وانما سماه بحرانيا لكثرته ولونه وهذه سنة النبي ص في التي اختلط ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم ما كان من قليل الايام وكثيره قال واما السنة الثالثة فهي للتي ليس لها ايام متقدمة ولم تر الدم قط ورات اول ما ادركت واستمر بها فان سنة هذه غير سنة الاولى والثانية وذلك ان امرأة يقال لها حمنة بنت جحش اتت رسول الله ص فقالت اني استحضت حيضة شديدة فقال لها احتشي كرسفا فقالت انه اشد من ذلك اني اثجه ثجا فقال تلجمي وتحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلثا وعشرين او اربعة وعشرين واغتسلي للفجر غسلا واخري الظهر وعجلي العصر واغتسلي غسلا واخري المغرب وعجلي العشا واغتسلي غسلا قال ابو عبد الله ع فقد بين في هذه غير ما بين في الاولى والثانية وذلك لان امرها مخالف لامر تينك الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع وكانت خمسا او اقل من ذلك ما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي مستحاضة غير حائض وكذلك لو كان حيضها اكثر من سبع وكانت ايامها عشرا او اكثر لم يامرها بالصلوة وهي حائض ثم مما يزيد هذا بيانا قوله ص تحيضي وليس يكون التحيض الا للمراة التي تريد ان تكلف ما تعمل الحائض الا تراه لم يقل لها اياما معلومة تحيضي ايام حيضك ومما يبين هذا قوله ص في علم الله وان كانت الاشياء كلها في علم الله فهذا بين واضح ان هذه لم يكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه

سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون حتى يصير لها ايام معلوم فتنتقل اليها فجميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلث لا يكاد ابدا تخلو من واحدة منهن ان كانت لها ايام معلومة من قليل او كثير فهي على ايامها وخلقها الذي جرت عليها ليس فيه عدد معلوم موقت غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وتقدمت وتأخرت وتغير عليها الدم الوانا فسنتها اقبال الدم وادباره وتغير حالاته وان لم تكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلث وعشرون فان استمر بها الدم اشهرا فعلت في كل شهر كما قال لها فان انقطع الدم في اقل من سبع او اكثر من سبع فانها تغتسل ساعة ترى الطهر وتصلي ولا تزال كذلك حتى تنظر ما يكون في الشهر الثاني فان انقطع الدم لوقته من الشهر الاول حتى توالى عليه حيضتان او ثلث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما تستقبل ان استحاضت فقد صارت سنة الى ان تختلف اقراؤها وانما جعل الوقت ان توالى عليه حيضتان او ثلث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن لها الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا فان اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره وليس لها سنة غير هذا لقوله صلى الله عليه وآله اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ع ان دم الحيض اسود يعرف كقول ابي ع اذا رأيت الدم البحراني فان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا انتهى الخبر وهو مشتمل على احكام كثيرة للحائض والمستحاضة بل ظاهر في حصر سنن المستحاضة في الثلث لا لحصر نفس المستحاضة في ثلث كما في الروض حتى الجاءه ذلك الى ادخال من لم يستقر لها عادة في احد القسمين الاخيرين ثم رجح ادخالها في اولهما حيث قال انه ع حصر الاقسام في الناسية والذاكرة والمبتدأة فلا يخفى ان من لم يستقر لها عادة بعد لا تدخل في الناسية ولا في الذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في المبتدأة بطل الحصر الذي ذكره ع انتهى ثم قال معترضا على نفسه لا يقال ان قوله في تعريفها يعني تعريف المبتدأة وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت يدل على خلاف مطلوبكم لان تفسير المبتدأة بانها من تستحاض في اول الدور لانا نقول ان اول التعريف صادق على المدعى وان اخرجه اخره وهو انها الذي استحاضت اول ما رأت على ظاهره بطل الحصر فلا بد من حمله على وجه يصح معه الحصر وهو ان يريد بالاولية ما لا يستقر معها العادة بعيد وهو اول اضافي يصح الحمل عليه وقد دل عليه مواضع من الحديث انتهى وقد دعاه الى التكلف الذي ذكره في قوله لانا نقول مع كونه مخالفا لظاهر اللفظ بل صريح قوله ع لم تر الدم قط ورأت اول ما ادركت واستمر بها ما زعمه من دلالة الرواية على حصر المستحاضة في ثلثة ولا يخفى ان ليس في موضع منها دلالة على ذلك وانما يدل على حصر سنن المستحاضة في ثلث واضعف من ذلك ما ذكره المحقق الخونساري في حاشية الروضة من عدم ظهور الرواية في الناسية وانما المراد بذات السنة الثانية هي من ليس لها عادة بالفعل وان كانت لها سابقا وان المراد بقوله اغفلت اي تركت لا النسيان وانت خبير بان عدة مواضع من الرواية تأبى عن ذلك فالتحقيق دخول الناسية في الرواية وح فلا بد من الحاق من لم يستقر لها باحد الاصناف المزبورة ولا اشكال في عدم لحوقها بالمعتادة فهي داخلة في احد الاخيرين لكن الظ من سياق الرواية عدم اختلاف حكم الاخيرين وان ما وقع في الرواية من الحكم برجوع الناسية الى التميز والمبتدأة الى الروايات انما هو لان الغالب في المبتدأة اتحاد لون الدم وكثرته لقوة زائدة وفي الناسية خلاف ذلك ولذا صرح ع فيما بعد في الناسية بقوله وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلث والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت اني اثجه ثجا فدلت على ان رجوع حمنة الى الروايات انما كان لاتحاد لون الدم الذي استفاده ع من قولها اني اثجه ثجا فلو فرض اختلاف الدم في المبتدأة فليس لها الرجوع الى السبع والثلث والعشرين بمقتضى التعليل المذكور فيجب اما الحاقها بالمعتادة وهو غير معقول واما خروج سنتها عن السنن الثلث وهو باطل بمقتضى الحصر المنصوص عليه في مواضع من الرواية فتعين الحاقها بالناسية في الرجوع الى التميز مع ان حكمها يمكن ان يستفاد من تعليل رجوع الناسية الفاقدة للتميز الى الروايات بان قصتها قصة حمنة فدل على ان كل من كان مثلها لا بد ان ترجع الى الروايات وتقدم في الرواية فان ارجاع حمنة الى الروايات لاتفاقها للقسمين الاولين في العادة والتميز فدل على ان التميز كالعادة مقدم على الروايات مطلقا والمرجع بعده الى الروايات مطلقا انتهى فافهم هذا مع ان دعوى شمول السنة الثانية لمن لم يستقر لها عادة لا يخ عن شهادة بعض الفقرات له فتبين من ذلك كله ان المبتدأة والناسية لا يختلفان في الحكم المذكور في الرواية وانما ذكر كلا منهما موردا للسنة على حدة من باب غلبة دخول الناسية في موضع التميز وغلبة دخول المبتدأة في موضع الروايات ومن هنا ذكر الوحيد في شرح المفاتيح ان بالتامل في الرواية يظهر ظهورا تاما ان حكم المبتدأة والمضطربة واحد انتهى ومنه ايضا يظهر اندفاع ما يراه صاحب الحدائق على المشهور من اختصاص التميز بالناسية والروايات بالمبتدأة فلا وجه للتعدي

عن مورد كل منها الى غيره والتسوية بينهما ولنرجع الى الحكم في المستحاضة **فنقول** اذا تجاوز دمها العشرة رجعت ذات العادة المستقرة اليها باجماع العلماء عدا مالك كما عن المعتبر ويدل عليه قبل ذلك الاخبار المستفيضة بل المتواترة الواردة في المستحاضة وفي جملة منها ان ظ العبارة تقديم العادة على التميز عند اجتماعهما وهو المشهور المحكي صريحا عن المبسوط والسيد اتباعهم والشيخ في غيره والحلبي والحلي وابن سعيد والمحقق والمص في كتبهما والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وهو الاظهر لعموم المستفيضة الدالة على وجوب رجوع المستحاضة الى عادتها وخصوص المستفيضة الدالة على ان الصفرة في ايام الحيض حيض المسوقة لبيان ان الصفة لا ينظر اليها في ايام العادة وقد صرح به ع في قوله في المرسلة الطويلة فمن جهلت ايامها انها لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه الى ان قال في اخره فهذه سنة التي اختلط عليها ايامها حتى لا تعرفها وانما تعرفها بالدم وهذه المستفيضة هي المخصصة لعموم ادلة الرجوع الى الصفات فلا يبقى لها عموم يعارض عموما ادلة الرجوع الى العادة مع ان بعض اخبار الصفات صريحة في اختصاصها بصورة عدم العادة مثل مصحح اسحق بن جرير قال دخلت امرأة على الصادق ع فقالت له ما تقول في المرأة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلثة ويتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف المحكي عن الشيخ في ية وط والاصباح من تقديم التميز بل ادعى في الخلاف اجماع الفرقة على ان اعتبار صفة الدم مقدم على العادة لكنه قوى في اخر كلامه تقديم العادة كما عن ط فهذا رجوع عما في ية ويتلوه في الضعف ما في سيلة من التخيير بينهما ثم انه لا فرق في اطلاق النص والفتوى بين العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع والمستفادة من التميز لصدق اقرائها ومال المحقق الثاني الى تقديم التميز على القسم الاخير قال لان الفرع لا يزيد على اصله مع احتمال الترجيح لصدق الاقراء وفيه بعد لانه خلاف المنساق انتهى وفيه ان الفرق بين القسمين ان كان من جهة عدم تحقق الحيض الواقعي بمجرد العمل بالصفات والمتبادر من ايام قرئها الواقعية لا التعبدية مع الجهل بالواقع ففيه ان العادة المستفادة من الاخذ والانقطاع مع كون الدم محكوما شرعا بالحيضية بمجرد قاعدة الامكان اولى بان يرجح عليها ادلة التميز كما لا يخفى فلا بد من اختصاص الحكم بالحيض القطعي الوجداني وهو خلاف الاجماع ظاهرا مع ان اللازم من ذلك عدم الاعتبار بهذه العادة ولو لم يزاحمها التميز ومنه يظهر فساد الفرق ان كان من جهة ان المتبادر من اقرائها الاختصاص الحاصل من الاخذ والانقطاع مع ان هذا التشكيك ابتدائي لا يقدح في عموم المطلقات بل ربما يقال ان العموم هنا لغوي وفيه نظر فالتحقيق ان الحد في تحقق العادة بالتميز او بقاعدة الامكان بحيث يترتب عليها اثار العادة ولو مع سلامته عن مزاحمة التميز اولى كما تقدم في باب تحقق العادة من ان ثبوت العادة بالتميز مشكل الان لمتمسك فيه بالاجماع كما يظهر من هي وح فيمكن ان يقال ان القدر المسلم من الاجماع ما اذا لم يعارضها تميز فعموم ادلة الرجوع الى الاوصاف سليمة عن مزاحمة الرجوع الى العادة والمسألة محل اشكال ولذا توقف فيه الشارح في الروض وكاشف اللثام ثم ان ظ جماعة وصريح اخرين ان محل الخلاف هو مطلق ما لو اجتمع العادة مع التميز سواء امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا ام لا قال في يع وذات العادة تجعل عادتها حيضا وما سواها استحاضة فان اجتمع مع العادة تميز قيل تعمل على العادة وقيل تعمل على التميز وقيل بالتخيير والاول اظهر انتهى ونحوه عبارة جماعة كالمص في لف وير وكاشف الرموز وصاحب الموجز وشرحه وغ هذا العنوان كما ترى يشمل صورة امكان الجمع وفي سيلة بعد تقسيم غير المبتدأة الى اقسام اربعة بحسب وجدان العادة والتميز او احدهما وفقدانهما قال الثاني ان تكون لها عادة وتميز يجوز لها ان تعمل على العادة وعلى التميز مخيرة فيهما مثاله امرأة عادتها سبعة من كل شهر ثم رأت عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم او رأت ثلثة ايام بصفة دم الحيض والباقي دما احمر وقد اتصل الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التميز وامثال ذلك كثيرة انتهى ولا يخفى امكان الجمع في المثالين في التحيض بهما العادة والتميز ومع ذلك قال بالتخيير ومنه يعلم ان مراد المحقق من اجتماع العادة والتميز في عبارة يع ليس مخصوصا بصورة تعارضهما وعدم امكان الحكم بحيضية كل منهما مستقلا او مجتمعا لان القائل بالتخيير على الظ معاصره ابن حمزة في سيلة وقد عرفت ان كلامه في صورة امكان الجمع والظ من ذلك كله كلام الشيخ المحكي عن مبسوط حيث قال واما القسم الثاني وهي التي لها عادة وتميز مثل ان تكون امرأة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرأت في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رأت بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون

حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتميز وكذا اذا كانت عادتها خمسة ايام فرات ثلثة ايام دما اسود ثم رات دما احمر الى اخر الشهر فان حيضها ثلثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتميز وكذا اذا كانت عادتها خمسة ايام من اول الشهر فرات في اول الشهر ثلثة ايام دما احمر وثلثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود اعتبارا بالتميز وكذا اذا كانت عادتها ثلثة ايام من اول الشهر فرات ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعل حيضها الاربعة ايام التي رات بها دما اسود ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التميز لما روي عنهم ع ان المستحاضة ترجع الى عادتها كان قويا انتهى ولا يخفى ان ما ذكره من الامثلة مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتميز ونحوه في الظهور بل الصراحة كلام المص في التحرير لما الجامعة للعادة والتميز فان اتحد الزمان فلا بحث اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى فجعل مورد الخلاف ما عدا اتحاد الزمان وقال في نه القسم الثالث ذات عادة وتميز فان توافق مقتضاهما تحيضت بما دلا عليه وان اختلفا فان تخلل بينهما اقل الطهر كما اذا رات عشرين يوما ضعيفا ثم خمسة ايام قويا ثم ضعيفا وعادتها الخمسة الاولى فقدر العادة حيض بحكم العادة والقوي حيض اخر بحكم التميز وان قلنا بتقديم العادة خاصة فالخمسة الاولى حيض والثاني استحاضة وان قلنا بتقديم التميز خاصة فالخمسة السواد حيض والثاني استحاضة وان لم يتخلل بينهما قدر الطهر كما لو كانت تحيض في خمسة اول الشهر فرات في عشرة سوادا ثم حمرة واستحيضت فالاقوى الرد الى العادة انتهى ثم اخذ في الاستدلال عليه ثم ذكر القول بالتميز ولا يخفى ان مثاله مما يمكن الجمع فيه بين العادة والتميز بجعل مجموع العشرة حيضا ومثل ذلك كلامه في كره حيث قال لو كانت يعني المعتادة عددا ووقتا المتجاوز دمها العشرة مميزة فان اتفق زمان التميز والعادة فلا بحث وان اختلفا بالزمان كما لو كانت عادتها الخمسة الاولى فرات في شهر الاستحاضة صفرة الحيض في الخمسة الثانية او بالعكس كما لو رات الستة الاولى بصفة دم الحيض او اربعة فللشيخ قولان انتهى ولا يخفى ظهور المثالين بل صراحة الاخير في كون صورة امكان الجمع محل الخلاف وقال في نه صح اذا اختلفا يعني العادة والتميز بما ان اسود اختلفا عددا ام لا فللشيخ قولان وقال ايضا ان ذاكرة العدد الناسية للوقت اذا عارض تميزها عدد ايام العادة لم ترجع الى التميز بناء على ترجيح العادة على التميز انتهى ولا يخفى ان تعارض العادة والتميز في ذاكرة العدد الناسية للوقت لا يتصور الا بزيادة ايام التميز على العادة او نقصانها عنه ولا ريب ان الجمع ممكن بالتحيض بالزائد كما صنعه شارح الجعفرية تبعا للمحقق حيث صرح في الناسية للوقت خاصة انه ان زاد التميز على العادة يؤخذ به لعدم التعارض وان نقص عنها يؤخذ بها وكيف كان فلا مجال للتامل في ان مرادهم من تقديم العادة على التميز او العكس او التخيير الاقتصار في التحيض على احدهما وان امكن جعل المجموع حيضا واحدا ومما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض متاخري المتاخرين من جعل محل الخلاف ما اذا لم يمكن جعل المجموع حيضا واحدا تبعا للشارح في الروض حيث نسب الى الاصحاب انهم ذكروا ان المعتادة وقتا وعددا ان مع امكان الجمع بينهما بجعل ما زاد عن عادتها من ايام التميز حيضا قال لكن المص في نه استغرب في هذا اختصاص العادة بالحيض وفيه منع انتهى وانت خبير بان احدا من الاصحاب لم يذكر الجمع بين العادة والتميز مع الامكان بجعل المجموع حيضا واحدا نعم ربما يستظهر مما تقدم من النهاية اختصاص محل الخلاف بما اذا لم يمكن الجمع بينهما بتعدد الحيض لتخلل الضعيف بقدر اقل الطهر وهو الظاهر من المسالك ايضا واما في غير هذه الصورة فالاصحاب كما عرفت بين مقدم للتميز ومقدم للعادة ومخير بينهما وكانه قده لم يظفر باكثر العبارات المتقدمة كما اعترف قبل ذلك بها لو زادت ايام التميز على العدد في ناسية الوقت حيث قال انى لم اتحقق لاحد من الاصحاب تصريحا فيه بشيء غير ان اطلاق كلامهم يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا انتهى وقد عرفت ان زيادة التميز على العادة معنونة في كلام كثير منهم وذكروا الخلاف في تقديم التميز او العادة وليس لهم اطلاق يقتضي جعل ايام التميز كلها حيضا وكان الذي دعاه ومن تبعه الى تخصيص محل الخلاف بغير صورة امكان الجمع ما ذكره في المعتبر وهي من انه اذا اختلف زمان التميز وزمان العادة مثل ان ترى في ايام العادة صفرة وكدرة وقبلها او بعدها بصفة الحيض فان لم يتجاوز المجموع العشرة فالكل حيض وان تجاوز ففيه قولان ويظهر من المنتهى كصريح التنقيح عدم الخلاف في الجمع مع عدم التجاوز واصرح من ذلك عبارة الشهيد في كتبه الثلثة حيث قيد محل الخلاف بصورة التعارض وعدم امكان الجمع وكانهم حملوا عدم التجاوز في عبارة الفاضلين على عدم تجاوز مجموع التميز والعادة العشرة مع تجاوز اصل الدم اياها ولا يخفى منافاة كلامهم على هذا المعنى لما عرفته من كلماتهم بل لا بد من حمل التجاوز وعدم التجاوز على تجاوز اصل الدم وعدم تجاوزه واطلاق التميز في صورة عدم التجاوز مع اختصاص مورده بصورة تجاوز الدم العشرة يراد به مجرد اختلاف لون الدم كما عبر به بعضهم كثيرا في هذا المقام لا التميز الجامع للشرائط ويظهر ما ذكرناه من ذكر عدم تجاوز مجموع الدم المتصف والفاقد عن العشرة في مسائل التميز كثيرا للمتتبع في عباراتهم ومما يشهد لذلك انه نسب في المعتبر والمنتهى الى الشيخ في المبسوط

الرجوع الى العادة مع تجاوز العشرة مع ان الشيخ لم يذكر في المبسوط مثالا واحدا لتجاوز العادة والتميز العشرة كما مر في الامثلة هذا كله مضافا الى ان طرح الزائد على العادة ولو مع وجود الوصف هو الظ من الاخبار المتواترة الدالة على ان المستحاضة تاخذ ايامها وتدع ما سواها واصرح منها صحيحة اسحق بن جرير والمرسلة الطويلة المتقدمتين فظهورها لا اشكال في اختصاص العادة بالحيض وطرح التميز الا ان يقال بتخصيص عمومها بادلة التحيض بما بصفة الحيض وتخصيص عموم التطهر فيما لم يكن بصفة بهذه العمومات ولا ريب في اباء غير واحد من تلك العمومات كصحيحة اسحق والمرسلة عن هذا الحمل واما ما ذكره الشهيد في كتبه من تقييد محل الخلاف بصورة امتناع الجمع فيحتمل ان يريد به صورة اتفاقهما في الزمان والعدد كما قيده المص قده بذلك فيما عرفت من عباراتي كره ونه فلا مخالفة فيه لما ذكرنا ويحتمل ان يريد به الاحتراز عما ذكره الفاضلان من عدم تجاوز مجموع الدم العشرة فلا مخالفة في التفريع ايضا ويحتمل ان يريد به ما ذكره الشهيد الثاني من الاحتراز عما لو امكن الجمع بينهما بجعل المجموع حيضا واحدا او بجعل كل منهما حيضا مستقلا بان تخلل بينهما ضعيف يبلغ اقل الطهر فيرد عليه ما تقدم من مخالفته لظ كلام جماعة وصريح اخرين بعضها اعرض الاخبار ومعاقد الاجماع ويحتمل قريبا ان يريد به خصوص الجمع على ان يكون كل منهما حيضا مستقلا كما عرفت من تصريح المص قده في نه والشارح في المسالك وهذا ايضا لا يخلو عن منافاة لظ كلمات الاصحاب والاخبار الا انه يمكن حمل كلماتهم على اجتماع عادة وتميز في حيض واحد لكن ظهور الاخبار في طرح ما سوى ايام العادة سيما المرسلة الطويلة مما لا ينكر فالقول بظاهرها كما عن جماعة من متاخري المتاخرين كصاحبي ... والوحيد في شرح ... لا يخلو من قوة هذا كله في المعتادة واما غير ذات العادة من الاقسام الثلثة الباقية فمن كانت منهن ذات التميز واجدة لما يميز به حيضها عن طهرها رجعت اليه اي الى تميزها والتميز يحصل بصفات الحيض والاستحاضة فما كان من الدم الجامع لشروط الحيض على صفته جعله حيضا وجعل ما عداه استحاضة ورجوع غير المعتادة في الجملة الى التميز هو المعروف بين الاصحاب بل الظ كونه مجمعا عليه كما هو صريح ... المعتبر وهي في المستحاضة ان كان لها طريق تميز بين دم الحيض والاستحاضة رجعت اليه فان لم يتميز لها رجعت الى عادة نسائها او قعدت في كل شهر ستة ايام او سبعة ايام الى ان قال دليلنا على ذلك اجماع الفرقة ... حفص بن البختري فذكر الحسنة الاتية انتهى وظاهر معقد الاجماع وان كان هي المبتدئة الا انه في مقام اخر ... رجوع الناسية الى الروايات بصورة عدم التميز ثم استدل عليه بالمرسلة الطويلة مع ان حكم السبع في ظاهرها مختص بالمبتدئة بالمعنى الاخص وعن ... فاقدة العادة ذات التميز كالمبتدئة والمضطربة والناسية ترجع اليه وهو مذهب علمائنا وعن المعتبر انها يعني المبتدئة بالمعنى الاخص والمضطربة يعني التي لم يستقر لها عادة ترجعان الى التميز فما شابه دم الحيض فهو حيض اذا اجمع الشرائط وما شابه دم الاستحاضة ليس حيضا وهو مذهب فقهاء اهل البيت وقال ابو حنيفة لا اعتبار بالتميز انتهى وحكى عن ابي الصلاح ارجاع المضطربة اولا الى عادة نسائها ثم الى التميز ثم الى الروايات وارجاع المبتدئة الى عادة نسائها الى ان تستقر لها عادة وعن الصدوق والمفيد انهم لم يتعرضوا للتميز وظ ... ان المبتدئة والمضطربة ترجعان الى اكثر الحيض واقل الطهر فيصير المسئلة خلافية الا ان الاقوى ما ذكرنا للاخبار المتقدمة في اقل الحيض المشتملة على بيان صفات الحيض والاستحاضة فان المتيقن من مدلولها صورة اشتباه الحيض بالاستحاضة لاستمرار الدم وفي حسنة حفص بن البختري قال دخلت على ابي عبد الله ع امراة فسالته عن المراة تستمر بها الدم فلا تدري دم حيض او غيره فقال لها ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فخرجت وهي تقول والله لو كان امراة ما زاد على هذا وفي صحيحة معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع ان دم الاستحاضة والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ان دم الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار ورواية اسحق بن جرير قال دخلت على ابي عبد الله ع امراة فسالته عن المراة تحيض فيجوز ايام حيضها فقال ان كان حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم ثم هي مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلثة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل فقالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين ويتاخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد فلتغتسل ولو لا انها ... كان امراة ويظهر من ذيلها وذيل الحسنة المتقدمة ان تميز الحيض عن الاستحاضة بهذه الصفات مما هو مركوز في اذهان النساء ومن المسلمات عندهن بالتجربة وح فيجب التميز بها لصدق الحيض عرفا على ذي الصفة وسلبه عرفا عن فاقدها فقد تطابق العرف والشرع على ان الاصل في غير المعتادة الرجوع الى هذه الصفات عند الاشتباه وظهر ضعف ما اعترض به صاحب الحدائق على المشهور ان الرجوع الى التميز في مرسلة يونس المتقدمة مختص بالمضطربة وجعل فيها سنة المبتدئة الرجوع الى الروايات وفيه مضافا الى ما عرفت من عدم الحاجة الى المرسلة في وجوب الرجوع الى التميز بل هو اصل عرفي وشرعي عند الاشتباه وقد اعترف بذلك في بعض

المحكي من كلامه انه يعود الرجوع الى التميز في المرسلة وان كان مختصا فيها بالمتحيرة الناسية الا انه لا يخفى على المتامل فيها بتمامها ان المناط
فقد المتحيرة فقدان العادة لا لخصوص سبقها ونسيانها وان ابيت الا عن اختصاصها بمورودها فهي تكفي في الحكم بالنسبة الى المبتدئة بالمفهوم
الاعم الموثقة المتقدمة السليمة عن معارضتها بما يقبل لتخصيصها عدا ما ذكره من ان حكم المبتدئة في المرسلة هو الرجوع الى الروايات
لا التميز وما ذكره من جملة من الاخبار تدل على ان حكم المبتدئة هو الرجوع الى الايام مثل موثقة ابن بكير عن المراة اذا رات الدم في اول حيضها
ترك الدم الى العشرة ايام ثم تصبر الى عشرين فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وموثقة
الاخرى المقطوعة قال في الجارية اول ما تحيض يقع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من
الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية
اقل ما تترك امراة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة فاذا دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت
طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وموثقة سماعة عن جارية حاضت واول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر
وهي لا تعرف ايام اقرائها قال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلثة ايام ولا يخفى
عدم نهوض شيء منها لرفع اليد عما ذكرنا من المعتبر العرفي والشرعي اما المرسلة فلان ظاهرها بالنسبة الى المبتدئة وان كان في غير موضع
لا يعتد بها باختلاف الدم الا انه يظهر من قوله في اخر الرواية ان قصتها قصة حمنة بنت جحش الى ان تحيض المبتدئة بالايام انما هو اذا
كانت ترى الدم على لون واحد مزاج الرواية خصوصا قوله في اخر الرواية بعد ذكر تغير الدم بالاقبال والادبار فان لم يكن الامر كذلك
ولكن اطبق الدم عليها فلم تزل الاستحاضة دارة وكان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلث والعشرين لان قصتها
قصة حمنة بنت جحش حين قالت اثجه ثجا الخ مع ان الظاهر المتبادر من استمرار الدم استمراره على لون واحد ومنه يظهر الجواب عن اطلاق
الموثقات ولو اغمض عن ذلك فتعارضت مع ادلة التميز بالعموم من وجه فيرجع الى المرجحات مثل موافقة الشهرة ومخالفة ابي حنيفة من الجمهور
ومع الاغماض عن ذلك فالمرجع اطلاقات الحيض الصادق عرفا على الواجد للصفات والمسلوب عرفا عن فاقدها فتامل ومع الاغماض عن ذلك
فالمرجع في تشخيص الحيض في المقام وتميزه عن الاستحاضة الى العمل بالظن وان كان الشبهة في الموضوع لان المفروض انسداد باب العلم والا
الخاصة وعدم امكان الرجوع الى الاصل لان الخصم لا يقول به بل لم يقل به احد عدا ما تقدم عن الغنية من الرجوع الى اكثر الحيض واقل
الطهر فتامل ثم انهم ذكروا للتميز شروطا منها ما هو كالمستغنى عنه مثل تجاوز الدم العشرة واختلاف صفته ومنها ما لا يخلو اطلاقه عن
عن اشكال وهي ثلثة الاول والثاني ان لا ينقص القوي عن الثلثة ولا يزيد على العشرة ولا اشكال فيهما ان اريد نقص الحيض على الناقص
في الاول والمحيض بمجموع القوي في الثاني وما في الحدائق من الطعن في الشرط الاول مستند الى اطلاق الاخبار بل صريح المرسلة يلزم
التحيض بالقوي قليلا كان او كثيرا فهو ضعيف في الغاية لان اخبار التميز في مقام تميز دم الحيض عن الاستحاضة بعد احراز قابلية الدم
لكونه حيضا باستجماع شرائطه والمراد بالقليل والكثير في المرسلة القليل والكثير مما يقبل الحيضية شرعا لا ما يعم الساعة والشهر كلا
ولو فرض دلالة المرسلة على ذلك لزم تقييدها بالادلة القطعية الدالة على تحديد طرفي الحيض نعم ربما يدعى ان ادلة التحديد لا توجب
طرح التميز في المقام واسا اذ يجوز الاخذ بمقدار العشرة من الزائد في الفرض الثاني كما سيأتي عن بعض علمائنا بعموم ما دل على التحيض بالقوي الا ما
امتنع التحيض به شرعا والاخذ منه بمقدار عادة الاهل او الروايات كما احتمله بعض قال في ط اذا رات المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة
خمسة ايام ثم رات ما هو بصفة الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة بانه حيض وما بعد ذلك استحاضة
وان استمر على هيئته جعلت بين الحيضة الاولى والحيضة الثانية عشرة ايام طهرا وما بعد ذلك من الحيضة الثانية ثم على هذا التقدير
انتهى وكذا يجوز اكمال القوي الناقص في الفرض الاول من طرفيه او احدهما بما يبلغ اقل الحيض لانه المتيقن ومخالفة الاصل او بعادة النساء
او الروايات بناء على ان الظاهر من ادلة الرجوع اليهما عدم الفرق بين ما اذا اختلط تمام الحيض بالاستحاضة ولم يمكن التميز او اختلط بعضه
بها كما في المقام حيث يحتاج في اكمال الناقص الى التتمة فيكون الفرق بين هذا وبين الرجوع الى الروايات او عادة النساء من اول الامر
تعين محل الاخذ بالروايات او عادة الاهل على الاول دون الثاني وممن تبع الشيخ فيما حكينا عنه كاشف اللثام وسيد الرياض
ولعله الى تكميل الناقص بما في الاخبار او بعادة النساء لكن الشيخ قد صرح في المبسوط بعدم جواز الاكمال حيث قال بعد العبارة المتقدمة
فاذا رات اقل من ثلثة ايام دم الحيض ثم رات دم الاستحاضة الى اخر الشهر فهذه لا تميز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى لكن الانصاف
ان ظاهر ادلة التميز هو التحيض بالقوي وجعل الضعيف استحاضة من دون زيادة على احدهما من الاخر فالزائد والناقص خارجان

ورد التخصيص

عن موردها بل قد يدعى ان مراعاة ادلة التميز في طرف القوي بجعل الناقص حيضا ثم تكملته من الضعيف ليس باولى من مراعاتها في طرف
الضعيف في الفرض الاول بجعل مجموعه استحاضة فيخرج الناقص عن الحيضية لكن يرد عليه ان مراعاة عموم الحكم على الضعيف بالاستحاضة
في ادلة التميز يوجب خروج هذا المورد عن ادلة التميز اذ المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضة فكيف يجعل تميزهما بجعل الجميع استحاضة
فيلزم من الرجوع الى ادلة التميز طرحها والرجوع الى غيرها من الاخبار وعادة النساء بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيضية وعلى الضعيف
بالاستحاضة الا انما يحتاج اليه في تكميل الناقص فانه قد حصل التميز من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم في كل من الضعيف والقوي
من تقييده بصورة القابلية شرعا واضعف من ذلك ربما تقدم عن الشيخ ومن تبعه بالاجماع على اعتبار الشرطين المتقدمين اذ لا يخفى
ان القدر المجمع عليه الذي دل عليه ادلة تحديد طرفي الحيض هو عدم جواز العمل بمقتضى التميز بجعل القوي حيضا والضعيف استحاضة من دون
ادخال شيء من احدهما في الاخر فان هذا هو المخالف لادلة تحديد الحيض قلة وكثرة ولا دليل على هذا الشرط غير ها اذ التميز على ما ذكروه
من الاكمال والنقص لا اجماع عليه كيف وان الشيخ قد صرح هو بهذا الشرط حيث قال وما تراه المراة بصفة الحيض انما يكون له حكم اذا
جمع شرطين احدهما ان تراه بتلك الصفة ثلثة ايام لان ما نقص عنها لا يكون حيضا الثاني ان لا يزيد على العشرة لان ما زاد على العشرة
لا يكون حيضا انتهى وكان مراده امتناع جعل تمام ما زاد على العشرة حيضا ومع ذلك فقد عرفت ما تقدم عنه فالاولى التمسك
بظهور ادلة التميز في غير الاكمال والتبعيض الا ان خروج ما بين الصورتين عن مورد النص لا يقصر عن خروج باقي صور التميز الغير المنصوصة
التي فهمنا من الروايات ضابطا كليا يشملها فان كون احد الدمين القابلين كذلك والاخر اصفر لا يزيد في مقام الترجيح على صورة كون
بعض احدهما جامعا لجميع صفات الحيض مع خلو البعض الاخر عنها او عن بعضها وتمام الاخر خاليا عن الكل فتامل بقي الكلام في ان النقص
عن القوي المتجاوز للجمع بين ادلة التميز الا انما امتنع شرعا الا ان توجب الا جعل الحيض مقدار العشرة من الدم المتجاوز من غير فرق بين المتقدم
منه والمتاخر فتخصيص الشيخ قدس سره الحيض بالعشرة الاولى لعله لمراعاة قاعدة الامكان في الدم المتصف بصفة الحيض فحاصل مذهبه قدس سره
ان الدم اذا اختلف لونه حكم على ما فقد صفة الحيض بالاستحاضة لامتناع كونه حيضا بدلالة اخبار التميز واما المتصف بصفة الحيض
فيحكم بحيضيته مهما امكن ومنه يعلم مخالفة مذهب الشيخ لمن يتعلق انه يشكل قول الشيخ قدس سره بان قاعدة الامكان معارضة بالمثل
بالنسبة الى العشرة اللاحقة فالاظهر ان يقال ان الفرض المذكور خارج عن مورد روايات التميز وروايات الاخذ بالثلثة والسبعة الا
ان المستفاد من الروايات الاولى اناطة الحكم باللون مع اختلاف اللون ومن الروايات الثانية اناطة حكمها بالحيض المختلط بالاستحاضة
مع اتحاد اللون فيحكم بالاستحاضة على الاصفر وبقي الاحمر حيضا مختلطا بالاستحاضة من دون تميز فيرجع فيه الى الروايات والشرط
الثالث عدم نقص الدم الضعيف وحده او مع ما يضاف اليه من ايام النقاء عن اقل الطهر ولا اشكال في هذا الشرط بعد ما تقدم من ان اقل الطهر
لا ينقص عن العشرة اذ كما يعتبر في الحكم على القوي بالحيضية استجماع شرائط الحيض كذلك يشترط في الحكم على الضعيف بالطهر استجماعه لشرائط
الطهر وهذا واضح لا ينبغي الخلاف فيه بل لا خلاف فيه كما عن كشف اللثام نعم قد طعن فيه صاحب الحدائق زاعما انه لا دليل هنا بل ظاهر الاخبار
تردّه مثل موثقة ابي بصير عن المراة ترى الدم خمسة ايام والطهر خمسة وترى الدم اربعة ايام والطهر ستة فقال اذا رات الدم لم تصل و
اذا رات الطهر صلت ما بينها وبين ثلثين يوما فاذا تمت ثلثون يوما ورات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت بالكرسف في كل صلوة
فاذا رات صفرة توضات وموثقة يونس بن يعقوب المراة ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة قلت ترى الطهر ثلثة ايام او اربعة
ايام قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلثة ايام او اربعة ايام قال تدع الصلوة تصنع ما بينها وبين شهر فان انقطع الدم عنها والا فهي بمنزلة
المستحاضة وحكي القول بمضمونها عن الصدوق في الفقيه والمقنع والشيخ في مبسوط وحملها في الاستبصار على مضطربة اختلطت عليها
في الحيض وتغيرت عن عادتها وكذا ايام اقرائها واشتبه عليها صفة الدم ولا يتميز لها دم الحيض عن غيره فاذا كانت كذلك ففرضها اذا
رات الدم ان تترك الصلوة واذا رات الطهر جلست الى ان تعرف عادتها ثم قال ويحتمل ان يكون هذا حكم امراة مستحاضة اختلطت عليها
ايام حيضها وتغيرت عادتها واستمر بها الدم فترى ما يشبه دم الحيض ثلثة ايام وما يشبه دم الاستحاضة ثلثة ايام ففرضها ان
تترك الصلوة كلما رات ما يشبه دم الحيض وتصلي كلما رات دم الاستحاضة الى شهر وتعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة ويكون قوله
رات الطهر عبارة عما يشبه دم الاستحاضة لان الاستحاضة حكم الطهر انتهى كلام الاستبصار **اقول** لا يخفى انه ليس في ظاهر الخبرين
ولا في فتوى الصدوق والشيخ بمضمونها ولا في اول المحملين الذين ذكرهما في الاستبصار منافاة لمذهبهم هنا من اعتبار بلوغ
اقل الطهر في الضعيف لان معنى ذلك ان الدم الضعيف بمنزلة النقاء الحقيقي والخبران يدلان على انه لا يشترط في الطهر الحقيقي كونه عشرة

فيهما في الحقيقة منافيات الاطلاق ما دل على اعتبار كون الطهر عشرة فما زاد وح فلو فرض العمل بظاهرهما كما عن الصدوق والشيخ فلا بد ان يخصص بهما ادلة اقل الطهر وان يخصصا بادلة التمييز فيصير مورد التمييز خارجا عنهما فابتدأ لانهما على عدم اعتبار اقل الطهر في الدم الضعيف من ذات التمييز هذا كله مع ما عرفت سابقا في مسئلة اقل الطهر من انهما لابد لان الا على وجوب التحيض كلما رات الدم والنقاء كلما رات الطهر وهذا مما نقول به ولعله ايضا مراد الصدوق والشيخ من نقلهما كما اعترف به المحقق في توجيه كلام الشيخ وقد تقدم في مسئلة اقل الطهر ولا دلالة لهما على كون كل دم حيضا واقعيا وكل طهر طهرا واقعيا كذلك والا لزم اما كون الحيض الواحد اكثر من عشرة او جعل جميع ما تراه في ثلثين يوما من الدم حيضا واحدا واما عدم تخلل العشرة بين الحيضتين المستقلتين وكلاهما ضروري البطلان عند اصحابنا واما الحمل الاخير الذي ذكره في الاستبصار فهو وان كان صريحا في عدم اعتبار بلوغ الضعيف اقل الطهر كما اعترف به في كري الا انه لا ريب في مخالفته لظاهر الخبرين مع ان الظ ان الشيخ انما ذكره احتمالا لا على وجه يفتي به ولذا صرح في مواضع من ط باعتبار هذا الشرط في الدم الضعيف منها ما سيجئ ومنها قوله في محكي ط انها ان رات دم الحيض خمسة ايام مثلا ثم رات دم الاستحاضة وجاز العشرة ثم رات دم الحيض تستوفي من وقت ما رات دم الاستحاضة عشرة ايام ثم يحكم بما تراه بعد ذلك انه من الحيضة الى خمسة عشر يوما ثم رات دم الحيض كان ذلك من الحيضة الثانية لانها استوفت اقل الطهر وكذا ان رات دم الحيض اقل من خمسة ايام ثم دم الاستحاضة وجاز العشرة المستقبلة فان رات ولا دم الحيض سبعة ايام ثم رات بعد ذلك دم الاستحاضة وجاز العشرة تستوفي اقل الطهر عشرة ايام سواء انقطع الدم قبل ذلك او تغير ورجع الى لون الحيض او لم يرجع لان الطهر لا يكون اقل من عشرة ايام انتهى وكيف كان فلا اشكال في اشتراط بلوغ الضعيف اقل الطهر بنفسه او بانضمام النقاء اذا اتفق معه لكن المتيقن من ذلك الذي يدل عليه ادلة اقل الطهر هو ان الضعيف متى كان دون اقل الطهر لم يجز الحكم بحيضية مجموع طرفيه ولا كل واحد منهما بالاستقلال مع الحكم على الضعيف بكونه طهرا فاذا رات دما اسود ثم اصفر ثم اسود فلا يجوز الحكم على كل من الاسودين بالحيضية وعلى الاصفر بالطهر انما الاشكال في انه هل يكون هذا الفرض خارجا عن مورد التمييز كما عن المعتبر وكره نظرا الى عدم امكان العمل بمقتضى ادلة التمييز هنا لوجوب نقص السواد عنه بالنسبة الى حيضية احد الطرفين او كون الوسط استحاضة ولا مرجح في الحقيقة لا يحصل التمييز بالرجوع الى ادلته في هذا الفرض او يكون داخلا تحتها لاقتضائها بعمومها وجوب الحكم على القوي بالحيضية ما لم يمتنع شرعا وعلى الضعيف بالاستحاضة كذلك وعليه فهل يجعل المجموع من القوي والضعيف حيضا مع فرض الامكان نظرا الى حيضية كل من الاسودين بمقتضى العموم فيتبعهما الاصفر ولا يمكن الحكم بطهرية الاصفر فيتبعه احد الاسودين لان الحكم بطهرية الضعيف من باب عدم صلاحية الحيض واصالة الطهر فاذا تحقق علامة الحيض في الطرفين فهي العلامة لحيضية الوسط ولا يكفي امكان الاستحاضة في كون الاصفر ايضا فضلا عن تبعية الاسود له او يحكم على احد الاسودين بالحيضية وعلى الاخر مع الاصفر بالاستحاضة لمنع ما ذكر من كون طهرية الضعيف من جهة عدم علامة الحيض بل الظ انه من جهة وجود علامة الاستحاضة فالاصفر واجب الطهرية بمقتضى ادلة التمييز كما ان الاسود واجب الحيضية ومنه بظهر فساد قياس الدم الضعيف على النقاء المتخلل بين دمين ممكني الحيضية مع عدم تجاوز المجموع العشرة بل جعله اولى بالحكم عليه بالحيضية ثم على تقدير تخصيص الحيضية باحد الاسودين فهل المخصص هو المتاخر كما عن ط او المتقدم كما عن كري والمدارك ويظهر عن هي ايضا لم افهم شيئا منهما على دليل يعتد به ولعل جعل المجموع حيضا مع الامكان لا يخ عن قوة ثم ان الظ ان فائدة هذا الشرط منحصرة فيما اذا تخلل الضعيف بين قويين لم يثبت حيضية احدهما والا فلو فرض عدم مسبوقية الضعيف لقوي او عدم ملحوقيته به كان بلوغ الضعيف وحده او مع النقاء اقل الطهر حاصلا لا محالة وكذا لو كان متخللا بين قويين لكن ثبت حيضية احد الطرفين بعادة او نحوها اذ مع يحصل القطع بعدم حيضية الضعيف وكونه في حكم العدم وح فيخرج القوي عن مورد التمييز فظهر من ذلك ان مقصودهم من الاشتراط هو بيان حكم صورة تخلل الضعيف بين قويين امكن حيضية كل منهما وانما ذكره كاشف اللثام من انه لا خلاف في هذا الشرط انما الخلاف فيما اذا تخلل الضعيف اقل من عشرة القويين مع صلاحية الدم للحيضية في كل من الطرفين ليس في محله لما عرفت من ان هذا هو محل الا لا غير وسيأتي عن بر ما يوضح ما ذكرنا فالاجود جعل اصل اشتراط هذا الشرط محل الخلاف كما صنع في كري وجامع صد وغيرهما ذكرنا يظهر ان كل من تعرض لهذا الشرط يكون القويان الحافان للضعيف البالغ اقل الطهر عنده حيضتين مستقلتين فيمكن لذات التمييز حصول حيضتين في شهر واحد وقد صرح به في غير موضع من هي وط والبيان بل ربما نسب الى ظاهر كلمات الاصحاب بل الظ من المص قده في يه ان المقصود من هذا الاشتراط الحكم بتعدد الحيض حيث قال يشترط ان لا ينقص الضعيف او هو مع النقاء عن عشرة لانا نريد ان

بجعله طهرا

بجعله طهرا والقوي بعده حيضة اخرى انتهى ولعل هذا كله لعموم ادلة التمييز الا انه يشكل هذا في الثانية فان ظاهر رواية يونس انها تعرف ايامها بصفرة الدم وفيها مواضع اخر من الدلالة على عدم تحيض المستحاضة اكثر من شهر فتامل ثم انه لا اشكال في حصول التمييز بصفات الحيض والاستحاضة المنصوصة في النصوص المعتبرة كالسواد والحرارة والدفع واضدادها واما غيرها كالغلظة والنتن فالتميز بها لا يخ عن اشكال وان كان يظهر من الشيخ والمحقق حيث اطلق الاول التمييز بصفات الحيض والاستحاضة وعبر الثاني بجعل ما شابه دم الحيض حيضا وما شابه الاستحاضة استحاضة بل عرفت في اول المسئلة دعوى اجماع فيها اهل البيت عليهم السلم بذلك وقد صرح بذلك ايضا في كرة سره والشهيد او المحقق الثاني وغيرهم حيث ذكروا ان القوة والضعف يحصل بصفات ثلث الاولى اللون فالاسود قوي على الاحمر وهو قوي الاشقر وهو قوي الاصفر والاكدر كما في بر وزاد في ذلك ان الاصفر قوي الاكدر الثانية الرائحة فذو الرائحة الكريهة قوي قليلها وهو قوي عديمها الثالثة الثخانة فالثخين قوي الرقيق ويلزمهم ملاحظة مراتب الصفات فالاشد سوادا او حرارة او ثخانة قوي ما دونه وذكروا ان ذا الوصفين قوي ذي الواحد اذا لم يكن اقوى منهما ولعل هذا كله لما يستفاد من الاخبار من ان العبرة بقوة الدم وضعفه عند اشتباه الحيض بالاستحاضة كما يشعر به بل يدل عليه التعبير عن ذلك في المرسلة بالاقبال والادبار وقوله ع دم الحيض اسود يعرف وقوله ع دم الحيض ليس به خفاء فان الظ من وكوله الى الوضوح مع انه لا يتضح عند العرف ولا يمتاز عن الاستحاضة الا بالقوة والضعف مطلقا لا خصوص ما نص به في الروايات ان العبرة في التمييز بمطلق الامارات المختصة بالحيض غالبا الكاشفة عند العرف عن الحيض كشفا ظنيا الا ان العبرة بمطلق الظن ولو من غير الصفات وهو باطل اجماعا ولو وجد في احد الدمين صفة وفي الاخر اخرى مع تساويهما في القوة ولم يمكن التحيض بمجموعهما تخير كره او يحتمله التحيض بالمقدم وحكاه فيها عن الشافعي ولم اعلم وجه الترجيح ولذا تردد في النهاية ولو انحصر الدم في القوي والاقوى وتعارضا فلا اشكال في تقديم الاقوى بناء على التقدم ولو اجتمع معهما ضعيف كما لو رات السواد والحمرة ثلثا ثم رات الصفرة وتجاوزت فهل الحيض السواد خاصة كما عن المعتبر وهي وموضع من كره مستندا الى ان الحمرة مع السواد طهر عند التجاوز ومع الانفراد عن الصفرة فكذا مع الانضمام او هو مع الحمرة كما عن يه الاحكام وموضع اخر من كره لعموم ادلة التمييز هو بصفات الحيض وترجيح الاقوى على القوي انما هو في مقام عدم المناص عن جعل احدهما استحاضة فلا يجري مع الانضمام هذا مع ما عرفت من الاشكال في ترجيح الاقوى على القوي لعدم مساعدة ادلة التمييز ثم ان المستفاد من اطلاق المص قده الحكم برجوع ذات التمييز مطلقا الى تمييزها في مقابل رجوع المعتادة الى عادتها مع ما عرفت من ظهور كلامه قده في تقديم العادة على التمييز عند التعارض ان المضطربة اذا كانت لها عادة في احد من الوقت والعدد ترجع في الاخر الى التمييز لا انها ترجع الى التمييز مطلقا حتى فيما اعتادت من الوقت او العدد فالناسية للوقت الذاكرة للعدد ترجع في تعيين الوقت الى التمييز ثم تاخذ بما تقتضيه عادتها من العدد سواء زاد على ما يقتضيه التمييز ام نقص عنه وفاقا لجامع صد وشارح المفاتيح وصاحب ئق الا انه ذكر ان اطلاق كلام الاصحاب هو الرجوع الى التمييز حيث انهم اطلقوا رجوع المضطربة بجميع اقسامها الى التمييز وقد تبع في ذلك مع صد حيث اعترض هذا على كلام المص في عد واطلاقه رجوع المضطربة الى التمييز وانت خبير بضعف هذا الاعتراض بعد ما عرفت ان مرادهم رجوعها اليه فيما لم يكن لها فيه عادة من الوقت او العدد او كليهما ويتلوه في الضعف ما في الروض حيث فرق بين زيادة التمييز على العدد المحفوظ ونقصانه عنه فحكم في الثاني برجوعها الى العادة وقال في الاول ان اطلاق كلامهم بتقديم العمل بالتمييز يقتضي جعل ايام التمييز كلها حيضا ووجه الفرق بين الصورتين ان العادة انما تقدم على التمييز عند التعارض ومع زيادة ايام التمييز على العدد وانقطاعه على العاشر فما دونه اذ هو الفرض لانه من شروط التمييز لا تعارض بل يمكن الجمع بينهما بجعل الجميع حيضا قال ومثل هذا ات في ذاكرة الوقت والعدد مع عبور الدم العشرة فانهم ذكروا لها انه مع امكان الجمع يجمع ويجعل ما زاد من ايام التمييز عن عادتها حيضا وقد اشرنا اليه فيما سلف لكن المص قده في يه استقرب في ذكرها مع زيادة التمييز على العشرة ومجاوزة العشرة اختصاص الحيض بالعادة وعلى ممكن اختصاص العدد وفي المبني عليه منع انتهى **اقول** قد عرفت سابقا ان كل من يقدم العادة على التمييز يجعل مقدار العادة حيضا والزائد استحاضة وان كان بصفة الحيض كما عرفت من تصريح الشيخ في ط والمص قده في كره ويه وان ما نسبه اليهم في معتادة الوقت والعدد من جعل ما زاد من ايام التمييز عن عادتها حيضا خلاف ما صرحوا به هذا في معتادة العدد مضطربة الوقت ويدل على ما ذكرنا مضافا الى عمومات ان المستحاضة في الحائض والنفساء تقعد عدد ايامها ما في المرسلة الطويلة من قوله ع ارايت لو كانت عادتها اقل من سبع لم يامرها بترك الصلوة وهي مستحاضة غير حائض وانها لو كانت تبتلى بامرها بالصلوة وهي حائض واما ناسية العدد ذاكرة الوقت فترجع

الى التمييز فان اتحدا ولو زمان التمييز والوقت فيجعله اول حيضها واخر حيضها اخر التمييز هذا لعموم ما دل على اعتبار الاوصاف ولو علمت اجمالا ان بنقصانها عددا مما المنسي عن مقدار التمييز او زيادته عنه امكن تكميل الناقص في الثاني وتنقيص الزائد في الاول ويحتمل قويا الرجوع الى التمييز لاطلاق ادلة الرجوع الى التمييز مع اغفال العادة في مرسلة يونس مع ان الغالب عدم نسيانها راسا بحيث لا تعلمها اجمالا بين عدد بين مضافا الى اطلاق سائر ادلة التمييز خرج منها ما لو علمت العادة تفصيلا لكن المستفاد من الفقرة المتقدمة في المرسلة امتناع امر المستحاضة بما يعلم مخالفته للعادة مضافا الى اصل في معرفة ايام الاقراء المغنية عن النظر الى لون الدم فيما كان من العدد في الوقت المحفوظ وان لم يتحدا ولو زمان التمييز والوقت وتخالفا فان كان بينهما اقل الطهر فالمحكي في شرح المفاتيح عن جماعة انها تحيض لكل منهما فتحيض في اول الوقت لعموم قوله ع اذا رات الدم في ايام حيضها وتحيضت بها ايضا لادلته ويحتمل العمل بالتمييز لعموم ادلته مما لم يعلم العادة العددية تفصيلا ويحتمل الاقتصار على الوقت ونقل ما نقله مضطربة العدد وهو اضعف الاحتمالات واختار في شرح بغ لو قال العلامة ظهور عموم في طرفنا الوقت انتهى **اقول** يكفي فيه عموم مثل قوله ع في مرسلة يونس القصيرة اذا رات المراة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة الا ان الرجوع في تعيين اخر الحيض هنا الى الروايات بعيد لاختصاصها بمعتادة التمييز فلا بد اما من الرجوع الى الظن واما من الاحتياط والاول اقوى ولو لم يكن بينهما اقل الطهر ففي ترجيح العادة كما عن الحدائق لقوة دلالته وعموم الاخبار الدالة على ان الصفرة والكدرة في وقت الحيض حيض والتمييز كما عن شرح المفاتيح لما ذكر من عدم عموم في طرف ما دل على الوقت وجهان الاخير اولهما عن قوة لما ذكرنا فان المستفاد من الاخبار سيما المرسلة ان التمييز انما يعتبر اذا لم يعلم مخالفته للعادة سواء علمت العادة مفصلا ام لا نعم لو احتمل دخول بعض ايام التمييز في العادة لم يبعد جعله حيضا لعموم ادلة التمييز الا ما لم يصلح للحيضية ولو من حيث مخالفته للعادة فان فقدا اي العادة والتمييز رجعت المبتدئة بكسر الدال او فتحه وهي من ابتدات بالحيض او ابتدا بها بان رات الدم مرة او مرتين الى عادة اهلها على المشهور وعن المعتبر نسبته الى الخمسة واتباعهم تارة والى اتفاق الاعيان من فضلائنا اخرى بل عن كره نسبته الى علمائنا وظ المحكي عن السرائر كصريح المحكي عن التنقيح عدم الخلاف فيه وكانهم لم يعتدوا بما تقدم عن الغنية في المبتدئة ومنه يظهر عدم الاعتناء بما عن نهاية المص قده من التردد في هذا الحكم ولعله لارجاعها الى اقل الحيض للاصل والعشرة للامكان لانه كما قيل اجتهاد في مقابل النص المجمع عليه كما عن ق وهي مضمرة سماعة قال سالته عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلثة ويؤيدها رواية زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع قال يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وذكر بعض ان الحصول العلم العادي باتفاق الكل من عادة البعض او من اخباره بعادة الكل او محمول على صورة تعذر الرجوع الى غيرها ويمكن ايضا ان يؤيد برواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع النفساء اذا كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثيه ذلك نعم ربما تعارض هذه الروايات بما تقدم في مرسلة يونس من تحيض المبتدئة مطلقا او بعد فقد التمييز ستة او سبعة في كل شهر ولكن لا مناص من تقييدها بمن تعذر عليها الرجوع الى الاهل بقي الكلام في ان الظ من جماعة كالشيخ والحلي وابن حمزة والمحقق في غير المعتبر والمص قده في غير المنتهى والشهيدين والمحقق الثاني ثبوت الحكم للمبتدئة بالمعنى الاعم وهي من لم تستقر لها عادة وان تكرر الدم منها مرارا وهو مشكل بل ظاهر جماعة منهم الفاضلان في المعتبر والمنتهى اختصاص الحكم بالمبتدئة بالمعنى الاخص لاختصاص رواية سماعة ومعاقد الاجماعات الجابرة لغيرها بها بهذا المعنى فان الشيخ لم يدع الاجماع الا على رواية سماعة مع ان عنوان الكلام بمن ابتدات في الحيض وظاهرها المبتدئة بالمعنى الاخص واما المحقق في المعتبر فهو وان اطلق المبتدئة في معقد اتفاق اعيان الفضلاء وقوى الخمسة واتباعهم الا ان مراده المبتدئة بالمعنى الاخص كما تقدم بل هو ظاهر لفظ المبتدئة في كلام كل من اطلق هذا العنوان نعم ربما يظهر من كثير من العبائر كعبارة ط وسيلة والسرائر ونحوها شمول المبتدئة لمن لم تستقر لها عادة من جهة حصرهم للمستحاضة في ذات العادة والمبتدئة وكيف كان فالظ ان الحجة على العموم منحصرة في اطلاق رواية زرارة وابن مسلم بعد الانجبار دلالتها بالشهرة بل ظهور الاتفاق من التذكرة واعتضادها برواية ابي بصير مع امكان ان يقال ان ظ كلام السائل وقوع السؤال عن الجارية المعروضة من حيث كونها لا تعرف ايام اقرائها لا لخصوص كونها مبتدئة فالجواب الرجوع الى عادة النساء ايضا من هذه الحيثية ثم ان المراد بنسائها اقاربها من الطرفين او من احدهما كالام والاخت والعمة والخالة كما صرح به في المعتبر وهي ولكن يمكن انه مما لا خلاف فيه لصدق نسائها على من ذكر كلهن لان الطبيعة جاذبة من الطرفين كما في كرى مع صدق ولا فرق بين الاحياء

والاموات

والاموات ولا بين المتساويات لها في السن والبلد والمخالفات كما صرح به في لك للعموم وعن كت الشهيد اعتبار اتحاد البلد لعله للانصراف فان للبلدان اثرا ظاهرا في تخالف الامزجة كما في كرى وفيه نظر وكذا في المحكي عن بعض معاصري الشهيد الثاني من اعتبار البلد فان فقدن فاقرب البلدان وكانه يعني في الفرد الا المسافة ولعل الوجه فيه حصول الظن لكن لا يخفى عدم نهوض ذلك لتخصيص النص والفتوى ثم المحكي عن المعتبر ونهاية الاحكام وجماعة من متاخري المتاخرين اشتراط اتفاق النساء حتى صرح في محكي يه انهن لو كن عشرا فنقصت واحدة رجعت الى الاقران وهو الظ من ط حيث ارجعها مع اختلاف نسائها الى اقرانها وهو الظ من رواية سماعة المتقدمة بل ظاهرها اعتبار العلم بالاتفاق لانه جعل المرجع اقراء نسائها وهو امر وجودي لا بد من احرازه لتحقق المماثلة وقوله فان كن مختلفات بمنزلة النقيض للفقرة الاولى دون الضد وان كان ظاهره ذلك الا انه قد تقرر في العرف تبادر النقيض من الفقرة الثانية من الفقرتين المتقابلتين في مثل المقام ولو اغمض عن ذلك فكل منهما مشتمل على مناط وجودي لا بد من احرازه في اثبات الحكم المذكور فيه فافهم لكن يشكل اشتراط الاتفاق بان المتساوي من ذلك عرفا هو اتفاق الاغلب من دون العلم بمخالفة الباقين او مع العلم بمخالفة الشاذ مع ان تعسر تتبع الاحياء والاموات من الاقارب الحاضرة في البلد والغائبة عنه سيما اذا كن غير محصورات عرفا لعله يصير قرينة على ارادة ما ذكرنا نعم لو علم مخالفة الباقين فلا اعتداد ظاهرا بالغلبة لانه داخل في قوله ع فان كن مختلفات الآن لشدة الخلاف بحيث لا يصير بصدق عنوان العموم العرفي في قوله اقراء نسائها خلافا للمحكي عن الشهيد والمحقق الثاني وغيرهم فاعتبروا الاغلب مع الاختلاف واجاب عنهم في المدارك بان مدرك الحكم ان كان رواية سماعة فهي منطوقها صريح في وجوب العدول عن عادة الاهل عند الاختلاف وان كان موثقة زرارة فلا وجه لاعتبار الغلبة انتهى وهو حسن الا ان يقول باطلاق الموثقة الا ما خرج كما بنى عليه في الروض وكيف كان فان اختلفن او فقدن رجعت الى عادة اقرانها اي من قارنها في السن وفاقا للرجوع ويحتمل كفاية اخبار من هي اكبر حين كونها ابنتها على المشهور بل عن شرح الجعفرية نسبته الى الاصحاب المتاخرين وان اختلفوا بين من قيد الاقران باهل البلد كالمبسوط والوسيلة وبين من اطلق كالمهذب والسرائر بل ظاهر الروض نسبته الى الاكثر وفي الحكم من اصله اشكال بل منع لعدم ما يدل عليه بحيث ينهض لاطلاق الرجوع الى الروايات عدا وجوه اعتبارية مثل غلبة لحوق المراة في الطبع باقرانها كما يشهد به مرسلة يونس القصيرة انها كلما كبرت نقصت حيضها الى ان ترتفع او دعوى عموم نسائها في مضمرة سماعة لاقرانها وقرائنه اقرانها في موثقة زرارة اقرائها بالنون وضعف الكل واضح ومن هنا اهمل ذكر هذه المرتبة جماعة كالصدوق والسيد والشيخ في ق ويه والحلبي وابن سعيد وانكرها اخرون كالمحقق في المعتبر والمص في المنتهى والفاضل المقداد والمحقق الثاني في مع صد وصاحب ك وغيرهم وهو الاقوى وان كان الجمع بينها وبين الروايات مع الامكان احوط ثم انه ليس في كلام الاصحاب تعيين للاقران كما اعترف به في الروض فالواجب الرجوع فيه الى اللغة والعرف وعن الصحاح القرن مثلك في السن والظ تحقق المقارنة عرفا بتولدهما في سنة واحدة وفيما زاد عنها اشكال والظ كلمات المعتبرين لهذه المرتبة اعتبار اتفاق الاقران ولعل المراد من ذلك ما اخترناه في عادة نسائها ثم ان ظ جماعة منهم الماتن في محكي كره والشارح في الروض وذلك ان الرجوع الى عادة الاهل والاقران انما هو في العدد حيث ذكروا ان لها وضع الايام حيث شاءت ولعله لان ظ الروايات لا يبعد ازيد من الرجوع اليهن من حيث العدد كما لا يخفى على المتامل مع ان اتفاقهن في الوقت بعيد جدا بل قد لا يتصادف ايام دمها دمهن كما لو لم يستمر الى شهر كامل والمسئلة لا تخلو من شوب الاشكال الا ان الظاهر من النص والفتوى ما ذكره الجماعة فقد تبين فان اختلفن في مقابل الاتفاق الذي ذكرنا او فقدن اي لم يوجدن على وجه يمكن الرجوع اليهن تحيضت في كل شهر هلالي بسبعة ايام خاصة مطلقا كما عن الاقتصاد والتلخيص واختاره الوحيد في شرح بغ وصهره سيد الرياض وبعض مشايخنا المعاصرين وعن ط وسيلة نسبته الى رواية او في اول الشهر كما نسبه في محكي السرائر الى بعض اصحابنا لقول الصادق ع في مرسلة يونس المتقدمة وهذه سنة التي استمر بها الدم اول ما تراه اقصى دمها سبع واقصى طهرها ثلث وعشرون ثم قال وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وطهرها ثلثة وعشرون ثم قال في اخرها وان لم يكن لك من الطبق جعلها الدم على لون فسنتها السبع والثلث والعشرون ولا يقدح اختصاص موردها بالمبتدئة بالمعنى الاخص او بها وبالمتحيرة لان المستفاد منها اناطة الحكم بفقد العادة والتمييز كما لا يخفى مضافا الى الاجماع المركب في عدم القول بالفصل بين المبتدئة بالمعنى الاخص والمتحيرة وبين غيرهما ولا يعارضها قوله ع حكاية لقول النبي ص لحمنة بنت جحش تحيضي في كل شهر في علم الله ستا او سبعا واغتسلي وصومي ثلثة وعشرين او اربعة وعشرين لاحتمال كون الترديد من الراوي وعلى فرض كونه تخييرا فالجمع بينه وبين الفقرات المتقدمة بعيد جدا فلا بد من الاحتياط لدوران الامر بين التخيير والتعيين نعم يعارضه موثقا ابن بكير اولهما في المراة اذا رات الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك

تركت

ترك الصلوة ثلثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما والاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تعمل المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعل وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض ونحوهما في المعارضة مقطوعة سماعة المتقدمة في عادة الاهل ولذا جمع المص بالتخيير بين المرسلة وبينها بناء على ان ظاهرها تحيضها بثلثة ايام من شهر وعشرة من اخر وان اختلفوا بين من خص العدد في المرسلة على النساء بحسب امزجتهن كما في هي وعن يه وبين من خيرهن مطلقا بين عدد المرسلة والموثقات اما معينا لتقديم الثلثة على العشرة دائما كما عن ف ومدعيا عليه الوفاق واما مخيرا في ذلك كما عن ضع وظ كشف الرموز ونهاية الاحكام والبيان وشرح ناسبا له الى اشهر الروايات وكتب الشهيد والمحقق الثانيين وبين من اقتصر على السبعة مخيرا في العدد بين الاخيرين كما اختاره المص هنا وفي عدة والتبصرة وبعض الموضع من ط والوسيلة بل عن المفاتيح انه المش او معينا لتقديم العشرة كما عن يه لكنك عرفت ان هذه الاقوال طرا مبتنية على ظهور الموثقات في الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر وهو ممنوع اذ لا يخفى ان مقطوعة سماعة ظاهرة كما اعترف به محشي الروضة وشارحها في التخيير بين الثلثة والعشرة وما بينهما كما عن الصدوق والسيد ويؤيده رواية الخراز عن الكاظم ع في المستحاضة كيف تصنع اذا رات الدم واذا رات الصفرة وكم تدع الصلوة فقال اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة وتجمع بين الصلوتين بناء على ان المراد به لبيان التحيض باقل من الثلثة ولا اكثر من العشرة ولو منع ظهورهما في ذلك فلا اقل من احتمالهما له وللتخيير بين خصوص الثلثة والعشرة اما دائما كما يظهر اختياره من شارح ضه مضيفا اليهما التحيض بالسبعة واما بجعل الثلثة في شهر والعشرة في اخر كما فهمه المش على الخلاف في الاقوال المتقدمة وهذا اضعف الاحتمالات واما موثقتا ابن بكير فظاهرهما تعين العشرة في الشهر الاول والثلثة في باقي الشهور كما عن الاسكافي ولو كان المراد بالعشرة فيهما عشرة التحيض لان المفروض وجوب التحيض في ابتداء الدم الى العشرة كان الوظيفة التحيض بالثلثة في كل شهر كما استوجهه المحقق في محكي المعتبر لكن لا يبعد ارادة الاسكافي بالعشرة الاولى عشرة التحيض ابتداء الدم فيتحد القولان وكيف كان فلو رايا وان ادعي في محكي ف كونها مجمعا عليها الا انه لا دلالة لهما على التحيض في شهر بالعشرة وفي اخر بالثلثة فضلا عن ان تدل على التخيير بين ذلك وبين مضمون المرسلة اعني السبعة معينا او مخيرا فيها وبين الستة فان الجمع بينها وبين المرسلة خروج عن ظ الطرفين بل صريح المرسلة من غير شاهد عدا ما يتخيل من مقطوعة سماعة الممنوع دلالتها كما عرفت مع ان مورد الكل مختصة بالمبتدئة بالمعنى الاخص فالتعميم للمضطربة بقسميها يحتاج الى دليل فالاقوى بعد تسليم دلالتها الرجوع الى المرجحات وهي مع المرسلة ثم لو منع من وجود المرجح تخير الفقيه في افتاء المراة لا المراة في تحيضها الا ان نقول في تكافؤ الخبرين بالفتوى بالتخيير كما لا يبعد دون التخيير في الافتاء فيستقيم ما ذكره الجماعة من تخيير المراة ويعضده مقطوعة سماعة على احد الاحتمالين بل على كليهما حيث ان المتيقن من مدلولها بعد التردد بين الاحتمالين التخيير بين الثلثة والعشرة ومنه يعلم انه لو فرض عدم دلالة الموثقتين على التخيير المذكور كفت المقطوعة المجمع عليها كما عرفت في معارضة المرسلة ولا يقدح في ذلك اجمالها الا انها معارضة على كل حال لكن يعارضها الموثقتان بناء على ظهورهما في مذهب المحقق والاسكافي وح فالمتعين بعد فرض عدم الترجيح الرجوع الى مضمون الموثقتين لموافقتهما لاصالة عدم زيادة الحيض على المتيقن ومن هنا يتضح قوة قول المحقق بعد ما اخترناه بل كونه اقوى منه بناء على عدم ثبوت الترجيح للمرسلة على وجه تطمئن به النفس لكن يمكن على هذا الفرض ان يقال ان حمل الموثقتين على ما هو ظاهرهما من مذهب المحقق والاسكافي يوجب مرجوحيتهما لشذوذهما فلا بد من طرحهما او ارجاعهما الى مضمون المقطوعة كما فهم المش فينحصر التعارض بين المرسلة والمقطوعة فيقوى القول بالتخيير بين المرسلة والموثقات على احد الاقوال المتقدمة في التخيير ثم قد يطرح المقطوعة لسندها او اجمال دلالتها وان ادعي في المنتهى ان الاصحاب تلقوها بالقبول لكن الظاهر كون ذلك من حيث تضمنها لعادة النساء ويتخير بين المرسلة والموثقتين فيتعين ما عن الجامع من التخيير بين السبعة والثلثة كما انه قد يطرح المرسلة لضعف سندها او دلالتها ويقتصر على الموثقتين والمقطوعة بدعوى ظهورهما في لزوم التحيض في الشهر الاول بالعشرة وفي الثاني بالثلثة او على رواية الخراز المتقدمة بدعوى ظهورها في لزوم الثلثة الاول والعشرة في الشهر الثاني نظير ما تقدم من دعوى ظهور الموثقات في عكس ذلك نسب القولين في محكي السرائر الى بعض اصحابنا وقد يعكس فيؤخذ بالمرسلة وحدها لرجحانها على ما عداها وح فاما ان يحكم بالتخيير بين الستة والسبعة لظاهر التخيير كما عن بعض واما ان يعين الستة لاحتمال كون الترديد من الراوي فيقتصر على الاقل لانه المتيقن حكاه في السرائر عن بعض اخر وقد يطرح الروايات جميعا لضعفها وح فاما ان يؤخذ بعمومات وجوب الاخذ باليقين لان الروايات المخصصة

لها معاضة بالموثقتين بناء على دلالتهما على التحيض بالثلثة في كل شهر او بقاعدة الامكان الواردة على اصالة عدم زيادة الحيض مضافا الى اطلاق قوله ع ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى الممكن تطبيقه على المقام مع مراعاة ما دل على ان الحيض في كل شهر مرة وخصوص قوله ع في ذيل مرسلة يونس القصيرة المتقدمة في اقل الحيض بناء على عدم اختصاصها بالمعتادة فيحكم في كل شهر بعشرة كما نسب هي الى بعض اصحابنا واما مع الغاء ذلك فيحكم بعشرة بعد كل عشرة لاقل الطهر كما نسب الى بعض اخر وقد تقدم عن الغنية واما ان يرجع الى روايتي ابي بصير ويونس بن يعقوب المتقدمتين الدالتين على انها تدع الصلوة والصوم كلما رات الدم وتصلي وتصوم كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة كما حكي عن موضع من ط لكن هذا ليس قولا تاما في المسئلة اذ قد لا يتخلل الطهر بين ايام الدم فلا بد من الرجوع ح الى شئ اخر فهذه عشرون قولا في المبتدئة بناء على مغايرة قول الاسكافي لقول المحقق كلها ناشئة من الاخذ بمجموع الاخبار او بعضها او من طرحها لضعفها سندا او دلالة والاقتصار على الاصل او قاعدة الامكان مطلقا او في كل شهر وقد عرفت ان الاقوى والاحوط هو الاخذ بالسبعة ويتلوه في القوة ما يظهر من شارح ضه من التخيير بين السبعة والثلثة والعشرة واحوط من ذلك التحيض بالثلثة ثم الجمع الى العشرة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ثم هل يتخير في العدد بين وضعه فيما شاء من الشهر كما عن جماعة منهم المحقق والمص في غير كره والمحقق والشهيد الثانيان بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب ام يتعين عليها وضعه اول الشهر كما عن كره واختاره كاشف اللثام وبعض من تاخر قولان من اطلاق الروايات ومن دعوى ظهورها سيما المرسلة في تقديم التحيض مضافا الى قوله ع في ذيل مرسلة يونس القصيرة المتقدمة في مسئلة التوالي عدتها اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة الخبر بناء على عدم ظهورها في المعتادة وحمل قوله ع فاذا حاضت المراة وكان حيضها خمسة ايام على انه اتفق كون حيضها خمسة فطهرت لا ان عادتها كانت خمسة هذا مع ان عليها ان تتحيض في اول رؤية الدم الى ان يتجاوز العشرة فلا وجه لرجوعها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد لكن قضاؤها ما تركته من العبادة ويرد عليه انه قد لا يتحيض في اول الرؤية عمدا او جهلا مع ان عدم الوجه في رجوعها عن ذلك لا يوجب الزامها بذلك واما ذيل المرسلة القصيرة فهو بظاهرها مخالف للمش موافق لما اختاره في الحدائق من عدم لزوم تخلل اقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة نعم يتجه الاستدلال بها بناء على التوجيه الذي ذكرنا فيها في مسئلة اقل الطهر فراجع واما المرسلة الطويلة وغيرها من روايات المسئلة ففي ظهورها في لزوم التقديم اشكال بل منع لان تاخير التطهر عن التحيض وعطفه عليه بثم انما يدل على وجوب تقديم الحيض اذا ثبت وجوب تقديمه في الدور الاول وليس في المرسلة الا وجوب التحيض في كل شهر سبعة او ستة ويصدق ذلك بتحيضها في الدور الاول سبعة من اخر الشهر ثم اغتسالها وتعبدها ثلثة وعشرين يوما ثم تحيضها سبعة ايضا وهكذا والحاصل ان الشهر انما وقع في المرسلة ظرفا للتحيض فظ الادلة وللتطهر الكلام الا ان يدعى تبادر ذلك عرفا او يقال بعيدا ان الرواية في مقام بيان الحكم على مجموع الايام بجعلها سبعة حيضا وثلثا وعشرين طهرا ان ظاهر الرواية بل صريحها لزوم التوالي في ايام الطهر في كل شهر وهو لا يحصل الا بجعل السبع اول الشهر او اخره وحيث لا قائل بتعين الاخر ولا بالتخيير بين خصوص الاول والاخر تعين الاول فافهم فانه دقيق فالقول بالتقديم لا يخلو عن قوة مع كونه احوط ثم لو قلنا بوجوب تقديم العدد المأخوذ فلا اشكال حيث تتحيض بمجرد تجاوز الدم العشرة وفقد التمييز وعادة الاهل بناء على الروايات فان اتفق بعد ذلك تميز او تمكن من الرجوع الى الاهل عدل منها اليه لكشف ذلك عن كونها محكومة بغير الروايات ويظهر من بعض كلام الشيخ انه يجمع بين التحيض بالروايات والتحيض بالتمييز الحاصل بعده بشرط الفصل بينه وبين الحيض السابق قال في بعض فروع الاخذ بالروايات ما هذا لفظه فلو رات المبتدئة ما هو بصفة دم الاستحاضة ثلثة عشر يوما ثم رات ما هو بصفة دم الحيض بعد ذلك واستمر كان ثلثة ايام من اول الدم حيضا والعشرة طهرا وما راته بعد ذلك من الحيضة الثانية انتهى وانكر عليه في المعتبر والمنتهى ذلك لكن من حيث حكمه بالتمييز مع استمرار الوصف الى ما بعد العشرة لا من حيث اصل التميز واما لو قلنا بالتخيير فلها ان تجعل الحيض من العدد الذي مضى من دمها فيجب الاحتياط بمجرد تجاوز الدم مع قضاء ما فات من العبادة فتوا والظ انه يكفي اختيار التطهر والتحيض في اليوم الذي هي فيه وهو الحادي عشر مثلا فاذا اختارت الطهر فيه فلا يجب عليها جعل الحيض في ايام معلومة من الايام الماضية بل يكفي جعلها فيها في الجملة وكذا لو عينت في بعض ذلك الزمان فلها العدول ولو علمت باستمرار دمها الى الزمان المستقبل جاز لها وضع العدد او بعضه في المدة المستقبلة وح فهل للزوج الاعتراض عليها في اختيارها اياما لا يرتضيها بل قولان اقواهما ذلك بالنظر الى الحكم التكليفي بمعنى انه يحرم عليها التحيض مع منع الزوج لا الوضعي فلو تحيضت على وجه النشوز فليس للزوج مواقعتها كما لو استعجلت الحيض بالعلاج وفي الزامها بالرجوع وجه مبني على استدامة التخيير حتى مع الشروع فيما اختارت وعدمها من استصحاب التخيير الحاكم على استصحاب الحكم المختار بل اطلاق ادلة التخيير ومن ان الشروع في التحيض يوجب كون الدم

محكوما عليه بالحيض في حقها شرعا وبتعين عليها الاحكام الى ان ينقطع الدم ونهاية المدة المضروبة للحيض فالشروع في التحيض بمنزلة الدخول
في امر لازم بالاختيار فلا مجال للاستصحاب والاطلاقات مسوقة لبيان علاج المراة في ابتداء امرها فلا عموم فيها من جهة البقاء على ما اختارت
والعدول عنها هذا مع اختيارها للتحيض في زمان والشروع فيه ولو اختارت التطهر في زمان فلها العدول عنه الى التحيض بناء على ما تقدم
من ان الواجب هو اختيار احد الامرين من الطهر والحيض في الزمان الحاضر وانها لو اختارت الطهر فيه لم يجب عليها تعيين الحيض من بين
ما عدا ذلك الزمان فهو باق على تخييرها في التحيض وكذا لو عينته في بعض ذلك الزمان فله العدول عنه الى غيره ومحصل حال هذه المراة من اول
رؤيتها الدم انها تتحيض برؤية الدم مطلقا او بعد مضي الثلثة الى العشرة على الخلاف المتقدم فاذا تجاوز الدم العشرة وجب عليها في اليوم
الحادي عشر عند دخول وقت العبادة المشروطة بالطهارة اختيار كون ذلك اليوم طهرا او حيضا بناء على التخيير في وضع الايام حيث شاءت و
عدا اعتبار التوالي في ايام الطهر مطلقا او في الدور الاول وح فيتعين عليها تكميله من سابقه او من لاحقه او منهما مع القطع بالاستمرار
او مع تردده في التكميل مع احتمال الاستمرار فان اختارت كون ذلك اليوم حيضا وبنت على تكميله من سابقه اغتسلت بعد انقضاء اليوم الاخير من
ايام حيضها وتعبدت فانها بوظائف المستحاضة ان استمر الدم ولها بعد البناء على تكميلها السابق العدول عنه والبناء على التكميل من اللاحق
او من الملفق منهما ولو بنت على التكملة من اللاحق فان استمر الدم بمقدار الاكمال من السابق ويحتمل كشف ذلك عن بطلان اختياره من اول
الامر ولو اختارت الطهر في اليوم الحادي عشر اغتسلت ولا يجب عليها تعيين ايام الحيض من جملة الماضي من الايام او الباقي منها ولو عينت لم يتعين
بمجرد القصد فاذا كان اليوم الثالث عشر وجب عليها ايضا اختيار احد الامرين من الطهر والحيض على الوجه المقرر في سابقه وهكذا اليوم
الاخر فلو اختارت الطهر في جميع الايام الباقية من الشهر تعين الحيض في جملة العشرة الاولى فيجب عليها تعيين الحيض من بينها للعمل على طبقه في
الشهر الثاني بناء على وجوب موافقة الشهر الثاني للشهر الاول في الوقت كما صرح به جماعة منهم الشارح في الروض بتعا للجامع صدوان قلنا
بعدم وجوب ذلك كما احتمله في ض وحاشيته وجه في الرياض لعموم وجوب التحيض في كل شهر سبعة والتعبد ثلثا وعشرين الصادق
من دون الموافقة في الوقت جاز لها اختيار الطهر في الشهر الثاني الى ان يبقى من الشهر قليل فعند ذلك يجب تحيضها هذا ما يقتضيه اطلاق الاصحاب ولم
اقف على مصرح بشيء من ذلك ثم هل يختص التخيير في الاعداد على القول به بالدورة الاولى الاقوى العدم اذا جعلنا التخيير واجبا باصرفنا
الاخبار عن العينية الى التخيير جمعا بشهادة المقطوعة المتقدمة واما لو حكمنا بالتخيير من باب التعارض بين الاخبار وفقد المرجح فالاقوى
الاختصاص لان التخيير بين الخبرين ولا ريب ان مدلول كل واحد هو الاستمرار على العدد الذي يتضمنه ثم هذا التخيير على القول به لا يلزم
منه التخيير بين الفعل وتركه كما زعمه المصرفة في هي وبه حيث قال بان اختلاف العلتين في الروايات مبني على رد المراة الى اجتهادها ورايها
فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه والا لزم التخيير في اليوم السابع بين وجوب الصلوة وعدمها
ولا تخيير في الواجب انتهى وقد سبقه الى هذا غيره على ما يظهر من حكي المعتبر وضعفه واضح لا لما ذكره في المعتبر والذكرى من وجود نظيره في تخيير
المسافر بين القصر والاتمام وكانهما قصدا دفع الاشكال من جهة التخيير بين الاقل والاكثر وهو خلاف صريح كلام المتقدم في بيان الاشكال
بل لانتقاضه بايام الاستظهار وحله ان التخيير بين فعل الواجب وتركه بمعنى التخيير في ايجاد سبب وجوب الشيء وعدمه ممكن وواقع نظيره تخيير الحاضر
في شهر رمضان بين الاقامة والسفر والمسافر بين الاقامة وعدمها وتحصيل الاستطاعة وابقاء النصاب ونحو ان اختيار التحيض فيما نحن فيه
لا يصلح ان يكون من هذا القبيل اذ ليس المراد من التحيض الا تكلفه وظيفة الحائض شرعا وليس هنا موضوع خارجي اختياري يكون وجوده
سببا للحكم شرعي فلا محصل للتخيير فيها بين التحيض والعدم الا تخييرها بين فعل العبادة وتركها وورود نظير ذلك في الاستظهار لا يجوزه ولذا
جعل هذا من شواهد عدم وجوب الاستظهار مدفوعة بان هذا ممتنع في التخيير الواقعي بين ايجاب الشيء على نفسه وتحريمه على ان يكون حقيقة
اليوم السابع وطهريته في الواقع منوطا باختيار المكلف وتبركه بل لا يعقل ذلك فان ذلك اليوم في الواقع اما حيض واما طهر ولما
جهلت المراة به تلك تخيرت في البناء على انهما شاءت نظير تخيير المجتهد بين الوجوب والتحريم عند دوران الامر بينهما وتخيير المقلد في
الرجوع الى المجتهد والقائل بوجوب فعل والى القائل بحرمته ومنه يعلم الحال في ايام الاستظهار ومما ذكرنا يظهر ان الاولى تنظير ما نحن
فيه بايام الاستظهار كما في مع صد دون ما ذكرناه من الامثلة تبعا لكاشف اللثام لان التخيير فيما نحن فيه بين البناء على وجوب الصوم
والبناء على تحريمه لا بين ايجاد موضوع خارجي يترتب عليه وجوب الصوم وعدم ايجاده فافهم ثم ان ظاهر النصوص والفتاوى كون الاخذ
بما تقدم من الروايات وظيفة من استمر بها الدم الى ما بعد العشرة فلو رات بياضا لا يبلغ اقل الطهر بين دما يبلغ اقل الحيض كما
لو رات ثلثة او اربعة دما وثلثة او اربعة بياضا وهكذا كما هو مورد روايتي يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتين فالظاهر خروج

هذا الفرض

لو فقن

هذا الفرض عن مورد الروايات المتقدمة فالحكم عليها بمقتضى الروايات بان تتحيض بمجرد رؤية الدم او بكلمة عن العدد المامور باخذه بالنسبة
المتقدم عليه او المتاخر عنه او كليهما مشكل واشكل منه تخييرها في التحيض بأي اقسامها شاءت فيحتمل الرجوع الى اقل الحيض مخيرا في جعله
اي دم شاءت العدد المرجح والرجوع الى قاعدة الامكان وتكميل ما نقص عن العشرة من بياض لحد الطرفين واما الرجوع الى روايتي ابي بصير ويونس
فلا ينفع لانهما دلتا على ان تحكم هذه المراة بعد ثلثين يوما حكم المستحاضة ولم يبين فيهما ما تتحيض به بعد مضيهما بحكم المستحاضة و
بالجملة فلم اجد مصرحا بشيء في هذه المسألة الا ان في كشف اللثام حيث عدد في جملة الاقوال رجوع المبتدئة والمضطربة الى الروايات حكى
الشيخ في به والصدوق بان المتحيرة تصلي كلما رات الطهر وتدع الصلوة كلما رات الدم ان محل الكلام في المبتدئة والمضطربة اعم من
ان تستمر بها الدم او ينقطع ويعود لدون العشرة ويؤيده ان استمرار الدم بحيث لا يتخلل نقاء يوم او اقل او اكثر نادر جدا فلا يحمل عليه
اطلاق الموثقات المتقدمة الواردة فيمن استمر بها الدم وح فالرجوع الى الروايات في حقها الا ابعد عن قوة واما المضطربة بالمعنى الاخص
وهي الناسية لعادتها فلا يخلو اما ان يكون ناسية لوقتها وعددها وهي المعبر عنها بالمتحيرة او المحيرة لانها تحيرت بنفسها او حيرت الفقيه
في امرها والاولى اولى واما ان تكون ناسية للعدد دون الوقت واما ان تكون بالعكس اما الاولى فالاقوى ان حكمها حكم المبتدئة
في وجوب الاخذ بما في مرسلة يونس بل هذا هو المتيقن من موردها وقد عرفت ان الاحوط بل الاقوى اقتصارها من تلك الروايات على السبع
المعين فيها وهو الاقوى وفاقا للمحكي عن ير والجمل والعقود والاصباح والمهذب والكافي والتحرير والتلخيص ومجمع الفائدة وشرح المفاتيح ولو ثبت
وعن دعوى في الاجماع عليه الان المحكي عن بعض نسخ التلخيص ان ذلك في الناسية لايامها او لوقتها فلا يشمل المتحيرة خلافا للمحكي هنا وفي
عد والتبصرة بل الاكثر كما في كشف اللثام بل المشهور كما عن شرح المفاتيح فحيضها السبعة او الثلثة من شهر والعشرة من اخر جمعا بين
مرسلة يونس على ما اخترناه من عدم دلالتها على الستة على وجه تطمئن به النفس وبين ما تقدم في المبتدئة من موثقتي ابن بكير وقد عرفت
عدم دلالتهما في موردها على الثلثة من كل شهر والعشرة من اخر فضلا عن التخيير بين ذلك وبين مضمون المرسلة فكيف يتعدى من موردهما
الى المتحيرة الان يقال بعد ما يستفاد من مرسلة يونس اتحاد حكم المبتدئة والناسية في الرجوع الى السبع فاذا احتمل السبع فيها على التخيير
بينها وبين الثلثة والعشرة ثبت ذلك في الناسية لان السبع لا يمكن ان يكون على التعيين بالنسبة الى الناسية وعلى التخيير بالنسبة الى المبتدئة
فالاشكال منحصر فيما تقدم في المبتدئة من عدم دلالة الموثقتين ثم عدم مكافئتهما للمرسلة يونس خصوصا بعد اعتضادها بالاحتياط اللازم
عند دوران الامر بين التخيير والتعيين وهنا اقوال اخر يبلغ عشر كلها ناشية عن الاجتهاد في فهم الروايات وطرحها والرجوع الى الاصل
القاعدة او الاخبار الاخر كما تقدم نظيره في المبتدئة منها القول المتقدم بزيادة لزوم تقديم الثلثة في الشهر الاول والعشرة في الثاني كما
عن الاقتصاد ومنها ذلك القول مع ضم الستة الى السبعة في التخيير بينهما وبين موثقتي ابن بكير كما عن مع ويه الاحكام وكشف الرموز وكتب
الشهيد والمحقق الثاني ونسبه في الدروس الى اشهر الروايات مع عن الشك ان هذا هو المعروف من المذهب ولعله للتصريح بالستة في مرسلة
يونس واصالة عدم كون الترديد من الراوي وضعفه ما تقدم في المبتدئة ومنها تعيين احد الاعداد عليها بحسب ما يوافق مزاجها كما عن
حيث مال الاستناد الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلون الحيض
نحوه عن ير وقد تقدم في المبتدئة ان وجه ما استظهاه ذلك من الروايات واما المراد عن ولزوم التخيير بين فعل الواجب وتركه
ومنها تخييرها بين الستة والسبعة لمنع دلالة الموثقتين ومن بحكمهما الى المضطربة او ترجيحا للمرسلة عليهما اعراء في هي كما عن السرائر العمل
اصحابنا ومنها تحيضها بثلثة او سبعة مخيرا بين المرسلة بعد تعيين السبع بها وبين الموثقتين بناء على ما تقدم من ظهورهما في ذلك و
شمولها لحكم المبتدئة الى المضطربة بشهادة اتحاد حكمهما في السبعة كما يستفاد من المرسلة على ما عرفت وحكي هذا عن المعتبر مع الاعتبار العمل
واليقين ولا يخفى ضعف العلة وعدم ثبوت صدق الحكاية ومنها تحيضها بالستة لطرح الموثقتين والعمل بالمرسلة على الوجه المتقدم في المبتدئة
حكاه في هي كما عن السرائر عن بعض اصحابنا وحكي عن الحجة بثبوت ذلك فيما عدا الشهر الاول ومنها تحيضها بثلثة في الاول وعشرة في الثاني
ومنها عكس ذلك حكاهما في هي كما عن السرائر لكن الموجود في محكي ئر ذكر هذه الاقوال الثلثة في المبتدئة بالمعنى الاخص وفي هي ذكرها فيها
وفيمن لم تستقر لها عادة فلا حاجة الى تجشم الاستدلال لها فيما نحن فيه والعجب من كاشف اللثام حيث قال في هي وئر ذكر في كل من المبتدئة
والمضطربة ستة اقوال مع ان في هي لم يذكر الستة الا في المبتدئة بالمعنى الاعم والمحكي عن السرائر ذكرها في المبتدئة بالمعنى الاخص ولعل
الاول بعد اشتراكه مع الثاني في طرح المرسلة ظهور الموثقتين وحملنا في تقديم العشرة في موثقة سماعة ومنها تحيضها بالثلثة طرحا
للروايات والرجوع الى المتيقن كما عن المعتبر واستوجهه في محكي لك او اخذا بالموثقتين بناء على ما عرفت من ظهورهما في ذلك وشمولها لحكم

في الحيض

المبتدئة

المبتدئة الى المضطربة ومنها الاخذ بالعشرة ذكره في هى لقاعدة الامكان بعد عدم الالتفات الى الروايات ومراعاة ما دل من الاخبار المعتضد بالغلبة على ان الحيض في كل شهر مرة ومنها طرح الروايات وعدم الالتفات الى الغلبة المنفكة واجراء قاعدة الامكان نفى الامكان وهو ظ العينة والمحكى عن موضع من ط ولكن من ظ وعن كشف الرموز استبعاد ذلك ومنها تحيضها كلما رات الدم وتعبدها كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة كما عن نهـ والاستبصار وموضع من ط ولكن في هذا القول تعرض لصورة استمرار الدم وكان وجهه مكان حيضية كل دم بالة عدم عوده بعد الانقطاع والامر وابنا ابي بصير ويونس مقيدتان لهذا الحكم بما بينها وبين شهر كما عن الفقيه والمقنع ومنها وجوب عملها بالاحتياط وجمعها بين وظيفتى الحائض والمستحاضة وغيرهما كما عن عدة بالرد الى اسوء الاحتمالات كما عن ط واحد وجهى سبلة والمراد به فرضها كونها حائضا بالنسبة الى ما يحرم على الحائض وفرض كونها مستحاضة بالنسبة الى ما يجب على المستحاضة من الوضوء والغسل والعبادة الواجبة واما المندوبة فهى من محرمات الحائض ان جعلنا حرمة العبادة ذاتية وان جعلناها تشريعية فيخرج عن محرمات الحائض وواجبات المستحاضة وح فيمكن القول بجواز فعلها احتياطا في المندوبات ولا يصدق التشريع مع قصد الاحتياط والاحوط تركها مراعاة احتمال الحرمة الذاتية وان كان ضعيفا كما ستنبه عليه انشاء الله تعم ثم ان هذا القول وان كان بحسب العمل اسوء الاقوال الا انه بحسب الدليل اضعفها لعدم الدليل على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه عدا ما يتخيل من ثبوت العلم الاجمالي بالحيض في زمان والطهر في زمان وعدم العلم بعينهما فيجب من باب المقدمة في كل زمان الاتيان بواجبات المستحاضة لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة وترك محرمات الحائض لاحتمال كونها حائضا وفيه بعد تسليم جريان باب المقدمة في الامور التدريجية والوقائع الحادثة شيئا فشيئا ان هذا الوجه انما يقتضى وجوب جعل الحيض في كل شهر ثلثة ايام فلا يقتضى بعد انقضاء شهر قضاء ازيد منها مع ان القائل بهذا القول يلزمها بقضاء عشرة بل احد عشر وايض فهذا الوجه لا يقتضى منع الزوج في جميع الزمان اذ كما ان المنع في زمان الحيض حرام فالتمكين في زمان الطهر واجب الا ان يقال ان الواجب على الزوج الامتناع من الوطى مطلقا من باب المقدمة وانت اذا تاملت ما سيجئ مما ذكروه في هذا الضابط من الفروع تعلم ان منشأه ليس ما ذكر من باب المقدمة هذا كله مع انه منفى الى العسر والحرج ومنافاته كما قيل لما تقتضيه حكمة البارى مع ندرة القائل به بل في البيان انه ليس قولا لنا وهو الظ من هى حيث نسبه الى الشافعي طرحا للمرسلة المعول بها بين الاصحاب كما قيل المتضمنة لشواهد كثيرة على صحتها وصدق مضمونها ثم انه ذكر جماعة تبعا للمص في كثير من كتبه ان الاحتياط بالنسبة الى المتحيرة يحصل بامور الاول منع الزوج والمالك من الوطى وامتناعهما عنه من باب المقدمة على ما ذكرنا ولو لم يجب عليها الامتناع لم يجب عليها المنع لان منعها يدور بين الوجوب والحرمة لانه مع الحيض واجب ومع الطهر حرام مع مطالبة الزوج او السيد فلو وطى فلا كفارة كما عن نهـ وفي كشف اللثام لاصالة البراءة لان الاحتياط انما يقتضى وجوب الامتناع من الفعل من باب المقدمة لا ترتب جميع احكام الحرام عليه كما لو ارتكب احد الانائين المشتبهين بالخمر فانه وان ارتكب حراما الا انه لا يترتب عليه شئ من احكام شرب الخمر نعم لو وطئها تمام الشهر كل يوم مرة وجب عليه كفارات ثلث لاول الحيض ووسطه واخره وعلى القول بجعل النقاء المتخلل مطلقا او خصوص المتخلل بين الثلثة الاولى بناء على عدم اعتبار التوالى فيها طهرا وجب التلفيق الساعات فلا كفارة لاحتمال وقوع الوطى كله في زمان الطهر على هذا القول الثانى عدم طلاقها مطلقا كما عن ط ولكن في كره لو قيل ان الطلاق يحصل في اول يوم والحادي عشر امكن وعن النهاية المعتبر ايقاعه في يوم وبعد الثانى الى العاشر وفي الحادي عشر بعد مضى زمان ايقاعه الاول وفى هى يعتبر ايقاعه في ايام اربعة الاول والثاني والحادي عشر والثاني عشر والظ حصول الاحتياط بايقاعه في جزء من يوم ثم في الجزء التالى له من اليوم الحادي عشر لان الجزء الاول ان كان طهرا فهو وان كان حيضا امتنع ثبوت الحيض في تاليه من اليوم الحادي عشر ولعله مراد التذكرة فيكون المراد بالحادي عشر في عبارتها ما والجزء بعد انقضاء عشرة ايام لا مطلق اليوم الحادي عشر لانه ان طلقها فيه قبل ان ينقضي العشرة او بعدها ينقضي بازيد من لحظة امكن وقوع الطلاقين في الحيض ومنه يظهر ضعف ما في جامع المقاصد من صحة طلاقها في اول يوم والحادى عشر الا ان يكون كلامه كلام التذكرة مبنيا على وحدة الحيض في كل شهر فيستقيم ما ذكر وما تقدم عن المنتهى والنهاية مبنى على مراعاة احتمال تعدد الحيض الا ان ضبط لحظة الطلاق الاول متعسر بل متعذر مع ان زيادة اللحظة واللحظتين على عشرة الحيض لم يثبت امتناعها كما تقدم الثالث ذكر المص وغيره انها تعتد من الطلاق بالاشهر ولا يكلف بالصبر من جهة احتمال تباعد الحيض بالصبر الى الياس او استقامة الحيض للحرج قيل وللنص على اعتبار السابق من الاشهر والاقراء وعن المص في نهـ احتمال الحاقها بالمسترابة الرابع ان لا يراجعها الا قبل تسعة وعشرين كما في كشف الغطاء لكن في كشف اللثام انه لا يراجعها الا قبل تسعة وثلثين ولو اتفق طلاقها في ايام غيرها مما عدتها بالنسبة الى رجوع الزوج من الطلاق الاول وبالنسبة الى التزويج من الطلاق الاخير كما في كشف اللثام وعن النهاية وفي النفقة اشكال كما عن نهـ الاحكام من الاستصحاب ومن اندفاع علقة الزوجية شرعا واصل البراءة لتجدد

وجوبها

وجوبها كل يوم والاول اقوى خلافا لكاشف اللثام والخامس والسادس تركها قراءة العزائم واللبث في المساجد المستحب وعن نهـ تجويز الطواف وصرح في هى بالمنع عنه والسابع الاتيان بالصلوات المفروضة واما النوافل فعن نهـ ان الاقرب ان لها التنفل كالمتيمم يتنفل مع بقاء حدثه لان النوافل من مهمات الدين فلا تمنع عنها كسوء الرواتب وغيرها وكذا الصوم المندوب والطواف انتهى اقول اما الطواف فقد عرفت المنع عنه واما النوافل فالاقوى الجواز اذ لا ابعد تركها احتياطا لما سيجئ من عدم كون حرمة العبادة على الحائض ذاتية بل من حيث التشريع فينتفى حيث قصد الاحتياط بفعلها بل ربما كان الاولى تركها تغليبا للحرمة على الوجوب ومما ذكر لا التشريع ولذا لم يجعل احد ترك فعل الفريضة احتياطا في حقها ولو كانت حرمة الصلوة في حقها ذاتية لم يحصل الاحتياط بفعلها بل ربما كان الاولى تركها تغليبا الحرمة على الوجوب ومما ذكر يظهر الكلام في الصوم المندوب ثم هل يجب عليها اعادة الفرائض قضاءها ايض حكم في كره بعدم الوجوب لانها ان كانت طاهرة صح الاداء والا سقط القضاء ولان فيه حرجا عظيما ثم قال ويحتمل الوجوب لاحتمال انقطاع الحيض خلال الصلوة او في اخر الوقت وربما انقطع قبل غروب الشمس فيلزمها الظهر والعصر او قبل نصف الليل فيلزمها المغرب والعشاء واختاره المص في نهـ على ما حكى وذكر فيها مع صدق في كيفية القضاء ومقدار المقضى كلاما جامعا كفانا مؤنة الخوض في المسئلة فانه بعد حكاية وجوب القضاء عن المص قدة قال وح فاما ان تصلى اول الوقت دائما او اخره دائما او قد تصلى اوله وقد تصلى اخره ففي الاول تقضى بعد كل احد عشر يوما صلوتين متشابهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر او العشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما وكذا يمكن انقطاعه في اثناء الصبح فيجب قضاؤها خاصة فيقين البراءة يتوقف على قضاء صلوتين متشابهتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان كانت تصلى اخر الوقت دائما قضت بعد كل احد عشر ثلث صلوات لامكان ان يطرء الحيض في اولى الظهرين او العشائين فتفسد الصلوتان وقد ينقطع في اثناء غسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤها لفساد طهارتها وكيف كان زمان صلوتها اخر الوقت فلا بد من ادراك الطهارة وخمس ركعات فاذا فرض صحة الفرض الثاني لمصادفة غسل الطهر للاول فسدت الاولى فالثاني تقضى سبع صلوات صبحا ومغربا ورباعية مرددة بين الثلث ثم صبحا ورباعيتين بينهما المغرب لان الفائت من يوم اثنان وواحد من اخر ولو كانت تصلى اول الوقت دائما وجب قضاء متشابهين لاحتمال الانقطاع بعد فعلها دون ما زاد اذ لو فرض ابتداء الحيض في اثناء الصلوة لما وجب لانها لم تدرك من الوقت ما يسعها ولو كانت تصلى اول الوقت تارة واخره اخرى ووسطه دائما وجب قضاء اربع صلوات متشابهات لامكان الابتداء في اولها فتفسد ويجب التدارك لامكانه وكذا يمكن الانقطاع في الثانية فتفسد ايض والتدارك ممكن فيجب وجاز التماثل فلا بد من ثمان صلوات انتهى ثم قال وفي بعض حواشى الكتاب مطول فينبغي بسطه ان تصلى كل صلوة مرتين اول الوقت واخره لانه ان كان احدهما حيضا صح الاخر قلت جاز ان ينقطع الحيض في اثناء غسل الثانية فتفسد ويجب قضاؤها الا ان تدرك قدر الطهارة وركعة ولا يقال يفسد وقوع الثانية حيث ينتهى الضيق فلا يجب الاولى لانا نقول هذا يتم في الصبح اما الظهرين فلا فات نهاية الضيق ان تغتسل لكل من الصلوتين مع كثرة الدم وقد بقى من الوقت قدر الطهارة مرتين وخمس ركعات فيمكن الانقطاع في اثناء الغسل فيفسد ويجب قضاء الفريضة المؤداة به فيها ايض ما فقط او نقول ان صليت دائما اول الوقت او اخره قضت بعد كل احد عشر صلوة متشابهة وان كانت تصلى اوله تارة واخره اخرى قضت بعد احد عشر صلوتين متشابهتين قلت قد بينا وجوب صلوتين في الفرض الاول لامكان الانقطاع في اثناء الثانية فتفسد الصلوتان ويجب تداركهما وبينا في الفرض الثاني وجوب ثلث لامكان تطرقه في الفريضة الاولى وانقطاعه في الغسل للظهر بها فلا يستقيم ما ذكره وفي الفرض الثالث وجوب اربع لامكان تطرقه في الفريضة الاولى فتفسد الفريضتان ويجب قضاؤهما الا ان تدرك قدر الطهارة وفعلها من اول الوقت وامكان انقطاعه في اثناء الثانية فيجب فعلها الا ان تدرك قدر الطهارة وخمس ركعات وهذا الذي ذكره يناسب مذهب العامة من اختصاص كل صلوة بوقت لا يشاركها فيه الاخرى انتهى كلامه رفع مقامه الثامن الغسل لكل صلوة بعد الثلثة لاحتمال انقطاع الحيض في كل وقت ولا يجمع بين صلوتين بغسل لاحتمال انقطاعه بينهما ثم ان كانت كثيرة الدم اغتسلت لكل صلوتين وفي تداخل الغسلين وجهان مبنيان على التداخل الا ان الشهيد في البيان جزم بعدم التداخل ولو على القول بالتداخل لان استمرار الحدث يمنع عن التداخل ومال اليه مع صدق والاقوى خلافه وفاقا للروض وح فيجب عليها في اليوم والليلة ثمانية اغسال وعلى التداخل خمسة وجزم كاشف اللثام بوجوب تاخير غسل الاستحاضة عن غسل الحيض لوجوب المبادرة الى الصلوة بعده تحرزا عن مفاجات الحدث بخلاف غسل الحيض فان احتمال انقطاعه لا يتكرر واحتمال تاخره لا يندفع التاسع صوم شهر رمضان كله لان كل يوم يحتمل الطهر مع الغسل كل ليلة لاحتمال الانقطاع مضافا الى غسل الاستحاضة العاشر قضاء صوم اكثر ايام الحيض وهل يحصل بقضاء عشرة ايام كما عن الشيخ لاصالة عدم التشطير

الكلام يتعلق بعد الالتفات الى الاصول في مقابل الاحتياط بل لظهور الايام في تحديد الحيض في ضمن المقضية لم يقض احد عشر لاحتمال حصول
الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا دليل على احتساب بعض اليوم في احد الطرفين يوما مع ظهور الايام في اقل الحيض واكثره
في الكاملة ومن يعرف دعوى الاجماع من الجامع على انها لو رأت يومين ونصفا لم يكن حيضا هذا كله مع ما عرفت من امكان منع امتناع تجاوز
الحيض عن العشرة بقليل بل يصرح كاشف الغطاء بان الممتنع التجاوز بيوم كامل لكنه محل نظر وكيف كان فالاولى بنا في مقام الاحتياط قضاء
احد عشر كما اختاره المصنف في بعض المعتمد الثاني الشيخ ابو علي ولد الشيخ قدس سرهما هذا كله اذا علمت المرأة انها لا تحيض في الشهر الا مرة واحدة
والا فاللازم عليها قضاء عشرين واحد عشرين على القولين في التشطير عند مصنفه هو لا مولى يجب على المتحيرة بقي الكلام في انه لا ينبغي
الاشكال في جواز ان لها ان تقضي في هذه الايام ما فاتها من العبادة بها او في غيرها من الايام لما عرفت من عدم حرمة العبادة عليها ذاتا نعم لا بد
من تكرار العبادة على وجه يحصل العلم لها بوقوعها في وقت الطهر والكلام اما في الصوم واما في الصلوة واما في الطواف اما الصوم فان علمت
بان حيضها في الشهر مرة فيحصل قضاء كل يوم بصوم يومين بينهما الترديد من ثمانية او تسعة على القول بالتشطير كالاول والثاني عشر الى اخر الشهر
وان لم يعلم ذلك واحتملت تعدد الحيض في الشهر فعلى قول الشيخ بصوم اول يوم وحادي عشر اذ لا يمكن اجتماعهما وعلى التشطير فلا يكفي بذلك الا
ابتداء الحيض في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر ولا يكفي بزيادة الثاني عشر اذ لا يرتفع الاحتمال بهما بل لا بد من اضافة الثالث
ايضا فتصوم بعد ايام الاول والثاني والحادي عشر والثاني عشر لان الحيض ان ابتدأ في الاول انتهى الحادي عشر فيصح ما بعده او الثاني صح الاول
وان انتهى في الاول صح الثاني او في الثاني صح الحادي عشر وفي كونه وعكسه انها نصف الاول والثاني عشر ويوم اخر بعد الثاني وقبل الحادي عشر
واجزاء هذا المقدار واضح بادنى تأمل ثم ان الطريق الثاني وان كان اقل كلفة من الاول الا ان الاول اعم نفعا اذ يمكن مراعاته
قضاء اربعين يوم الى تسعة ايام بخلاف الطريق الثاني والضابط فيه على ما في مع صدّ انه اذا ارادت قضاء يومين او اكثر الى التسعة كرر المقضي
مرتين مع كون اول المرة الثانية الثاني عشر من المرة الاولى وصام بين المرتين يومين متواليين او متفرقين متصلين بالمرتين او منفصلين
او متصلا باحديهما فاذا ارادت قضاء يومين صامت ستة ايام الاول والثاني ثم يومين قبل الثاني عشر والثالث عشر ولو ارادت قضاء ثلثة
ايام زادت على الاولين الثالث وعلى الاخيرين الرابع عشر ولو ارادت قضاء اربعة زادت على الثلثة الاول رابعا وعلى الثلثة الاخيرة الخامس
عشر وهكذا لو ارادت تسعة صامت تسعة ثم يومين ثم تسعة اخرى اولها من ثاني عشر الاول الى العشرين فكلما فسد يوم من ايام المرة الاولى
صح بدله من الثانية وانما احتيج الى اليومين المتوسطين لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء اليوم الاخير من المرة الاولى كالخامس ونعود في نظيره
من الثانية وهي الخامس عشر فيفسد جميع المرتين الا الثلثة الاولى من المرة الثانية ثم اذا ارادت قضاء الصلوات والطواف ففيهما ما
ذكر من الضابطة فتدبر ولو ذكرت المضطربة الوقت في الجملة دون العدد فلا يخ اما ان يذكر اوله او اخره او وسطه الحقيقي او غير الحقيقي
او شيئا منه في الجملة فان ذكرت اوله اكملته ثلثة لتيقنه وبقي سبعة مشكوكة وفي وجوب الاحتياط فيها بالجمع بين وظيفتي
الحائض والمستحاضة والغسل في كل وقت يحتمل الانقطاع كما عن ط والجامع ويع والمصنف في هذا الكتاب وغيره واحتمله الشهيد في كرى
وس او وجوب اجراء احكام الطهر عليها كما عن موضع من ط وسيلة والمعتبر والبيان ومحتمل الذكرى ومستحسن له او ارجاعها الى الروايات
اما بالحد خصوص السبعة كما عن نهاية المدعيا عليه الوفاق واما على التخيير بينها وبين الستة والثلثة من شهر والعشر من شهر كما عن الشهيد
ثم المصنف في المنتهى واختاره الوحيد في شرح المفاتيح والشيخ في الرياض اقوال اقويها الثاني لعدم الدليل على الاحتياط مع اصالة عدم
زيادة الحيض على المتيقن ولا يجري اصالة بقائه لما تقدم من عدم جريان الاستصحاب في مثلها ولذا لم يقل احد بما يقتضيه هنا من وجوب
التحيض الى العشرة واما الروايات فهي مختصة بناسية الوقت والعدد لان ما يقتضي المخلط وان ما في الروايات عدة غالب في النساء
جعله الشارع مرجعا للمرأة الجاهلة بعددها الواقعي بل يمكن ان يدعى شمول نفس المرسلة لما نحن فيه فان قوله ع في ذيلها وان اختلط
عليها ايامها وزادت او نقصت حتى لا يقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره مطلق في ناسية العدد ولا محالة
لا تكار يشمل الذاكرة الوقت ومع قوله ع فيما بعد وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دارّة وكان الدم على لون
واحد فسنتها السبع والثلث والعشرين دال على ان ناسية العدد مع عدم التمييز ترجع الى الروايات فهذا القول لا يخ عن قوة في
خصوص السبعة كما تقدم عن مدعيا عليه الوفاق لكن في النسبة كلام تقدم في المتحيرة واما غيرها من الروايات فغير جارية في الناسية
الا على ما ذكرنا في المتحيرة من ان المستفاد من المرسلة اتحاد حكم المضطربة والمبتدئة فالسبع فيهما على التخيير كالمبتدئة نعم الروايات
بامرها غير جارية فيما لو علم اجمالا الا زيادة العدد المنسي عن الروايات او نقصانه عنها ومما ذكرنا ظهر الكلام في سائر افراد هذا

القسم مثلا لو ذكرت اخره فهو نهايتها فتجعل الثلثة حيضا والكلام في السبعة الباقية ما عرفت من الاقوال وعرفت ان مختار الم
منه هنا وفي بعض كتبه انها تعمل في باقي الزمان الزائد على الثلثة في الصورتين ما تعمله المستحاضة بل وترك ما تتركه الحائض وان لم
يذكره المص ولا شيخه في المعتبر الا ان المصرح به في محكي الجامع انه لا يطأها الزوج ولا يطلقها وقد صرح في الروض تبعا للجامع بعد
لزوم التروك على هذا القول وتغتسل لانقطاع الحيض في كل وقت يحتمل انقطاعه فيه وهو في الصورة الاولى بعد انتهاء الثلثة وحصول
العبادة المشروطة بها ومقتضى الاحتياط تاخيرها الغسل الى اخر الوقت وهو ان بقي مقدار الطهارة مرتين وخمس ركعات لاحتمال انقطاعه
واحتمال انقطاعه في اثناء الغسل الاول فيفسد الغسل العبادة وان كان قيامها هنا الا انه لا مفر منه ولذا قيل بوجوب قضاء عبادتها كما
تقدم في المتحيرة وكيف كان فيجب احراز الاحتمال الا بقدر الامكان وما لا يمكن احرازه يسقط التكليف به ويجب تداركه بالقضاء كما تقدم
لاحتمال الانقطاع فيه ولا يقدح احتمال الانقطاع قبله لصحة الغسل على التقديرين نعم يحتمل انقطاعه في اثناء الغسل الثاني للصلوة
الاخيرة ويجب عليها خمسة اغسال للصلوات الخمس وفي تداخلها مع الاغسال الواجبة للاستحاضة حتى يقتصر على الخمسة كما اختاره في الروض
لعموم نصوص التداخل او عدمه كما في البيان مستدلا بان استمرار الحدث يمنع عن التداخل قولان اقواهما الاول ولعل ما قيل من منع
استمرار الحدث من التداخل انما هو لاعتبار رفع الحدث في غسل الحيض فلا يتداخل مع الغسل الغير الرافع وفيه نظر واما في الصورة الثانية
فتغتسل للانقطاع في اخره لكن يجمع في السبعة السابقة بين وظيفتي الحائض والمستحاضة ومقتضى الاحتياط فيها تقديم الصلوة في اول الوقت
حذرا من تجدد الحيض فيما بعده وعلى القول برجوعها الى الروايات تضم الى الثلثة الاخيرة تمام ما تختاره منها متصلا بها ولو ذكرت
وسط الحيض اي الواقع بين الطرفين وان لم تكن وسطا حقيقيا ضمت الى المذكور يومين واقتصر على المجموع او ضمت اليه تمام ما تاخذ
من الروايات من قبل او من بعد او بالتفريق او احتاطت بضم تمام العشرة من قبل ومن بعد فلو ذكرت يوما ضمت اليه تسعة من قبل وتسعة
من بعد ولو ذكرت يومين ضمت ثمانية من قبل وثمانية من بعد هكذا ولو ذكرت الوسط الحقيقي اعني المحفوف بمتساويين فان كان يوما واحدا
حفته بيومين واقتصرت على ذلك على القول الاول او على القول الثالث واكملته بما يناسبه من الروايات كالسبعة والثلثة فليس لها الاخذ
بالستة ولا العشرة ولو اخذت الثلثة في شهر لم تاخذ العشرة في اخر للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة بحكم الفرض فلا تاخذ التسعة على الاشكال
المتقدم في شمول الروايات للثلثة والعشرة للناسية مطلقا فضلا عن العالمة بقصور عادتها عما تاخذه من الروايات وعلى القول بالاحتياط
تضم الى الثلثة ثلثة من قبل وثلثة من بعد ويكفي بالستة للعلم بعدم بلوغ حيضها عشرة كما تقدم ولو ذكرت يومين حفتها بيومين او اكملها بما
يناسبها من الروايات كالستة او العشرة ولو اختارت العشرة لم يكن لها التحيض في الشهر الاخر بالثلثة للعلم بزيادة حيضها عنها فيتخير بين
ولو ذكرت ثلثة حفتها بيومين فتقتصر على الخمسة او تاخذ من الروايات السبعة لعلمها بعدم كونها ستة وتزاد بها على الثلثة ونقصانها
عن العشرة وقس على ذلك ما لو ذكرت توسط ما زاد على الثلثة ولو ذكرت وقتا في الجملة كان يعلم بحيضها اول الشهر فقط او مع ثانيه
او مع ثالثه وهكذا الى تاسعه ولا بد ان كان المعلوم اول الحيض او اخره فهو الحيض المتيقن فعلى الروايات يكمله احديها ان قصر عنها قبله او
بعده او بالتفريق وان ساوى احدها او زاد اقتصرت وعلى الاحتياط تكمله عشرة ويجعله نهاية عشرة وصرح في الروض هنا وفيما
لو ذكرت وسطا غير حقيقي انها على الاحتياط تكمل ما تحققه عشرة من قبل او من بعد او بالتفريق ولا يخفى عدم تحقق الاحتياط الا بتمام
العشرة من قبل ومن بعد كما في البيان ومع صدق هذا القسم اذا اخذ فيه العدد كاملا احتمل التسوية كما عرفت وان لحظ فيه الكسر لم يتاته
ونقض ذاكرة الوقت المحتملة لكون عددها عشرة صوم احد عشر يوما لاحتمال طرو الدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخر
ولو ذكرت المضطربة الفاقدة للتمييز العدد خاصة فان علمت و قطر والدم عليها رجعت الى عادتها بتجاوز العشرة نص عليه في جامع المقاصد
حيث قال وموضع الخلاف الا فيما اذا تعلم وقطر والدم عليها بان عرض لها جنون ونحوه فان علمته وجب تجاوز العشرة الى عدد العادة
فان استمر الى الشهر الثاني فهو محل ما انتهى وهو حسن اذ لا وجه للاحتياط في الدورة الاولى مع ظهور بعض الاخبار في وجوب عمل المستحاضة
بعد التحيض بمقدار العادة والاستظهار ثم انها ان لم تعرف قدر الدور والذي ضل فيه العدد كما لو قالت حيضي خمسة او سبعة ولا ادري في
كم اضللتها او عرفت قدر الدور ولم تعرف ابتدائه كما لو قالت دوري ثلثون لكن لا اعرف ابتدائه او عرفت ابتدائه ولا تعرف قدره
كما لو قالت دوري مبتدأ يوم كذا ولا اعرف قدره فلا فرق بينها وبين المتحيرة الراجعة الى الروايات الا من حيث نقصان العدد المحفوظ
ازله
وزيادته عن الروايات لاحتمال الحيض والطهر والانقطاع في كل زمان نص على ذلك كله المص في يه والشارح في ض وهو واضح
فان حفظت مع العدد قدر الدور وابتدائه كما لو قالت حيضي سبعة في كل شهر هلالي او في نصفه الاول والاخر مثلا فقد العدد من

من اوله لا يحتمل انقطاع الدم ويحتمل الحيض والطهر وما يعلم بحملهما او الانقطاع الى اخر ما اشكل فيه العمل فان اوجبنا عليه الاحتياط كما هو ظ الكتاب تبعا للمعتبر وقد عملت في كل وقت ما تعمله المستحاضة وتركت ما تتركه الحائض وقد عرفت في المتحيرة ضعف القول بالاحتياط لعدم الدليل عليه بل الدليل من الاصول المعتبرة على خلافه مضافا الى استلزامه للحرج كما عرفت وجهه لذا اختار الاكثر عدم وجوب ذلك عليها واختاروا انه لا يجب عليها الا التحيض بقدر العادة مخيرا في وضعه حيثما شاءت مطلقا كما عن الاكثر او بعد العجز من الاجتهاد في تحصيل الظن بموضعهما من الدور كما عن الذكرى والبيان او معينا جابها وضعه في اول الدور كما في كشف اللثام وخيرها اوسطها لما تقرر من وجوب العمل بمطلق الظن في كل مقام لم يجب الاحتياط للعسر لعدم قطع الشارع النظر عن الواقع وقد ادعى المص قده في باب قضاء الصلوات الاجماع على العمل بالظن في الشرعيات ومما يشير اليه في المقام قوله في مرسلة يونس الطويلة ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم دلت على ان الجهل بالايام سبب للحاجة الى معرفة لون الدم والاستكشاف به من كون الدم حيضا او استحاضة والرواية وان وردت في التميز بالصفات الغالبية الا انها لا تخلو من اشعار بل دلالة عند التامل على لزوم الاجتهاد عند الجهل بالعادة فتامل الان نقول ان هذا كله اجتهاد في مقابل اطلاق النصوص الامرة باخذ المستحاضة بقدر عادتها ودعوى ارادة العادة المعلومة من حيث الوقت مسلمة في بعضها الا في جميعها ولذا رجع من لم تنفر لها عادة وقتية الى العدد اجماعا كما عن الرياض والظاهر انه لا مستند لذلك الا هذه الاخبار كلها من باب تنقيح المناط العدد تعقل فرق بين نسيان العادة وعلمها او بعضها باطلاق اللفظ وعدم اختصاصه بالعادة المعلومة وقد منه يظهر صحة الاستدلال بما دل على رجوع المبتدأة الى عادة نسائها فان الظاهر ان ذلك من حيث قيامها مقام عادتها مضافا الى ما يستفاد من المرسلة الطويلة من حصر سنن المستحاضة في الاخذ بالعادة والتميز والروايات فينتفي الاحتياط واما عادة الاهل فهي تتمة مقام العادة ومضافا الى فحوى عدم وجوب الاحتياط على المتحيرة فان ذكر العدد لا يوجب زيادة التكليف قطعا لكن الاحتياط في مراعاة الظن مما لا ينبغي تركه واحوط منه الاحتياط المطلق الذي تعرض المص لبعض جهاته بقوله وتغتسل في كل وقت يحتمل فيه الانقطاع وهو ما بعد مقدار العدد من اوله وتقضي صوم عادتها المحفوظة مع يوم زائد لاحتمال الطرو والدم في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الاخير فيفسد اليومان ثم ان هذا الذي ذكرنا من وجوب الجمع بين التكاليف عند الشيخ والتخيير المطلق عند الاكثر انما يتم ان نقص العدد الذي ذكرته عن نصف الزمان الذي ضلت فيه العدد كالسبعة والعشرة في شهر او شابه كما لو اضلت خمسة في العشرة الاولى من الشهر ولو زاد العدد عنه اي عن النصف فالزايد وضعفه اي مثله حيض من وسط الزمان كما لو كان العدد الضال ستة في العشرة الاولى لاندراجها في الحيض قطعا على كل تقدير ويبقى لها من العدد اربعة متقدمة واربعة متاخرة فهي مخيرة عند الاكثر في ضم المتقدم او المتاخر الى الخامس والسادس وعند الشيخ تحتاط في الاربعة المتقدمة والمتاخرة وتزيد الاغتسال في المتاخرة لاحتمال الانقطاع ولو اضلت خمسة في التسعة الاولى فالزايد نصف يوم فهو مع ضعفه حيض بيقين فالخامس حيض ولو اضلت سبعة في عشرة فالحيض اربعة ايام لان العدد يزيد على نصف الدور بيومين وهذه قاعدة كلية يرجع اليها المسائل المعروفة بفروع الامتزاج التي ذكر كثيرا منها جماعة تبعا للشيخ في ط كان تقول حيضي عشرة وكنت امزج شهرا بشهر اي كنت اخر الشهر واول ما بعده حائضا فالمتيقن من الحيض لحظة من اخر كل شهر ولحظة من اوله والمتيقن من الطهر من اللحظة الاخيرة من العاشر الى اول لحظة من اليوم الحادي والعشرين فقد ضلت العشرة في عشرين يوما الا لحظتين وهي ما بين اللحظة من اول الشهر واللحظة من اخر العاشر وما بين اللحظة من اول ليلة الحادي والعشرين واللحظة من اخر الشهر فزيد العادة على ما ضلت فيه بلحظة فلحظتان متيقنتان وتضم اليهما مكمل العادة من اي الطرفين شاءت على المشهور ويحتاط فيهما على قول الشيخ وتغتسل للانقطاع عند انقضاء اللحظة الاولى من اول الشهر ولو قالت ذات العشرة كنت امزج احد نصفي الشهر بالاخر بيوم من النصف فالخامس عشر والسادس عشر حيض بيقين والستة الاخيرة منها طهر بيقين كالستة الاخيرة فقد ضلت العشرة فيما يزيد على ضعفه بيوم اعني الثمانية عشر فتضم الى اليومين ما يكملها مما شاءت من المتقدم او المتاخر او تحتاط في الثمانية المتقدمة بالجمع بين الوظيفتين وتزيد في الثمانية المتاخرة الغسل للانقطاع وعليك برد ما يرد عليك الى ما ذكر من القاعدة ولو قالت لي في كل شهر حيضتان كل واحدة ثمانية ولا بد بينهما من الطهر فضلة العادة ما عدا ستة ايام من الثالث عشر الى الثامن عشر اذ الحيض الاول لا يتاخر عن الخامس ولا الحيض الثاني عن الثالث والعشرين والمتيقن من الحيضة الاولى من الخامس الى الثامن ومن الثانية من الثالث والعشرين الى السادس والعشرين وكل دم يمكن شرعا اي لا يمتنع ان يكون حيضا فهو حيض سواء كان بصفة دم الحيض ام لم يكن على المشهور بين الاصحاب بل مع صلة وشرحها انه منكر في كلام الاصحاب بحيث يظهر انه مما اجمعوا عليه عن المعتبر وهي الاجماع على حيضية ما تراه المراة بين الثلثة والعشرة مما يمكن ان يكون حيضا وان انكر بعضنا ما دم الحيض وفي نهاية المص قدس سره كل دم يمكن ان يكون حيضا وينقطع

على العشرة

على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف قوي او ضعف اجماعا انتهى وقد استدل على ذلك بعد دعوى الاجماع بان ذلك دم في زمان يمكن ان يكون الدم حيضا فوجب ان يكون حيضا وظاهره ان هذه القاعدة من المسلمات بحيث يستدل بها لا عليها وقد تقدم في شرح قوله قده والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض تفسير ايام الحيض في المبسوط والسرائر بايام الامكان وفي الوسيلة والصفرة والكدرة في ايام الحيض وفيما يمكن ان يكون حيضا حيض انتهى وظاهره ارادة التعميم في ايام الحيض الواردة في الرواية وقال في الخلاف الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر سواء كانت ايام العادة او الايام التي يمكن ان يكون الدم فيها حيضا ثم حكى عن بعض العامة تخصيص ذلك بايام العادة ثم استدل على ذلك باجماع الفرقة وان اجماعهم حجة انتهى واستدل على القاعدة المذكورة مضافا الى الظاهر والاتفاق المعتضد بنقل الاجماعات والى ان الاصل في دم النساء الحيضية لانها الغالب فيها والخلوق فيهن للحكمة المتقدمة ولان الاصل عدم الامر الموجب للاستحاضة او نحوهما بالاخبار المتكثرة المختلفة في كيفية الدلالة على هذه القاعدة بحيث يشرف المتتبع على القطع بها كما في شرح المفاتيح مثل المرسلة في هذه القاعدة على المستدل بها في المبسوط والسرائر التي لا يستدل فيها باخبار الاحاد وهي قولهم الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض بناء على تفسيرها المتقدم وما تقدم من روايتي يونس بن يعقوب فيمن ترى الدم ثلثة او اربعة وترى الطهر ثلثة او اربعة الى شهر ومثل ما تقدم من روايتي ابن مسلم ورواية البصري الواردة في عدة الطلاق ومرسلة يونس الدالة باجمعها على انما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وما تراه بعدها فهو من المستقبلة وما ورد فيما تراه المراة قبل عادتها من انه حيض معللا بانه ربما تعجل بها الوقت فدل على ان مجرد احتمال التعجيل يكفي في الحكم بالحيضية ونحوه ما ورد من تحيض الحامل بالدم معللا بان الرحم ربما قذفت الدم وما في رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رات الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس فعلل الحكم بالحيضية بمجرد عدم المانع ولا ينافي ذلك عدم القول بها في مدة النفاس لان تاويلها لا ينافي الاستدلال بها وما ورد من ان الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم وما سيأتي من الحكم بالحيضية في المشتبه بالاستحاضة عند وجود الصفات وما تقدم من الحكم بها في المشتبه بالعذرة عند عدم التطوق وفي المشتبه بالقرحة عند خروج الدم من الايسر في هذه المواضع بالحيض بمجرد امكانه بانتفاء علامة الاستحاضة والعذرة والقرحة وما ورد في اخبار الاستبراء من الحكم ببقاء الحيض بمجرد خروج الدم على القطنة والتحقيق ان كثيرا من المذكورات لا تدل على هذه القاعدة بوجه كاصالة الحيض بمعنى غلبته واصالة عدم ما عداه لان الغلبة بحيث يفيد الظن ممنوعة مع عدم الدليل على اعتبارها في الموضوعات واصالة عدم ما عدا الحيض لا تثبت الحيض بل اصالة عدم الحيض تنفيه واما المرسلة فالظاهر منها ارادة ايام العادة قال في الذكرى بعد حكاية التفسير المتقدم عن المبسوط ان الذي في الكافي قوله عليه السلام كل ما تراه المراة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكل ما تراه بعد ايام حيضها فليس من الحيض وقوله السنة في الحيض ان يكون الصفرة والكدرة في ايام الحيض حيضا كله انتهى وفيه تعريض على ان ما ذكره في المبسوط كانه معنى ماخوذ من هاتين الروايتين الغير الدالتين على ما استظهره لكن الشارح في الروض استظهر منها ما استظهره في المبسوط كما نقل عنه فراجع واما اخبار افطار الصائمة برؤية الدم فهي واردة في مقام بيان الطلاق وجوب الافطار في اي وقت رات دم الحيض فالاطلاق فيها بالنسبة الى نفس الدم بل المراد به في المعتبر الدم المعهود كما ان رؤية الدم يراد بها خروجه عن الموضع الطبيعي لا مطلق رؤيته ومما ذكرنا يظهر الجواب عن اخبار الاستبراء واما ما دل على تميز الحيض عن الاستحاضة والعذرة والقرحة فمورد هما ما اذا علم من الخارج انتفاء الثالث ودوران الامر بين المشتبهين ولا شبهة في وجوب الحكم باحدهما عند انتفاء الاخر بانتفاء علامته واما ما دل على الحكم بالحيضية معللا بالاحتمال كرواية تقدم العادة وحيض الحبلى ففيه ان الظاهر ان لفظ ربما للتكثير جيء به لرفع الاستبعاد ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال مع ان اخبار التعجيل مختصة بما تراه المعتادة قريبا من وقتها واما روايتا يونس فقد تقدم في اقل الطهر وجوب تاويلهما واما ما دل على ان المرئي قبل العشرة من الحيضة السابقة وبعدها من المستقبلة فالانصاف انها مسوقة لبيان ان الدم المفروغ عن حيضيته ان وجد فيما قبل العشرة فهو جزء من الحيضة الاولى وان وجد بعدها فهو من حيضة مستقبلة مع ان الظاهر اختصاص مورد ما قبل العشرة بالدم الموجود بعد تحقق اقل الحيض ومنه يظهر الخدشة في اجماع المعتبر وهي من المطلب اللهم الا ان يستظهر منها الاجماع على اصل القاعدة وكونها من المسلمات كما اشرنا اليه وكيف كان فالعمدة في المقام الاجماعات ولولاها لاشكل الحكم كما اعترف به شارح الروضة بقوله لا جامع صدقه فلو قطع النظر عن الاجماعات كان الحاصل من مجموع الاخبار وجوب الحكم بحيضية الدم في اربعة موارد احدها ما تجده في ايام العادة الثاني ما تجده قريبا منها الثالث ما تجده بعد انقضاء ثلثة ايام الرابع ما تجده متصفا بالصفات على تامل في عموم هذا لغير مورد التميز وحيث انحصر المستند في عموم هذه القاعدة في الاجماعات المنقولة فلا بد من تنقيح معنى القاعدة ليعلم موقع معاقد الاجماع فنقول الظاهر ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال في مقابل العلم بل المراد الامكان

الواقعي بمعنى القابلية في مقابل الامتناع الواقعي لانه الظ من لفظ الامكان دون الامكان بمعنى عدم وجود المانع في ذهن المحتمل والمتردد ولو سلم ارادة الاعم من ذلك حتى يكون المراد ان كلما يحتمل ان يكون حيضا فهو حيض فهذا مما لا يفي به شيء من الاخبار ومعاقد الاجماعات المتقدمة ثم المراد من عدم الامتناع ليس هو عدم الامتناع من جميع الجهات كيف ولو ثبت ذلك كان الحيضية واجبة لا ممكنة اذ لا واسطة في الممكنات بين الامتناع العرضي والوجوب بالعرض فيصير معنى كلما لم يمتنع كونه حيضا فهو حيض كلما وجب ان يكون حيضا فهو حيض والحاصل انه لا يتحقق عدم الامتناع على الاطلاق الا بعد العلم بانتفاء ما عدا الحيض فيتعين ان يراد بالامتناع عدم الامتناع من جهة الموانع التي قررها الشارع كالصغر واليأس ونحوهما فمعنى القاعدة انه كلما لم يمتنع من جهة الموانع المقررة في الشريعة كونه حيضا بان كان جامعا للشرائط وخاليا عن موانعه المقررة فهو حيض وان لم نعلم كونه حيضا من جهة بعض الخصوصيات التي لا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام فان انتفاء الموانع او اجتماع الشرائط لا يوجب تحقق المشروط وانما يلزم من وجودها او عدمها العدم ثم المراد من عدم الامتناع لاجل الموانع الشرعية يحتمل ان يكون عدم الامتناع واقعا من جهة الموانع الشرعية الواقعية وح فلا بد من احراز عدم الموانع الواقعية فلا يكون الشك في حيضية هذا الدم على هذا الفرض الا مسببا عن خصوصيات وعلائم بالطبيعة للحيض ولا يطلع عليها غير من يعلم ما في الارحام ويحتمل ان يكون المراد عدم الامتناع من جهة ما وصل الينا من الموانع الشرعية وح نحرز بعدم ثبوت مانع شرعي لحيضية الدم يكون كافيا في الحكم بحيضيته ولا يحتاج الى احراز عدم الموانع الواقعية [illegible] من ذلك ان الشك في كون ما تراه حيضا لا يخرج عن احد اسباب ثلثة لانه اما ان يكون من جهة الشك في تحقق شرط شرعي او عادي كما في الدم الخارج من الخنثى او الممسوح المشكوك في انوثيتهما وكما لو تردد زمان خروجه بين ما قبل التسع وما بعده واما ان يكون من جهة الشك في شرطية شيء مفقود في ذلك الدم كالتوالي ونحوه من الشروط الخلافية واما ان يكون من جهة الشك في مشخصات جنسية للحيض تختلف باختلاف احوال النساء بحيث لا تنضبط تحت ضابط واقعي ولا معرف ظاهري فلا يطلع عليها الا من يعلم ما في الارحام كما اذا استمر دم في ثلثة ايام بحيث يعلم باستجماعه لجميع الشرائط المقررة للحيض الا انه يشك في كون ذلك الدم المخصوص حيضا فان اجتماع تلك الشروط لا يفيد الا احتمال الحيضية في مقابل فقدها الموجب للقطع بعدمها اما القسم الاول فالاقوى فيه اجراء اصالة عدم الحيض السليمة عن اصالة عدم الامر او غلبة الحيض كما عرفت ولا دليل على اجراء القاعدة المذكورة هنا من الاخبار ولا من الاجماع اما الاخبار فلما عرفت واما الاجماع فلان كثيرا من نقلته كالمحققين وثانيهما وغيرهما لم يقولوا بتحيض المبتدئة والمضطربة الا بعد الثلثة بل عرفت ان ارادة هذا من القاعدة خلاف الظ وان سلمنا العموم في معاقد الاجماع اذ المتبادر من الامكان القابلية الواقعية في مقابل الامتناع لا الاحتمال والتردد في مقابل الجزم نعم ربما يستعمل لفظ الامكان في مقام التردد والاحتمال الا ان المراد بالامكان في نظر الشخص لا في الواقع ولا يحمل ما ذكرنا اعتبروا في الامكان تحقق شرائط الحيض قال في صة وضابطه امكان اي كون الدم حيضا بحسب حال المراة بان تكون بالغة غير يائسة ومدته بان لا ينقص من ثلثة ولا يزيد على عشرة ودوامه كتوالي الثلثة ووصفه كالقوي مع التميز ومحله كالجانب اذ اعتبرناه ونحو ذلك حكم بانه بعنوان الامكان بعد استقراره فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول في اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلثة انتهى وقريب منه ما في جامع المقاصد قال جمال الدين الخونساري في حاشية الروضة في ذيل قول الشارح بعنوان الامكان الى اخره حمل الامكان في كلام المص على مجرد الاحتمال العقلي بما ذكر ولو حمله على الامكان النفس الامري بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره ثم قال انه يمكن ان يكون غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال الذي قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذي ماله الى الامكان النفس الامري فيحمل كلام المص عليه انتهى وظ عبارة الروض وان كان يعطي ارادة مجرد الاحتمال الا ان الظاهر ان المقصود منه بعد تقييده بالاستقرار الامكان النفس الامري فحاصل هذه القاعدة كما في شرح صة ان كلما امكن شرعا كونه حيضا باستجماعه لشرائطه والخلو عن موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه يظهر منه اتفاقهم عليه انتهى ومن هنا يظهر انه لا يحكم على الدم بالحيضية بقاعدة الامكان الا بعد مضي الثلثة اذ قبله لا يستقر الامكان ولذا لم يختص معقد اجماعي المعتبر والمنتهى بما تراه المراة من الثلثة الى العشرة ثم استشكل عليه بقاعدة الامكان مع ان تلك القاعدة على المعنى المتوهم جارية فيما قبل الثلثة ولم ينقل المحقق في كتبه تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية فليس ذلك الا لعدم استقرار الامكان قبل الثلثة نعم قد استدل المص في لف وهي بهذه القاعدة على تحيض المبتدئة وقد اجاب بعضهم عن تمسكه هذا بعدم استقرار الامكان بمجرد الرؤية لكن تمسكه فيه لشيء لا يدل على ارتضائه بالتمسك كما لا يخفى على العارف بطريقته في كتبه الاستدلالية ولذا ترك التمسك بها عن الاخبار وعكس في مسئلة ما تراه بين الثلثة والعشرة واما القسم الثاني من الشك

فالظاهر خروجه عن مورد القاعدة ايض لان الظ من الامكان هو عدم الامتناع الواقعي من جهة ما قصده من الشارع وافعاه من الشرائط او الموانع الواقعية والمفروض عدم العلم بذلك في ذلك القسم ولو سلم ظهور القاعدة فيما يعم هذا القسم لكن لا دليل على اعتبارها في المقام فاذا شككنا في ان تفرق ايام رؤية الدم في جملة العشرة مانع شرعي ام لا او التوالي شرط ام لا فلا يجوز الحكم على الدم المرئي متفرقا بانه مما لا يمتنع في حكم الشارع ان يكون حيضا الا احتمال امتناعه من جهة اعتبار التوالي ودفع احتمال اعتبار الشارع له بحكم الاصل مدفوع باصالة عدم الحيض نعم لو كان هناك اطلاق ينفع في مقام الشك في شرطية الشيء المشكوك اخذ به والا بقي على حكم الاصل ولذا نرى القائلين بعدم اعتبار التوالي تمسكوا باطلاق اخبار كون اقل الحيض ثلثة والمعتبرين للتوالي وهم المعظم رجعوا الى اصالة عدم الحيض بعد منع الاطلاق لا الى قاعدة الامكان فالمتيقن من القاعدة هو القسم الثالث على اي تقدير فهذه القاعدة بمنزلة اصل ثانوي وارد على اصالة عدم الحيض فاذا ثبت من الشارع كون الدم الفلاني كالمتجاوز عن ايام العادة الى ما فوق العشرة مثلا ليس بحيض وان استجمع سائر شرائط قابليته للحيض فهذا الدليل مخرج لذلك الدم عن موضوع الامكان لا مخصص لقاعدة الامكان فيرجع حاصله الى ان تجاوز الدم الزائد على ايام العادة عن العشرة مانع شرعي لكونه حيضا نظير سائر الموانع كالصغر واليأس ونحوهما ولذا جعل هذا الفرض في مع صك وصة مثالا لعدم استقرار الامكان كدم المبتدئة قبل الثلثة فظهر بذلك فساد ما قيل ان هذه القاعدة مخصصة وقد استثني منها مواضع كالمثال المفروض وما اشبهه وافسد من ذلك جعل دم الخنثى والممسوح وما شك في خروجه عن الرحم او من الخارج من مستثنيات هذه القاعدة ولعله مبني على حمل الامكان بمعنى الاحتمال والتردد وقد عرفت فساده ولو اريد من الاستثناء والتخصيص الخروج الموضوعي المعبر عنه بالتخصص وجب التزام دخول ما ينقطع على الاقل والخارج من اليائسة والصغيرة وغير ذلك من الدماء الفاقدة للشرائط في المستثنيات فالمحصل ان المتيقن من معاقد الاجماعات في مورد هذه القاعدة هو القسم الثالث ويمكن الاستدلال عليها ايضا مضافا الى ما ذكر باستقرار سيرة المتشرعة على جعل الدم الخارج من المخرج حيضا ما لم يعلم كونه دما اخر بل على ذلك بناء العرف قاطبة وكما يجب الرجوع الى العرف لاستعلام مراد الشارع من الفاظه التي لم يثبت له فيها حقيقة شرعية كذلك يجب الرجوع اليه لاستعلام مصاديق ما علم ارادته من الفاظ الشارع اذا لم ينصب معرفا خاصا لمعرفة تلك المصاديق فاذا قال اعتزلوا النساء في المحيض وعلمنا ان المراد منه الدم المخلوق في الرحم لتربية الولد فلا بد في تمييز ان الخارج هو من ذلك الدم او من دم اخر اما من نصب ضابط مميز له عن غيره واما من احالة ذلك الى العرف والشارع وان كشف هنا ببيان ما قرره من شروط الحيض وموانعه عن عدم كون بعض الدماء حيضا كالخارج عن الصغيرة واليائسة والمنقطع قبل الثلاثة والمتجاوز للعشرة الا ان ذلك ضابط غالبي لا يفي بتعيين جميع ما هو الحيض فعلم من اقتصاره على ذلك احالة المكلف على ما في العرف على كونه من ذلك الدم وقد عرفت بناءهم على اصالة الحيض في الدماء الخارجة من المخرج ويمكن جريان هذا الوجه في القسم الثاني ايضا من اقسام الشك في حيضية الدم اعني ما كان الشك فيها من جهة الشك في شرطية امر مفقود كالتوالي مثلا او مانعية امر موجود كالحمل بان يقال بناء العرف على كون الخارج الغير المتوالي او الخارج من الحامل حيضا مثلا فاذا لم يصل الينا من الشارع ما يقتضي خلافه كان بناء العرف هو المتبع الا ان التمسك بهذا الوجه من اصله لا يخلو عن نظر بناء على ان المسلم من بناء العرف هو فيما لو كان الدم بصفات الحيض ومع عدمه لا يظهر حكمهم بالحيضية كما لا يخفى على من سألهن عن علامات الحيض ويشهد بذلك ان المراة في رواية حفص البختري بعدما سمع من الامام ع صفات الحيض قالت والله لو كان امراة ما زاد على هذا وقول المراة الاخرى في رواية اسحق بن جرير بعدما سمعت قول الامام ع ان دم الحيض ليس به خفاء هو حار تجد له حرقة قالت لولاها انها زينة كانت امراة ومن ذلك يظهر وجه النظر في السيرة المدعاة على هذا المطلب فلا يبقى مما يدل على قاعدة الامكان في فاقد الصفات عدا اطلاق معاقد الاجماعات وبعض الاخبار المتقدمة مع الاغماض عما يرد عليها بل لا يبعد دعوى انصراف الدم في تلك الاطلاقات الى ما وجد فيه صفات الحيض كما يشهد به جعل الصفرة في مقابل الدم في جملة من الروايات فلاحظ مع انه لو سلم عدم الانصراف فيها كانت هي والاجماعات المنقولة معارضة او موهونة بالاخبار الدالة على الصفات وعلى ان الفاقد لها استحاضة كالاخبار المتقدمة في اول المسئلة عند تعرض المص قده لتحديد الحيض وكالدالة على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس حيضا مثل قوله ع في رواية ابن مسلم وان رات الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت وما دل على التفصيل فيما تراه الحامل بين كونه عبيطا وغيره ونحو ذلك ومع التعارض والتساقط فالمرجع الى استصحاب احكام الطاهر لا الى اصالة عدم الحيض في بعض الصور اعني ما اذا رات الدم اولا مع اعتضاد اصالة بقاء الحيض فيما اذا رات الدم المشكوك بعد تحقق المتيقن لعادة او غيرها والرجوع الى عموم ادلة اوامر العبادة ونحوها غير صحيح بعد العلم بخروج الحائض عن موضوعها وتحقق الاشتباه في المقام في مصداق الحائض والطاهر فلا مناص عن الرجوع الى ما ذكرنا من الاستصحاب ولذلك كله

وبعضه منع صاحب المدارك وبعض من تاخر عنه عن جريان القاعدة في فقد الصفات بعد ان استشكل شيخنا الاردبيلي بقاعدة الجامع صدق في الحكم لولا الاجماع
وما ابعد ما بينه وبين من اجراها في جميع الاقسام الثلثة المتقدمة لكن الانصاف ان الخروج عما عليه الاصحاب مشكل والاخبار المتقدمة في صفات
الحيض وغيره منها في اول الباب بخصلتها لا لها على العدد عند العلم بصفة استمرار الدم المعتبر عنه عرفا وفي الاخبار بالاستحاضة وما ورد
في الحامل من اعتبار الصفة فهو مسلم المراد من انه لا تحيض عند ذات العادة بمجرد الرؤية الا مع اتصاف الدم بصفات الحيض بل يحتمل ان يكون
الحكم في الحامل كذلك ولو كانت معتادة لعدم ثبوت الاجماع المركب بين الحامل وغيرها واما ما دل على ان الصفرة في غير ايام الحيض ليس حيضا
فهو محمول على ما بعد الاستظهار ومعناه انه لا يحتسب بها كما سيجيء والتخصيص بالصفرة انما هو لوقوعها في مورد السؤال لا لخصوصية الصفرة
فتامل ومما يترتب على قاعدة الامكان انه لو رات الدم ثلثة ايام كان حيضا وان لم يكن بالصفات وان انقطع ثم رات اليوم العاشر فجميعه
كان العاشر ايضا حيضا بلا خلاف ظاهر كما تقدم عن جمع وكونه لا مكان كونه حيضا والاخبار في الجملة مستفيضة منها ما تقدم في
المبتدئة من وجوب انتظارها العشرة ومنها ما تقدم من رواية ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وما تراه
بعدها فهو من الحيضة المستقبلة واطلاقها كاطلاق معاقد الاجماع يشمل ما لو رات المعتادة الدم بغير صفات الحيض متجاوزا عن
عادتها ولولا الاجماع لاشكل الحكم في هذا الفرض من جهة ما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد ايام الحيض ليس حيضا الا ان يراد
بها ما ذكرنا سابقا من عدم التحيض بالصفرة بعد الاستظهار وقد عرفت انه محل تامل هذا مضافا الى ما عرفت سابقا من الاجمال
في المعتبرة في رواية ابن مسلم لتردد ها بين ارادة العشرة من مبدء الحيض والعشرة من مبدء الطهر الا ان يعين الاولى في الفقرة الاولى
والثانية في الثانية بقرينة الاجماع على ان الطهر لا ينقص عن عشرة وان كان فيه مخالفة لما هو الظاهر من اتحاد العشرة في الفقرتين
العشرة من مبدء الحيض وبعيد اطلاق الثانية بما اذا تخلل بينهما اقل الطهر وقد جمع المص قده بين الاستدلال بالفقرة الاولى لما نحن فيه
بالثانية لاعتبار العشرة في اقل الطهر وفيه ما لا يخفى وسيجيء توضيح المطلب فيما تراه المعتادة بعد العادة في مسئلة الاستظهار ثم حيث
فرضنا كون العاشر حيضا وعرفت سابقا ان الطهر لا ينقص عن عشرة ايام فالعشرة الملفقة في فرض المتن من ايام الدم وايام النقاء مجموعها
حيض وكذا الحكم لو انقطع الدم لما دون العشرة والضابط ان كل دمين تصاعدا في العشرة تخللها نقاء وحكم في الاول بكونه حيضا
فالمجموع من ايام الدم والنقاء بينها حيض ويجب عليها الاستبراء وهو طلب براءة الرحم من الدم عند الانقطاع ظاهرا لدون العشرة
على المشهور بل الظاهر المحكي عن جماعة نسبته الى الاصحاب وعن ثق ان الظ عدم الخلاف فيه لكن عن الاقتصاد التعبير بلفظ ينبغي ولا يبعد ارادة الوجوب
منه واستدل عليه بالاخبار المستفيضة ففي صحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج بها شيء من الدم
فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل ومرسلة يونس عن امراة انقطع عنها الدم فلا تدري اطهرت
ام لا قال تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء وترفع رجلها اليمنى فان خرج على القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان
لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلي ورواية شرحبيل الكندي قال قلت لابي عبد الله ع كيف تعرف الطامث طهرها قال تعمد برجلها اليسرى
الى الحائط وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى فان كان ثمة مثل راس الذباب خرج على الكرسف وموثقة سماعة قلت المراة ترى الطهر و
ترى الصفرة او الشيء فلا تدري اطهرت ام لا قال فاذا كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها الى حائط وترفع رجلها على حائط كما رايت الكلب
يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فان كان ثمة من الدم مثل راس الذباب خرج فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت وعن الفقه
الرضوي واذا رات الصفرة او شيئا من الدم فعليها ان تلصق بطنها الى الحائط وترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب اذا بال وتدخل قطنة فان
خرج فيها قطرة دم فهي حائض وان لم يخرج فليست بحائض والانصاف انه لولا فتوى الاصحاب بالوجوب كان استفادته من هذه الاخبار مشكلة
لان بعضها مسوق لبيان وجوب ذلك عند ارادة الاغتسال لئلا يظهر الدم فيلغو الاغتسال ويحتمل الاشتراط شرعا اما لان الاصل
بقاء الحيض واما لتحصيل الجزم ببراءة الرحم تعبدا وان قلنا باصالة عدم حدوث دم في الرحم وعدم جريان اصالة البقاء في الامور التدريجية
وبعضها مسوق لبيان كيفية استعلام براءة الرحم من غير تعرض لوجوبه والظ ان موثقة سماعة ايضا من هذا القبيل وان كان يتراءى منها
الوجوب بل وكذا الرضوي فالعمدة فتوى الاصحاب ويمكن ان يؤيد بدعوى ان الاصل في امثال المقام من الشبهات الموضوعية التي لا تعلم غالبا
الا بالفحص هو وجوب الفحص كما تقدم في وجوب الاستعلام لمن اشتبه عليها الحيض بالعذرة او القرحة وان قلنا بان الاصل في الشبهة
الموضوعية العمل بالاصول من دون فحص فتامل ثم ان الظ من النصوص والفتاوى ان وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال وجود الدم فلو علم
بوجوده ولو لاجل عادة فلعله يسقط الابتلاء نعم على تقدير الانقطاع في الباطن وفي الاعتماد على العادة الظنية اشكال الا مع وجوب

الاستبراء ثم وجوب انما هو من باب المقدمة للعبادة المشروطة بالطهارة فلا يجب الا بوجوبها وليس شرطا في صحة الغسل الا لاجل ان الامر
بالغسل انما يتوجه على الطاهر من الحيض ويتوقف معرفة كون المراة كذلك على الاستبراء اذ الاصل بقاء الحيض وعدم انقطاعه ولا اشكال في عدم
صحة الغسل بدون الاستبراء نعم لو نسي الاستبراء واغتسل ثم تبين طهرها زمان الاغتسال صح الغسل بلا اشكال اما لو قلنا بعدم جريان الاصل
في الامور التدريجية الحادثة شيئا فشيئا بل الاصل فيها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه كان الاصل في المقام عدم حدوث دم الحيض
بعد التلبس ويكفي ذلك في صحة الاغتسال الا ان الاخبار المتقدمة ظاهرة في عدم جواز الاغتسال اعتمادا على الاصل المذكور من دون استبراء
نعم يحتمل كما عرفت سابقا كون الامر فيها للارشاد لئلا يقع الغسل وما يترتب عليه لغوا ويترتب على ما ذكرنا من جريان اصالة بقاء الحيض او ما
عليه انه لو تعذر الاستبراء استمرت على ترك العبادة حتى تقطع بالطهر على الاول واغتسلت وفعلت العبادة على الثاني وكيفية الاستبراء
ان تستدخل قطنة باي وجه اتفق على ما عن الهداية والمقنعة وط وسم والمهذب والكافي والوسيلة والجامع والظ انه المش عملا باطلاق صحيحة
ابن مسلم المتقدمة لان غيرها من الاخبار لا يصلح لتقييدها لضعف سند بعضها ودلالة الاخر ومعارضة بعضها مع بعض مع ورود
الصحيح في مقام البيان فيبعد ترك القيد الا ان العمل عليها احوط ويرجح ما دل على رفع الرجل اليسرى لتعدده وقوة سنده ثم اذا دخلت
القطنة صبرت هنيئة كما في الروض لكن النصوص وساير الفتاوى خالية عن ذلك ولعله لتعارف عند النساء في مقام الاستعلام فلا يبعد
دعوى انصرافها عن الاطلاق ثم تنظر فان خرجت القطنة نقية عن الدم ولو كان بصفرة بناء على ما تقدم من عدم الفرق فيما تجده في
العشرة فطاهرة يجب عليها الغسل عند وجوب مشروطه ولا يجب عليها الاستظهار وان احتمل حدوث الدم مما بعد بلا خلاف ظاهر الا عن
قده في لمعة على ما نسب اليه الشهيد ولكن المصرح به في كشف اللثام انه توهم وسيجيء كلام فيه لاصالة عدمه ولا يجري هنا اصالة بقاء الحيض
ان قلنا بجريانه في التدريجيات نعم لو تيقن العود لعادة قطعية لم ينفع الاستبراء ولو ظنت العود لعادة او نحوها فالاقوى الحاقه بالشك والمحكي
عن ظاهر الاستظهار هنا وقد يؤيد بلزوم الحرج لو وجب الغسل والعبادة بمجرد احتمال العود ولو ظنا ويمكن الفرق بين الظن الحاصل من
العادة وغيره كما يظهر من صاحبي المدارك والذخيرة وجزم به جماعة ممن تاخر عنهم منهم المحقق البهبهاني قدس سره وعلله اكثرهم بلزوم الحرج
ويمكن الاستدلال له بالاصل في الثاني وعموم ادلة ترك العبادة ايام العادة على ما هو للنساء منها عرفا والا تخرج القطنة نقية من الدم
باي لون اتفق صبرت المعتادة عدا دون العشرة عن العبادة مدة غير معينة كما يظهر من اطلاق الاستظهار في بعض الاخبار او يوما واحدا
كما في بعض اخر ولم يعرف به قائل او يومين كما في ثالث ولم نعثر له على قائل عدا المص قده هنا او ثلثة كما عن الصدوق او مخيرا بين الاولين كما عن
جملة من الكتب بل عن المش لو وايات كثيرة او بين الاخيرين كما في بعض الروايات او بين الثلثة كما في رواية البزنطي او الى العشرة كما في عدة روايات
او ثلثي ايامها وكيف كان فلا اشكال في اصل مشروعيته وحكاية الاتفاق عليه مستفيضة مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة
ومنها مرسلة ابن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله ع قال اذا كانت ايام المراة عشرة لم تستظهر فان كانت اقل استظهرت ورواية يونس بن يعقوب
عن ابي عبد الله ع تجلس النفساء ايام حيضها التي كانت تحيض ثم تستظهر وتغتسل وتصلي ورواية اسحق بن جرير في المراة تحيض فتجوز ايام حيضها
قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة قال فان الدم تستمر بها الشهر والشهرين والثلثة كيف
تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها ثم تغتسل لكل صلوتين الخبر وصحيحة مرسلة داود مولى ابي المغرا عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال سالته عن
المراة تحيض ثم يمضي وقت طهرها وهي ترى الدم قال تستظهر بيوم ان كان حيضها دون العشرة ايام فان استمر الدم فهي مستحاضة وان
انقطع الدم اغتسلت وصلت لكن دليلها كما سيجيء ظاهر في عدم الاستظهار ورواية زرارة ومحمد بن مسلم المستحاضة تنظر بعض نسائها
فتقتدي باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم وموثقة مالك بن اعين عن النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها
منذ يوم وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس ان يغشاها ان احب وموثقة زرارة تقعد النفساء ايامها التي كانت تقعد في
الحيض وتستظهر بيومين وصحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت
الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة عن المراة ترى الدم قبل وقت حيضها فقال اذا رات الدم قبل وقت حيضها فلتدع
الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كانت اكثر من ايامها التي تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعدما تمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام
ولم ينقطع الدم عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة وموثقته الاخرى عن امراة رات الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي كانت تحيض فاذا زاد
الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية محمد بن عمرو بن سعيد عن ابي الحسن الرضا ع عن الطامث وحد جلوسها
قال تنتظر عدة ما كانت تحيض ثم تستظهر بثلثة ايام ثم هي مستحاضة ورواية اسمعيل الجعفي المستحاضة تقعد ايام اقرائها ثم تحتاط

يوم او يومين فان رات طهرا اغتسلت وان لم تر طهرا اغتسلت وصحيحة زرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او
اثنين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلث مرات الى ان قال فاذا حل لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها وصحيحة ابن مسلم المروية عن المنتقى
لابن محبوب الحائض اذا رات دما بعد ايامها التي كانت ترى الدم فيها فلتقعد عن الصلوة يوما او يومين وموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم
او يومين وموثقة الاخرى عن الطامث تقعد بعد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين وموثقة البصري عن المستحاضة ايطاها
زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام قرئها التي كانت تحيض فيه فان كان قرئها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط
بيوم او يومين ورواية حمران بن اعين المروية عن المنتقى عن كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري وفيها قلت فما حد النفساء قال
تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام اقرائها فان هي طهرت والا استظهرت بيومين او ثلثة ورواية سعيد بن يسار عن المراة تحيض ثم تطهر و
ربما رات بعد ذلك الشيء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها فقال تستظهر بعد ايامها بيومين او ثلثة ثم تصلي وصحيحة البزنطي عن ابي
الحسن الرضا عليه السلام قال سئلته عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين او ثلثة ومرسلة عبد الله بن المغيرة عن رجل عن ابي عبد الله ع
في المراة ترى الدم ان كان قرؤها دون العشرة انتظرت العشرة وان كان ايامها عشرة لم تستظهر وموثقة يونس بن يعقوب عن امراة رات الدم
في حيضها حتى تجاوز وقتها متى ينبغي لها ان تصلي قال تنتظر عدتها التي كانت تجلس ثم تستظهر بعشرة ايام ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيرة مكثت مثل ايامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي ايامها الى ان قال وان كانت لا تعرف
ايام نفاسها فابتليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضة الخبر وهذه الاخبار
كما ترى متفقة الدلالة على مشروعية الاستظهار وان اختلفت في مدته من حيث الاطلاق والتقييد بين تسعة مضامين الآتي بيانها اما
ما يدل بظاهره على المنع من الاستظهار وترتيب احكام المستحاضة مثل رواية يونس الطويلة الصريحة في المستحاضة المعتادة لا وقتها الا
ايامها وقوله عليه السلام في اخر المرسلة تعمل عليه وتدع ما سواه ويكون سنتها فيما يستقبل ان استحاضت وقوله عليه السلام في المضطربة
المامورة بالتحيض سبعا الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضي سبعا فيكون قد امرها بترك الصلوة اياما وهي
مستحاضة ولو كان حيضها اكثر لم يامرها بالصلوة وهي حائض الخ فان المستفاد منه ان الشارع لم يكن ليامرها بترك الصلوة بعد العادة
ومثل صحيحة معوية بن عمار المستحاضة تنظر ايامها فلا تصلي فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت
وصلت وموثقة ابن سنان في المراة المستحاضة التي لا تطهر قال تغتسل عند صلوة الظهر تصلي الى ان قال لا باس بان ياتيها بعلها متى شاء
الا ايام اقرائها وموثقة سماعة المستحاضة تصوم شهر رمضان الا الايام التي كانت تحيض فيها ورواية ابن ابي يعفور المستحاضة اذا مضت
ايام قرئها اغتسلت واحتشت ورواية مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال تنتظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضها
مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام وصحيحة زرارة عن احدهما ع قال النفساء تكف عن الصلوة ايامها التي كانت تمكث فيها ثم تغتسل
وتعمل كما تعمل المستحاضة وذيل مرسلة داود مولى ابي المعزا المتقدمة عمن اخبره عن ابي عبد الله ع وقد تقدمت في مسئلة اقل الطهر قلت له
امراة تكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلثة ايام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لا صفرة ولا دما
قال تغتسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم فقال اذا رات الدم امسكت عن الصلوة واذا رات الطهر صلت فاذا مضت ايام حيضها واستمر بها
الطهر صلت واذا رات الطهر فهي مستحاضة وفي مرسلة يونس القصيرة المتقدمة كلما رات المراة ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض و
كلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض وفي المستفيضة ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض وعن طائفة دعوى عليهم ع ان الصفرة في ايام
الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر ونحوه عن قد ادعى عليه كالناصريات الاجماع ثم المشهور بين المتاخرين الجمع بين هذه الاخبار وما تقدم
بحمل ما تقدم على استحباب الاستظهار وهذا الحمل مما يابى عنه كثير من الاخبار المتقدمة الواردة في بيان تحديد الجلوس سيما مثل
موثقة مالك بن اعين المتقدمة الدالة بمفهومها على تحريم الوقاع بعد عادة الحيض بيوم واحد مع ان الحمل المذكور مستلزم لطرح
عمدة اخبار الطرفين بلا شاهد بل للمعارض ان يعارضه بالعكس فيحمل اخبار المبادرة الى الغسل بعد تجاوز العادة على الاستحباب وبذلك
يظهر ضعف ما عن جماعة من حمل اخبار الاستظهار على الاباحة وبحمله عبارة المعتبر حيث عبر بان الاستظهار على الجواز بناء على حمل اوامر
الاستظهار الواردة في مقام توهم الحظر ووجوب العبادة بمجرد انقضاء العادة ويتلوا الوجهين في الضعف الجمع بحمل اخبار الاستظهار على ما
اذا كان الدم بصفة الحيض ولعله لتخصيصها اولا بما دل من المستفيضة على ان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض فيصير بعد التخصيص اخص
مما دل على وجوب الغسل بعد ايام العادة فيخصص بها وفيه تامل او لشهادة صحيحة ابن مسلم عن المراة ترى الصفرة في ايامها قال عليه السلام لا تصلي

حتى تنقضي ايامها فان رات الصفرة في غير ايامها توضات وصلت وموثقة ورواية ابي بصير ما كان بعد من الصفرة بعد الحيض بيومين
فليس من الحيض ويؤيده عموم ما دل على اعتبار الصفات وخصوص مرسلة يونس الواردة في الاستبراء لمن انقطع عنها الدم ظاهرا ولا تدري
اطهرت ام لا قال تقوم قائمة وتلزق بطنها بحائط وتستدخل قطنة بيضاء فان خرج على راس القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر
وان لم يخرج فقد طهرت فان اطلاقها يشمل المعتادة او ينصرف اليها بحكم الغلبة وصحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل
قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل فان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضا ولتصل وفيه مع اباء بعض اخبار
الاستظهار عن التخصيص المذكور كرواية سعيد بن يسار المتقدمة الواردة فيمن ترى الشيء الرقيق من الدم بعد اغتسالها انه لو سلم فرض
هذا التخصيص في هذه الاخبار الا ان حمل الاخبار الدالة على الاقتصار على العادة مختصة بما اذا رات الصفرة بعيد جدا لاحظها
خصوصا المرسلة القصيرة المتقدمة واضعف من الجميع تقييد اخبار الاغتسال بعد انقضاء العادة بما عدا ايام الاستظهار وضعفه غني
عن البيان وان مال اليه وقال به بعض من اختار وجوب الاستظهار من مشايخنا المعاصرين ونحوه في الضعف ما ارتكبه تبعا لوحيد
عصره شارح المفاتيح من تخصيص تلك الاخبار بالدامية وهي التي يستمر بها الدم من حيضها الاول الى الدورة الثانية فما زاد
اذ خبر بل غير واحد منها كصحيحة زرارة المتقدمة الواردة في النفساء وكذا الفقرتان الاخيرتان المتقدمتان من مرسلة يونس
الطويلة ونحوهما ذيل مرسلة القصيرة كلما راته بعد ايام حيضها فليس من الحيض ومرسلة داود المتقدمة ظاهرة بل صريحة في غير
الدامية نعم ظهور جملة منها في الدامية مما لا ينكر الا ان بعض اخبار الاستظهار كرواية اسمعيل الجعفي وصحيحة زرارة الواردة في
استظهار المبتدئة وموثقة البصري وصحيحة الاخرى الواردة في المستحاضة التي يدعى ظهورها في الدامية فالمعارض بحاله وربما يجمع
بحمل اخبار الاستظهار على من كانت عادتها غير مستقيمة بان يكون قد تزيد وتنقص وهذا لا ينافي كون المراة معتادة على ما اذا فرض اختلاف
ايامها بالزيادة عليها احيانا بعد استقرار العادة على عدد معين او بالزيادة والنقيصة بناء على ان هذا لا يقدح في بقاء العادة كما تقدم
في مسئلة ثبوت العادة ويحمل اخبار الاغتسال بمجرد انقضاء العادة على من لا تكون في عادتها اختلاف اصلا كما هو مورد رواية مالك بن
اعين وذيل مرسلة داود وقد يشهد لهذا الجمع موثقة البصري المتقدمة ويرجع بين صدر مرسلة داود المتقدمة وذيلها ويضعفه مضافا
الى ان حمل اخبار الاستظهار على غير المستقيمة بعيد جدا ان ظاهر الموثقة الشاهدة على الجمع ورودها في الدامية التي يستمر بها الدم من
عادة الى اخرى من دون بياض اقل الطهر لان الحكم على المستحاضة بانها تقعد اقرائها لا يكون الا في غير الدورة الاولى كما لا يخفى وقد
اعترف صاحب هذا الجمع بخروجها عن مورد الاستظهار ووجوب قضائها على ايامها فانه ذكر فيما سياتي من ان الدم متى تجاوز عن العشرة
حكم بان ما عدا العادة من ايام الاستظهار وغيرها استحاضة في رد من استدل على ذلك بمرسلة يونس الطويلة ما حاصله ان مورد المرسلة
وهو من استمر بها الدم شهرا بل سنين عديدة خارج عن محل الكلام لان محل البحث هنا كما هو مورد الاخبار المتقدمة وصريح كلام الاصحاب
انما هو بالنسبة الى اول الدم اذا تجاوز العادة والحاصل ان الجمع بالوجوه المتقدمة لا يخلو عن تكلف كما ان طرح اخبار الاغتسال بعد العادة
من جهة موافقتها المذهب من عدا مالك من الجمهور لا يخلو من بعد او منع بناء على ان الوارد في الاخبار العلاجية طرح ما خالف جميع العامة
ودخل فيه ما لو خرج شاذ منهم اما مجرد الاشتهار بين اكثرهم مع مخالفة مثل مالك فوجوب الطرح والاخذ بخلافه ليس من المرجحات المنصوصة
فلا بد من ادخاله في المرجحات الاجتهادية التابعة لظن المجتهد ولا ظن بصدور تلك الاخبار هنا تقية كما لا يخفى وهنا جمع اخر لا يخلو عن قرب
وهو ابقاء اخبار الاستظهار على ظاهرها من الوجوب وجعلها مختصة بصورة رجاء المراة الانقطاع لدون العشرة كما يشهد به قوله ع في كثير
منها فان رات طهرا وان انقطع الدم اغتسلت وان لم ينقطع فهي مستحاضة ويؤيده مضافا الى التعبير عنه في بعض الاخبار بالانتظار وفي
بعضها الاخر بالاحتياط الظاهر في احتمال كون الدم حيضا بسبب انقطاعه قبل العشرة ان الاستظهار طلب ظهور الحال في كون الدم
حيضا او غيره ولا معنى لطلب ذلك مع الياس عن الانقطاع ويحمل اخبار الاغتسال بعد العادة على اليائسة من الانقطاع لان موارد ما
منحصر في الدامية التي استمر بها الدم اشهرا او سنين بحيث يغلب على ظنها عدم حصول الطهر بالصبر يوما او يومين ومن هو مثلها كالنفساء
حيث ان الغالب استمرار دمها الى ما بعد العشرة ولا ينافي ذلك ورود الاستظهار للنفساء في بعض الاخبار لانها مقيدة بمن يحتمل الطهر كما
يدل عليه قوله ع فيها فان طهرت والا فهي مستحاضة ومثل النفساء من يعلم عادة من جهة كالمستقيمة عادتها ان الحادث بعدها لا
ينقطع على العشرة فترد حيضها على عادتها كما هو مورد مرسلة داود وهي الكلام في موثقة البصري المتقدمة التي ادعينا ظهورها في الدامية
مع التفصيل فيها بين صورتي استقامة العادة وعدمها ويمكن القول بمقتضاها بان يكون اللازم او الراجح للدامية التي قد تزيد حيضها

علی عادتها ان تحتاط فی التحیض بزیادة یوم او یومین علی عادتها کما انه لا باس بثبوت الاستظهار للمستحاضة وان کانت ذات عادة اذا رجت الانقطاع وعلیه یحمل بعض ما ورد فی استظهار المستحاضة بناء علی ظهوره فی ذات العادة واما قوله ع فی مرسلة یونس القصیرة کلما رات المراة بعد ایام حیضها فلیس من الحیض والظ ان هذا الحکم عند التجاوز عن العشرة للتصریح فیها قبل ذلک بوجوب ترک العبادة والتحیض بما تراه قبل انقضاء العشرة فمحصل الجمع الذی ذکرنا ان المستحاضة الدامیة البائسة من حصول الطهر لیس لها الاستظهار الا ان یرجع لها الاستظهار والظ ان هذا البحر محل کلامهم کما عرفت من بعض وادعی ذلک غیر ایضا فقال ان ظ النص والفتوی اختصاص الاستظهار بالدورة الاولی وسیجیء من بعض ان ظ الاصحاب اختصاصه بالمبتدئة الی النقاء او العشرة بالدورة الاولی والظ ان محل الکلام فی المبتدئة والمعتادة واحد حیث انهم یقولون ان خرجت القطنة ملوثة صبرت المبتدئة الی النقاء او العشرة والمعتادة یوما او یومین ثم قد یشرع الاستظهار لهذه المرأة بناء علی ظ موثقة ابن بکیر المتقدمة اذا کان ایامها قد تزید علی عادتها او تزید وتنقص بناء علی ان الاخیر لا یقدح فی الاعتیاد ومن الاخبار الظاهرة بل الصریحة فی نفی الدامیة لغیرها فی الاستظهار روایة اسحق بن جریر المتقدمة فی اخبار الاستظهار فلاحظ صدرها وذیلها واما غیر الدامیة وهی من تری الدم بعد الطهر الواقعی ویتجاوز عادتها فان رجت الانقطاع استظهرت حالها فی الحیض والطهر بما یحصل معه ظهور حالها من الیوم او ا او الاکثر وان یئست عن الانقطاع بان علمت عادة التجاوز عن العشرة کما غلب وان النفاس وبعض وان العادة المستقیمة فی الحیض بحیث یعلم ان الحادث بعد العادة یتجاوز عن العشرة ویکون استحاضة فلا استظهار لها ایضا بقی الکلام فیما دل علی ان الصفرة مثل الحیض من الحیض وبعد ایام الحیض لیس منه فالظ ان المراد بایام الحیض ما یشمل ایام الاستظهار حیث ان اصل تشریع الاستظهار لاجل احتمال زیادة الایام فالایام المحتملة لکونها ایام الحیض جعلت فی الحکم الظاهری من ایام الحیض ویشهد لذلک قوله ع فی موثقة اسحق بن عمار ان الصفرة ان کان بعد الحیض بیومین فلیس من الحیض والتخصیص بالیومین لان الغالب حصول الاستظهار بهما وسیجیء تتمة الکلام فی تلک الاخبار عند بیان ما یتفرع علی الاستظهار ثم ان اختلاف الاخبار فی مقدار الاستظهار اما لان ظهور الحال قد یحصل بیوم وقد لا یحصل الا بالصبر الی العشرة فان المراة اذا صبرت یوما فان رجت الانقطاع صبرت اکثر من ذلک وان یئست عن انقطاعها قبل العشرة عملت بعد الیوم عمل المستحاضة فقولهم ع استظهرت بیوم او یومین او ثلثة یعنی بما یحصل معه ظهور الحال فانتظار العشرة بالنسبة الی من لا یظهر لها الحال قبلها من حیث الانقطاع والاستمرار واما لاجل اختلاف عادات النساء فمن کانت عادتها تسعا تستظهر له الحال بیوم وذات الثمانیة بیومین وهکذا والکل محمول علی الصبر الی تمام العشرة نعم الخبر الاخیر من اخبار الاستظهار الدال علی الا بثلثی عادة نفاسها تمام الحیض فاما فهو محمول علی من کانت عادتها ستة ایام او مطروح ککثیر من الاخبار الواردة فی تحدید النفاس کما ستعرف انشاء الله وما ذکرناه من الوجهین فی اختلاف الاخبار اولی من حملها علی التخییر لان التخییر فی الواجب والمستحب بین الاقل والاکثر مع عدم کون الاکثر افضل بل مع کونه مفضولا کما یشیر به کلام کری من ان الافضل الاحوط للعبادة غیر وارد فی الشرع بل لعله غیر معقول کما ذکرناه فی الاصول الا ان یکون الواجب الاستظهار بالاقل ویکون الزائد یتخیر الشارع فیه بین التحیض وعدمه نظیر الست والسبع للمتحیرة قال فی هی قد ورد الاستظهار فی الحدیث الصحیح بثلثة وقد بینا فیما مضی وروده بیوم او یومین فیحمل المراد التخییر الواجب لعدم جواز التخییر فی الواجب بل التفصیل اعتمادا علی اجتهاد المراة فی قوة المزاج وضعفه الموجبین لزیادة الحیض وقلته انتهی ویمکن ارجاعه الی ما ذکرنا من ان الاستظهار فی حق کل امراة بما یحصل معه ظهور الحال ویقرب مما ذکرنا من ان مقدار الاستظهار تابع لرجاء الانقطاع والیأس عنه ما فی البیان من انها لو استظهرت الی العشرة مع ظنها بقاء الحیض جاز انتهی نعم یرد علیه کغیره ممن حکم بجواز ترک الاستظهار کما هو المشهور بین المتاخرین بل المنسوب الی عامتهم انه لا داعی لصرف اوامر الاستظهار عن ظاهرها من الوجوب کما هو المحکی عن السید والاسکافی والشیخین وابن ادریس بل عن ظ الاکثر ویؤیده اصالة بقاء الحیض الا ان یعارض باصالة بقاء الدم الی ما بعد العشرة المستلزم لعدم کونه حیضا شرعا لکن المرجع بعد تسلیم المعارضة الی استصحاب احکام الحیض لا نفس الموضوع نعم لو قلنا بان الاصل لا یجری فی مثل المقام من الامور التدریجیة کما نبهنا علیه مرارا کان الاصل عدم حدوث دم الحیض زائدا علی حده فیزول به استصحاب بقاء احکام الحائض ویتعین الرجوع الی قاعدة الامکان الا ان یوجه ان قاعدة الامکان انما استفید من الاجماعات المحکیة دون الاخبار لما عرفت من عدم نهوضها لاثباتها والمعروف ان المشهور بین المتاخرین عدم الحکم بالحیضیة فی المقام وجعل الاستظهار مستحبا هذا مع ان قاعدة الامکان کما تقدم فی محله لا تجدی فی التحیض بدم من لم یحتمل ظهور کونها المستحاضة لعدم استقرار الامکان فیه فالاولی اثبات وجوب الاستظهار بظ الاخبار خصوصا ما یظهر منه توقف حل المواقعة علی الاستظهار وما تقدم فی روایة ابن مسلم من ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحیضة الاولی وفی

اخبار الاستبراء من انه متی خرجت القطنة ملوثة لم تطهر خرج من اطلاقها ما بعد العشرة فتامل ثم انه بعدما صبرت المعتادة مدة یظهر فیها حالها بناء علی عدم تعیین المدة تغتسل وتصلی وتتعبد فان انقطع الدم علی العاشر تبین ان الجمیع حیض وان ما عملت فی ایام الاستظهار مطابقا للواقع وقضت ما صامت بعد الاستظهار علی المشهور بین المتاخرین منهم المحقق والمص والشهیدان والمحقق الثانی ونسبه فی الحدائق الی الاصحاب بل عن ظ بعض کصریح کرة الاجماع علیه بل هو مقتضی جمیع الخلاف والمعتبر والمنتهی والنهایة علی ان ما تراه من الثلثة الی العشرة اذا انقطع علیها حیض لاصالة بقاء الحیض واحکامه وقاعدة الامکان ونحو ابن مسلم المتقدمتین فی ان ما تراه قبل العشرة فهو من الحیضة الاولی مضافا الی اخبار الاستبراء الدالة علی انه ان خرجت القطنة ملوثة لم تطهر ولیس بازائها ما ینافیها عدا ما دل علی ان ما بعد ایام الاستظهار استحاضة بناء علی عدم وجوب الاستظهار الی الیأس عن الانقطاع او الی العشرة مضافا الی انه لا یبعد کما قدمنا وجوب الاستظهار الی العشرة او الیأس من الانقطاع ولاجلها استشکل فی الحکم المذکور صاحب المدارک والمفاتیح والحدائق ویدفعه ان المراد بکونها مستحاضة بعد الاستظهار انها یجب ان تعمل عملها کما یشهد به قوله ع فی موثقة سماعة فاذا تربصت ثلثة ایام ولم ینقطع عنها الدم فلتصنع کما تصنع المستحاضة فتامل وقوله فی روایات فلتغتسل او فلتصل ولا منافاة بین ان تعمل عمل المستحاضة وبین ان یحکم بعد الانکشاف لاجل کونها حیضا هذا مع ان المستحاضة لیس لها حقیقة شرعیة تحمل علیها الاخبار ومعناها العرفی ان کان مطلق من استمر دمها بعد ایام العادة کما عن الصحاح کانت المرأة مستحاضة قبل الاستظهار بمجرد انقضاء العادة فضلا عما بعده لکن هذا المعنی یجامع الحیض فی الصدق ولا ینافیه کما اذا انقطع فی ایام الاستظهار وان کان معناها التی یستمر بها الدم اشهرا او سنین بحیث لا تری طهرا صحیحا فلا مناص عن حمل ما دل علی کونها مستحاضة بعد الاستظهار علی انها بمنزلتها وفی حکمها لکن الظ من هذا التنزیل المسوق لبیان حکم المرأة فی عملها فی الحال لا فیما یترتب علیها فی المستقبل کونها بمنزلتها فی وجوب العبادة بعد فعل الاغسال وجواز ما یحرم علی الحائض اما الجزاء ما فاتت من العبادة بعد الانقطاع علی العشرة فهو حکم آخر لیس فی الاخبار دلالة علی ثبوته ونفیه هذا مع انه لو سلم التعارض فالنسبة عموم من وجه فالمرجع اصالة بقاء الحیض واحکامه فتامل وربما یجاب عنها بان عدها مستحاضة مبنی علی الغالب من انتهاء العشرة بانتهاء الاستظهار وفیه نظر لما عرفت من ظهور الموثقة المتقدمة فی ان المرأة بعد تربص الثلثة لیست علی الاطلاق مستحاضة حقیقة بل تصنع کما تصنع المستحاضة فکیف یکون بعد الیوم والیومین مستحاضة حقیقة لغلبة بلوغ الایام بهما عشرة فتامل نعم قد یعارض ما ذکرنا ما تقدم فی مرسلة یونس القصیرة من ان کلما رات المرأة بعد ایامها فلیس من الحیض خرج منه ایام الاستظهار وکل ما دل علی ان الصفرة بعد الحیض بیومین او مطلقا لیس من الحیض بناء علی عدم حملها علی المرئی بعد العشرة اذ لا اختصاص لذلک بالصفرة ویمکن التفصی عما فی المرسلة بما تقدم من وجوب الجمع بینه وبین الفقرة السابقة منها الدالة علی ان المرئی بعد العادة من الحیض ما لم یتجاوز العشرة و اما اخبار الصفرة فلا یبعد تخصیصها بما عدا ایام الاستظهار من الجمع بینها وبین ما تقدم مما دل علی کون الدم المنقطع علی العشرة حیضا او علی ارادة ما بعد العشرة والتقیید بالصفرة مع عدم اختصاص الحکم بها لانها وقعت مورد السؤال فلا اشعار فیه بالفرق بینها وبین الحمرة فی عدم الحیضیة وعلی ان المراد من عدم کونها من الحیض عدم التحیض بها قبل انکشاف الحال فی مقابل ما دل علی ان الصفرة قبل الحیض حیض فان المراد به وجوب التحیض بمجرد رؤیته لا کونه حیضا فی الواقع ولذا لو فرض تجاوز المجموع منه ومن العادة ومنهما ومما بعدها عن العشرة اقتصر علی العادة وجعل الطرفان استحاضة بلا خلاف یظهر منهم کما یاتی فحاصل المراد بهذه الاخبار وجوب عد ما قبل العادة من الحیض بمعنی التحیض به ووجوب عد ما بعدها من الطهر بمعنی عدم التحیض به من دون ملاحظة کون الاول حیضا واقعیا متیقنا والثانی طهرا کذلک ویشهد لذلک التصریح فی بعض تلک الاخبار بان الصفرة قبل الحیض من الحیض وبعده لیس من الحیض وهی فی ایام الحیض حیض فان الفرق بین ما قبل الحیض وبین ما بعد الحیض لا یناسب الا ارادة التحیض فیما قبل ایام الحیض دون الحیض الواقعی فالمراد ایضا نفی الحیض فی ما بعد الحیض وربما یحمل علی بیان الغالب حیث ان الغالب فی الصفرة الواقعة بعد العادة کونها استحاضة وفیه تامل وکیف کان فالمذهب ما ذکره المص من اجراء احکام الحیض علی الجمیع اذا انقطع الدم علی العاشر والا ینقطع علیه فلا قضاء لما صامت ولا ریب فی قضاء صوم ایام الاستظهار الواجب علی تقدیری الحیض والطهر وکذا صلوتها علی تقدیر الطهر فاذا ظهر ما زاد علی العادة ولزوم ترکها وجوازه فی ایام الاستظهار الا بناء علی وجوب القضاء عند انکشاف الحال کما ان فعلها الصوم بعد الاستظهار الا بناء علی وجوب القضاء هذا کله فی المعتادة واما المبتدئة وهی من لم تستقر لها عادة عددیة فانها عند رؤیة الدم علی القطنة المستدخلة تصبر حتی تنقی

بقينا او بحكم استبراء جديد لا نرى معه الدم على القطنة فان مقتضى ما تقدم من الاخبار ومن قاعدة وجوب التحيض في المقام وان كان
الشبهة في الموضوع وجوب تجديد الاستبراء وتكريره في كل وقت تقطع الدم ظاهرا واحتمل انقطاعه في الباطن او بعضهن او لحيضها عشرة
ايام فان انقطعت اغتسلت والا رجعت الى التميز كما سيجيء تفصيله بالاختلاف ولا اشكال في الحكمين بعد ما عرفت من قاعدة الامكان و
الاجماعات المحكية على حيضية ما تراه من الثلثة الى العشرة وما دل على كون ما تراه قبل العشرة من الحيضة الاولى ولاخبار الاستبراء الدالة
على ان ما مع رؤية الدم على القطنة حايض وخصوص رواية ابن خلف بن حماد المتقدمة الواردة في من بات فيها من عشرة دما الانه دم الحيض
او العذرة حيث قال عليه السلام ان كان من الطمث فلتمسك عن الصلوة حتى ترى الطهر وموثقة ابن بكير اذا رأت المرأة الدم في اول حيضها فاستمر
الدم تركت الصلوة عشرة ايام وموثقته الاخرى في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي
حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ومضمرة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض
تقعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلثة يختلط عليها لا يكون طمثها في الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم
ما لم يجز العشرة وظاهر الاولين وان كان مختصا بالمبتدئة بالمعنى الاخص وهي التي لم تر دما قبل ذلك لكن صريح المضمرة التعميم لكل من لم تستقر
لها عادة وهي المبتدئة بالمعنى الاعم ثم صريح الروض والموجز وشرحه تبعا للذكرى اختصاص ذلك بالدورة الاولى فاذا استمر بها الدم الى
الدورة الثانية تحيضت بمقتضى التميز او الروايات من غير انتظار للعشرة وقد تقدم في الاستظهار اختصاصه بالدورة الاولى ووجوب
الاخذ في الدورة الثانية اذا استمر الدم من الدورة الاولى اليها بمقتضى العادة من دون استظهار قال في الروض هذا في الشهر الاول
وفي الثاني ان وجدت تميزا عملت به وان كان في الاول قد اخذت بما بعده لعدمه فلو رأت في الاول احمر وعبر العشرة فرجعت الى نسائها
واخذت السبعة وفي الشهر الثاني رأت خمسة اسود ثم احمر وعبر العشرة اخذت الخمسة عملا بالتميز وان فقد تغتسل وتعتد بعد تمام العدد
المأخوذ من عادة نسائها او الروايات ثم ان عبر العشرة ظهر صحة عملها وان انقطع عليها تبين ان الجميع حيض فتقضي ما صامت كالمعتادة
وظهر بطلان الغسل ولا اثم في الصلوة والصوم والوقاع بعد الغسل كما مر وكذا القول فيما بعده من الادوار واما المضطربة فتعمل
بعدما تأخذه من الروايات مع عدم التميز ويجيء عند انقطاعه على العشرة ما ذكر انتهى وفي شرح المبتدئة من ظ الاصحاب انها تمكث في الدور
الاول الى العشرة فاذا تجاوز دمت اعتبرت التميز فيما مضى ثم ذكر شروط التميز وحكم فاقدة التميز من الرجوع الى الاقران ثم الى الروايات الى ان قال
فاذا لحقها الدور الثاني اعتبرت التميز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة ولعلهن في الزائد على ذلك اما المضطربة فمهما تعتبر التميز
والروايات في جميع ادوارها انتهى **اقول** الظ انه اراد انه مع استمرار دم الدور الاول الى الدور الثاني يرجع الى التميز او ما بعده من
غير انتظار للعشرة وهو حسن لظ اخبار التميز الواردة فيمن استمر بها الدم الدالة على وجوب ترك العبادة برؤية الدم المتصف ووجوب الاغتسال
برؤية الغير المتصف مثل قوله عم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي وقوله عم اذا كان للدم حرارة ودفع
سواد فلتدع الصلوة لا انه مع انقطاع الدم في الدورة الاولى تجده في الدور الثاني يرجع الى التميز او ما بعده من غير انتظار للعشرة
لما عرفت من اختصاص ادلة التحيض برؤية الدم المتصف بصورة استمرار الدم وهذا المعنى مفقود مع انقطاع دم الدور الاول في هذا
والحج ثم ان مستند كون ما زاد على العادة طهرا عند تجاوز العشرة مع منافاته لاصالة بقاء الحيض واحكامه ولقاعدة الامكان مضافا
الى الاجماع المدعى في المعتبر والتذكرة وغيرهما رواية يونس الطويلة فانها وان كانت في غير الدورة الاولى من ادوار المستحاضة قد
عرفت انه لا كلام في وجوب الاقتصار فيها على العادة من اول الامر الا ان المستفاد منها بعد التأمل ان الاحكام الثلثة للمعتادة والمبتدئة
والمتحيرة احكام لاختلاط الحيض بالاستحاضة وان حصل ذلك في الدورة الاولى غاية الامر انها في الدورة الاولى حيث لم يحصل لها
استحاضة واستمرار دم تستظهر ان كانت معتادة وتنتظر العشرة ان كانت مبتدئة لكنها متى استظهرت او انتظرت العشرة وتبين لها
اختلاط حيضها بالاستحاضة كان حكمها بالنسبة الى الايام الماضية هو حكمها في الدورة الثانية ويمكن ان يؤيد بما ذكرنا بل ربما
يستدل عليه بلفظ الاستظهار الوارد في الاخبار المتقدمة حيث ان المراد منه عرفا طلب ظهور الحال وانكشافه في كون الزائد على العادة
حيضا او استحاضة ودعوى ان المقصود من الاستظهار الاحتياط في التحيض لاحتمال الزيادة ايام العادة في هذه النوبة من دون ان يترتب
لظهور الحال بعد ذلك مخالفة لظ لفظ الاستظهار المعتضد بفهم الفقهاء فانك لا تراهم يتأملون في ان الدم اذا تجاوز العشرة فذات العادة
تأخذ عددها وغيرها ترجع الى التميز او الروايات ثم لفظ الاستظهار بنفسه شائع الاستعمال في الاحتياط وربما يستدل ايضا بما تقدم
من الاخبار الدالة على ان الدم مطلقا وخصوص الصفرة فيما بعد ايام العادة ليس من الحيض خرج منه ما اذا لم يتجاوز العشرة وبقي

وما بحيض

ويصدق بان المراد من تلك الاخبار كما عرفت سابقا بيان حكم المرأة وعملها في تلك الايام من عدم وجوب التحيض فيها من غير تعرض فيها
لما يترتب على ذلك بعد تجاوز العشرة كما يبادر بذلك كون السؤال فيها عن المرأة ترى الدم قبل ايامها الظ في ان المقصود بيان عمل المرأة في
تلك الايام ومع ظ الاشكال في انها مخصصة بما بعد ايام الاستظهار لوجوب التحيض فيها سيما اذا لم تبلغ الى العشرة كما يرى الشك ومن هنا
يظهر فساد ما ذكره جماعة تبعا للمدارك وصاحب الذخيرة من ظهور ادلة الاستظهار في كون ايام الاستظهار ملحقة بايام الحيض وعدم وجوب قضاء ما تركته
فيها من الصلوة توضيح الفساد ان اخبار الاستظهار سوقها لبيان عمل المرأة في تلك الايام لا فيما يترتب على ذلك بعد تجاوز العشرة فهنا امران
احدهما التحيض في الحال والثاني ملاحظة حكم ذلك في الاستقبال ولا منافاة بين وجوب التحيض في الحال ووجوب اخراجه عن ايام العادة بعد
انكشاف الحال فهذا الاستظهار نظير تحيض المبتدئة بمجرد الرؤية على القول به فان الامر به لا ينافي عدم ترتب آثار الواقع عليه اذا انقطع
الدم قبل ثلثة كما ان ما بعد الاستظهار مع الانقطاع على العشرة نظير استظهار المبتدئة بالعبادة على القول به فانه لا ينافي وجوب عدها من
الحيض اذا دام الى الثلثة ومما ذكرنا يظهر ايضا فساد الاستدلال للمختار بما دل على ان المستحاضة تحل باغتسالها بضميمة ما دل على ان المرأة مستحاضة
بعد الاستظهار وجه الفساد ايضا ان اخبار المستحاضة لبيان تحيضها عند حضور ايام العادة وهذا ينفع للمستظهرة في الدورة الثانية فلا تعرض
فيها الحكم ما مضى من ايام العادة والزائد عليها الآن يستحق كما ذكرنا في مرسلة يونس ان المرأة المستحاضة لا فرق بين دورتها الاولى وغيرها
في مفاد جميعها الواقعي وان كانت في الدورة الاولى تحيض ابتداء الى العشرة او الى انقضاء ايام الاستظهار ثم مع تجاوز الدم العشرة لا فرق
بين الدورة الاولى وغيرها في وجوب رجوع المعتادة الى عادتها والفاقدة الى التميز او ما بعده كما تقدم في مسئلة الاستظهار ومما يظهر انه
لو رأت المعتادة الدم في العادة وفي الطرفين قبلها وبعدها او في احدهما ولم يتجاوز المجموع العشرة فالمجموع على العادة وغيرها حيض لامكانه
وعليه يحمل رواية سماعة عن المرأة ترى الدم في غير وقت حيضها قال اذا رأت الدم قبل وقت حيضها فلتدع الصلوة فانه ربما تعجل بها الوقت فان كان اكثر من ايامها
التي كانت تحيض فيهن فلتتربص ثلثة ايام بعدما يمضي ايامها فاذا تربصت ثلثة ايام ولم ينقطع عنها فلتصنع كما تصنع المستحاضة والا ينقطع
على العشرة فالعادة حيض ودون غيرها لما تقدم في احكام الاستظهار ويأتي في الاستحاضة من ان المستحاضة وهي من استمر بها الدم
بعد ايامها اذا كانت معتادة فلا وقت لها الا ايامها تأخذ به وتدع ما سوى ذلك كما دل عليه مرسلة يونس الطويلة المعتضدة في المقام
بعدم ظهور الخلاف فيخصص بها قاعدة الامكان مع ان ما قبل العادة وما بعدها من حيث الامكان على السواء فضم احدهما دون الاخر ترجيح
من غير مرجح الآن بقال بان اللازم من مراعاة قاعدة الامكان التخيير فيجب عليها الغسل عند الانقطاع الكامل المحقق او المحتمل
او بالاستبراء وجوبا مشروطا بوجوب ما يتوقف على الطهارة وكيفيته كغسل الجنابة ترتيبا وارتماسا الا انه يجزي الوضوء كما تقدم ويحرم
عليها في زمان رؤية الدم كل عمل مشروط صحته او اباحته بالطهارة كالصلوة الواجبة والمندوبة والطواف الواجب لتوقفه على الطهارة
والمندوب لتوقفه على جواز الكون في المسجد الحرام ومس كتابة القرآن وقد تقدم في الجنب ما يدل عليه وعن الاسكافي كراهته لها ولعله اراد
التحريم فان عليه الاجماع عن جماعة ثم انه لا اشكال في تحريم الصلوة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتا كقراءة العزائم او لا حرمة فيها الا
من جهة التشريع بفعل الصلوة الغير المأمور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد الاجماعات ففي صحيحة
زرارة اذا كانت المرأة طامثا لا تحل لها الصلوة وفي صحيحة اخرى لا تحل لها الصلوة وفي اخرى اذا دفقت يعني الدم حرمت عليها الصلوة
ونحوها غيرها وفي المعتبر يحرم على الحائض الصلوة والصوم وهو مذهب عامة اهل الاسلام ومن ان الظ توجه التحريم والامر بالترك في الادلة
على فعل الصلوة على وجه التعبد المشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ولا كلام في حرمته لانه تشريع وتعبد بما لم يأمر به الشارع
وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط بها بفعل الصوم والصلوة الواجبين او المندوبين عند الشك في الحيض مع فرض عدم اصل او عموم يرجح
الترك فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن الاحتياط سيما بفعل المندوب والاقوى عدمه للاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع انه لو لم
وارده في مقام توهم الوجوب ولذا ابدل التحريم في المنتهى والنافع بعدم الانعقاد فان في المعتبر لا ينعقد للحائض صوم ولا صلوة عليه الاجماع
قال الملم هنا ولا يصح منها الصوم وان كان غير الاسلوب لكنه لعله لما ذكره في الروض من التنبيه على اختلاف حكم الثلثة مع الصوم في
مشروطيتها بالطهارة اقوى منه للاجماع على عدم صحتها بعد النقاء قبل الغسل والخلاف فيه ويؤيده ما ذكرنا تعليل حرمة الصلوة في علل
الفضل بن شاذان بانها على حد نجاسة فاحب الله ان لا يعبد الا طاهرا وما ذكرنا مما ادعى عليه الاتفاق من حسن الاحتياط للمضطربة
تبع كلمات الفقهاء لتبرها الغسل على القطع بما ذكرنا وكذا الكلام في تحريم طلاقها مع الدخول وعدم الحمل وحضور الزوج عندها او كونه
في حكمه كالمحبوس فان الظ ان المراد به عدم الامضاء مع هذه الشروط وسيأتي تفصيل ذلك في كتاب الطلاق ان شاء الله ويحرم عليها اللبث وهو لكث

في المساجد على المشهور بل عن المعتبر انه اجماع وعن هي انه مذهب عامة اهل العلم ويدل عليه صحيحة زرارة وابن مسلم المحكية عن علل الصدوق عن الباقر ع
قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ونحوه حسنة ابن مسلم يدخلان المسجد الا مجتازين
منه ولا يقربان المسجدين الحرمين ومنها ما يظهر الوجه في حرمة دخولهما عليه ولا خلاف فيه ظاهرا كما يظهر من ك وشرح المفاتيح وان حكي عن جماعة الخلاف
الجواز في المساجد يمكن ان يحمل على ما عدا المسجدين لان المبالغ طلاقهم كاطلاق الصحيح الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وحكي
سلار انه عد من المندوب ما عدا المساجد من غير فرق بينهما وهو ضعيف لو اريد به ما يخالف المشهور ان الظاهر من الاخبار المستفيضة في النص
والفتوى وان يدخل من احد البابين ويخرج من الاخر وهو المراد بعابري السبيل في الاية فالتردد في جوانب المسجد من غير جهة الخروج ملحق باللبث
كما صرح به الشهيدان في جامع المقاصد وغيره فتأمل فيه ولا يبعد ان يلحق به الدخول في المسجد الذي له باب واحد ثم الخروج منه ويحرم
عليها وضع شيء في المسجد على المشهور بل عن ئو نفي الخلاف فيه الا عن سلار لما تقدم من الرواية في احكام الجنابة وكذا يحرم عليها قراءة شيء من
العزائم الاربع وهي السور الاربع المشتملة على السجدة الواجبة عند علمائنا اجمع كما في المعتبر وهي وفي ض كما عن كرى الاجماع عليه وهو الحجة
مضافا الى الاخبار المتقدمة في احكام الجنابة وتسجد وجوبا لو تلت احديها على وجه العصيان او غيره او استمعت لمن يقرؤها اي اصغت اليه
لاطلاق ادلة السجود وعدم الدليل على اشتراط سجود العزيمة بالطهارة مضافا الى صحيحة الحذاء عن الطامث تسمع السجدة قال اذا كانت من العزائم
الاربع وسمعتها فتسجد ان كنت على غير وضوء وان كنت جنبا وان كانت المراة لا تصلي وسائر القرآن انت فيه بالخيار ان شئت سجدت وان
شئت لم تسجد خلافا للمحكي عن المقنعة وسبيله لكن ما عليها بناء على اشتراطها بالطهارة فان في خبر لا يجوز السجود الا لطاهر من الغائط
بل خلاف فيه ويمكن الاستدلال لهم بما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن غياث عن جعفر عن ابيه عليهما السلم قال لا تقضي الحائض الصلوة
ولا تسجد اذا سمعت السجدة وصحيحة البصري عن الحائض تقرأ القرآن وتسجد سجدة اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد الكل ضعيف يمنع
اعتبار الطهارة فيها مما سوى الصلوة او سجدتي السهو وليس كل سجود للصلوة ولذا يجوز سجود الشكر على غير طهر واما الصحيحة فظاهر السؤال
فيها عن جواز القراءة ووجوب السجدة فنفيا يجوز الاولى وعدم وجوب الثانية فهي تدل على عدم وجوب السجدة بالسماع من دون الاستماع
كما هو مذهب الشيخ في التهذيب والمحقق والمص في ئه مدعيا في الاول الاتفاق عليه سيما ذكر يظهر حمل الموثقة على عدم الوجوب ايضا ولا تبعد
عطفه على نفي قضاء الصلوة الظاهر في عدم المشروعية لمنع ان المراد بيان الزائد على نفي وجوب القضاء للصلوة وان استلزم ذلك عدم
المشروعية هذا مع امكان حمل الخبرين على التقية لان القول بالمنع يحكى عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بل عن الجمهور وما ذكرناه في توجيه
الصحيحة اولى مما ذكره المص قده في لمف حيث حمل المراد من قوله ع لا تسجد لا تقرأ العزيمة التي تسجد فيها اطلاقا للمسبب على السبب ولا يخفى
بعده ويحتمل ما في الروض بل نسب الى المتأخرين من ان المراد السجدة المستحبة بدليل قوله تقرأ القرآن وفيه ما لا يخفى ثم ان المص قده
لو حمل السجدة مع السماع مبني على مذهبه من عدم وجوبها له وفعل لها غير بل عن ئ دعوى الوفاق عليه لموثقة ابن سنان عن رجل سمع
السجدة قال لا تسجد الا ان يكون منصتا لقراءته مستمعا لها او يصلي بصلاته واما ان يكون في ناحية وانت في اخرى فلا تسجد لما
سمعت خلافا لجماعة منهم الحلي مدعيا الاجماع على وجوبها بالسماع للاخبار المتقدم بعضها وتمام الكلام في محله ويحرم على زوجها
او مولاها وطؤها قبلا بالادلة الثلثة بل بضرورة الاسلام ولذا صرح غير واحد بكفر مستحليه وبانه لو كان غير مستحل عالما بالحكم
والموضوع فعل محرما يعزر وحيث انه لم يقدر الشارع كان فيه على كل محرم وصرح جماعة بعدم حد خاص للتعزير وبانه بنظر الحاكم كما في بعض
المعتبرة وبان المحكي عن الشيخ ابي علي ولد الشيخ من التعزير بثمن حد الزاني مما لم نقف له على مأخذ والموجود في بعض الروايات ربع حد الزاني
خمسة وعشرون سوطا عن الكليني والشيخ بسندهما الى المفضل الهاشمي قال سألت ابا الحسن ع عن رجل اتى اهله وهي حائض قال يستغفر الله
ولا يعود قلت فعليه ادب قال نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وهو صاغر لانه اتى سفاحا وبسندهما عن محمد بن مسلم قال سألت
الباقر عن الرجل اتى المراة وهي حائض قال يجب عليه في استقبال الحيض دينار وفي وسطه نصف دينار قلت جعلت فداك يجب عليه شيء من الحد قال
نعم خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني لانه اتى سفاحا وعن الفقيه في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع انه قال من اتى امراته في الفرج في ايام حيضها فعليه ان يتصدق
بدينار وعليه ربع حد الزاني خمسة وعشرون جلدة وان اتاها في اخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب اثني عشر جلدة ونصفا
ولو جهل الحكم والموضوع او نسيهما فلا اثم ولا حرمة اجماعا عن المنتهى من ان الطامث حكما عمل وقد مر ولو اشتبه الحال فان كان لتحيرها فقد
مضى حكمه والا فالمرجع الى الاصول الشرعية فما في هي من وجوب الامتناع وقت الاشتباه كما في حال استمرار الدم مستدلا بان الاجتناب
حالة الحيض واجب والوطي حال الطهر مباح فيحتاط بتغليب الحرام لان الباب باب الفروج محل نظر كما اعترف به في مع صد وض وك وكذا

ماعن كرى من انه لو اشتبه الحال فيها اما لتحيرها او لغلبة كذبها اجتنبت احتياطا لان اقدام عليها الا يؤمن وقوعه وبنية عليه قول
الصيمري من ان الطامث خطأ المصلي انتهى وكيف كان فلا اشكال بل لا خلاف كما عن ئو والرياض في انها لو ادعت الحيض صدقت مع عدم تهمة
ويدل عليه مضافا الى قوله تم ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وانه مما يتعسر او يتعذر اقامة البينة عليه ولا يعرف الا من قبلها
صحيحة زرارة العدة والحيض الى النساء ونحوها حسنته بزيادة قوله اذا ادعت صدقت ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن امير المؤمنين ع انه قال
في امراة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلث حيض قال كلفوا نسوة من بطانتها ان كان حيضها فيما مضى على ما ادعت فان شهدن
والا فهي كاذبة ومن هذه الاخيرة يظهر الوجه فيما عن كرى ومع صد وض من تقييد الحكم بعدم اتهامها بتضييع حق الزوج ولكن في تقييد
الرواية لتقييد الحكم بحكم ابن زرارة المعتضدة بالاية اشكال سيما مع ان مورد ما الدعوى البعيد غاية البعد فتعدي حكمها الى مجرد التهمة
اللهم الا مع دعوى انصراف اطلاقهما الى غير صورة التهمة فيكفي اصالة عدم الاعتبار وتصير الرواية مؤيدة ولو ادعت الطهر بعد الحيض
فالظاهر ايضا القبول لعموم الروايتين ولو اتفق الحيض في اثناء الوطي وجب النزع فان استدام فكالمبتدئ والزوجة في ظاهر عنها كالزوج
في فعله من حيث المعصية واستحقاق التعزير دون الكفارة اجماعا كما في ض لاصالة براءة الذمة وهل يجب على الزوج كفارة ام لا بل
تستحب الكفارة قولان اولهما محكي عن الصدوقين والمشايخ الثلثة وابن زهرة والقاضي وسلار وابن حمزة وابن ادريس وابن سعيد
والشهيد في ئه ولك بل هو المشهور اما مطلقا كما في ض او بين المتقدمين كما عن جماعة بل عن ئ والانتصار والغنية والسرائر الاجماع
عليه للاخبار المستفيضة منها ما تقدم في مسئلة تعزير الواطي ومنها رواية داود بن فرقد عن ابي عبد الله ع في كفارة الطمث انه
يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليتصدق على مسكين واحد
والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لمن لم يجد السبيل الى شيء من الكفارة ونحوها الرضوي ومنها رواية ابن مسلم
عن الذي اتى اهله وهي طامث قال يتصدق بدينار ويستغفر الله ومنها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع من اتى حائضا فعليه نصف
دينار يتصدق به ومنها مرسلة المقنع قال روي انه ان جامعها في اول الحيض فعليه ان يتصدق بدينار وان كان في نصفه فنصف دينار وان
كان في اخره فربع دينار وهذه الروايات وان اختلفت الا ان الاولى منها مع الرضوي والمرسلة الاخيرة كافية بعد انجبارهما
بالشهرة والاجماع المحكي عن جماعة وما في الروايات المخالفة بظاهرها لها مؤول بما يرجع اليها خلافا للمحكي عن نهاية الشيخ
ولعله في النهاية وموضع من المعتبر والروض وغيرهم وجماعة من متأخري المتأخرين بل نسب الى اكثرهم للاصل وشهادة اختلاف الاخبار
المتقدمة على ارادة الاستحباب وعدم كشف الاجماعات المحكية الامر بعد الاوامر الظاهرة في الوجوب عن الائمة لا عن صدور الشارع
بمعنى الوجوب عنهم مع ومنها المصير عن الخلاف اليها اكله مضافا الى صحيحة العيص القاسم عن رجل واقع امراته وهي طامث
قال لا يلتمس فعل ذلك قد نهى الله عز وجل ان يقربها قلت فان فعل فعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله وموثقة زرارة
عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس عليه شيء يستغفر الله ولا يعود ورواية ليث المرادي عن وقوع الرجل على امراته وهي طامث
خطأ قال ليس عليه شيء وقد عصى ربه والظاهر من الخطأ بقرينة المعصية الخطأ في الفعل منه الخطيئة او الخطأ في الحكم مع التقصير في السؤال
دون الخطأ في الموضوع ورواية الحلبي في الرجل يقع على امراته وهي حائض ما عليه قال يتصدق على مسكين بقدر شبعه والمسئلة في
غاية الاشكال الا ان القول بالاستحباب مقتضى الاصل فهو الاقوى وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه ثم انه لا خلاف ظاهرا
في كون الكفارة هي الدينار ونصفه وربعه يظهر من حكي المنع العمل برواية الحلبي المتقدمة وجعل الدينار ورواية الامر في التقصير وانه
المتحتم وعلى تقدير المخالفة فهو مخالف لما عداه من الاجماعات المتقدمة والشهرة العظيمة قال في محكي الانتصار ويمكن ان يكون الوجه
في هذا الترتيب ان الواطي في اول الحيض لا مشقة عليه في ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته والواطي في اخره مشقته شديدة
فكفارته انقص والواطي في الوسط امره بين الامرين ثم المتبادر من النصوص كصريح فتوى جمهور الاصحاب ان كل حيض لها اول ووسط
واخر بالنسبة الى ايامها فالاول لذات الثلثة يوم واحد ولذات الاربعة يوم وثلث ولذات الخمسة يوم وثلثان وهكذا وعن المراسم
ان الوسط ما بين الخمسة الى السبعة فعليه لا وسط ولا اخر لمن اعتادت دون الستة وكانه لاحظ الاطراف الثلثة بالنسبة الى
اكثر الحيض اعني العشرة فجعل الاول منه الى الاربعة والاوسط من الخمسة الى السبعة والاخر من الثمانية الى العشرة ويقرب منه المحكي
عن قطب الدين الراوندي حيث جعل العبرة بالعشرة لا العادة الا انه ثلثها تثليثا حقيقيا فذات الثلثة ليس لها وسط ولا اخر على
القولين وهكذا وكلاهما خلاف ظاهر الاخبار بل صريحها حيث عبر في بعضها عن الاول باستقبال الحيض ولو تكرر الوطي فلا ينبغي

الفصل الثاني

الخلاف والاشكال في تكرار الكفارة اذا تخلل التكفير وان كان الظاهر من شارح المفاتيح وجود الخلاف في ذلك الا انه بعيد جدا ومع عدم التخلل ففي تكررها بتكرره مطلقا كما عن التهذيب والمحقق الثاني والفريد في شرح المفاتيح وعدمه كذلك كما عن ط والسرائر والتذكرة او مع اختلاف الزمان بان كان احدهما في اول الحيض والاخر في وسطه او اخره كما عن المحقق والمصنف والشهيد في كري وحكي ايضا في التنقيح والمدارك اقوال اقويها الاول بناء على اصالة عدم التداخل في سببية الاسباب ولو كانت افراد الفرد مشترك لانه اذا حصل الفرد الثاني فاما ان يكون سببا مؤثرا وهو خلاف ظاهر اللفظ لان ظاهره ان الفرد المشترك سبب فكلما وجد فلا بد فيه من تاثيره وتفرع اثر عليه واما ان يكون سببا مؤثرا لكن يتداخل مسبباهما وهو ايضا خلاف الاصل وقد عرفت في ط وتر مع قولهما بالتداخل بان مقتضى عموم الدليل التعدد قال في الاول اذا تكرر الوطي فلا نص لاصحابنا فيه معين وعموم الاخبار يقتضي ان لكل دفعة كفارة وان قلنا انه لا يتكرر لانه لا دليل عليه والاصل براءة الذمة كان قويا انتهى وفي محكي السرائر اذا تكرر الوطي فالاظهر ان عليه تكرار الكفارة لان عموم الاخبار يقتضي بان عليه لكل دفعة كفارة والاقوى عندي والاصح انه لا تكرار لان الاصل براءة الذمة وشغلها بواجب او ندب يحتاج الى دليل واما العموم فلا يصح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء اجناس ومصادر الا ترى ان من اكل في نهار شهر رمضان متعمدا وكرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف انتهى وفيه انه لا فرق بين كون السبب مصدرا او غيره فان الطبيعة اذا كانت سببا فكل وجود من وجوداته مؤثر في ترتب المسبب عليه وان كان مسبوقا بوجود اخر والا لخرج عن كونه من حيث هو مؤثرا فاذا فرض تاثير وجوده الثاني والفرد عدم معقولية تاثيره في الحكم المتقدم فلا بد ان يؤثر حكما جديدا بمقتضى التفريع والترتيب المستفاد من دليل السببية فاما ان يتداخل الحكمين وحصول امتثالهما بوجود واحد وهو خلاف الاصل واما ان يتعدد بتعدد الامتثال وهو المطلوب ومنه يعلم ان تكرر الكفارة في نهار شهر رمضان بتكرر الاكل في يوم واحد مقتضى الاصل الا ان يقوم دليل على خلافه كما اعترف به في الروض ولكن يمكن ان يدعى على تقدير كون السبب هي الطبيعة دون كل فرد فرد انه لا يلزم من عدم تاثير الفرد الثاني من طبيعة السبب مخالفة لظاهر اللفظ اذ ليس في اللفظ كون كل فرد فرد سببا بل السبب هو الفعل المشترك فكانه قال من وطي حائضا مرة او مرتين او ازيد فعليه كذا فاذا تحقق الفرد الاول تحقق المسبب فاذا وجد الفرد الثاني منه فليس في الدليل دلالة على كون هذا الفرد سببا مستقلا بل حال هذا الشخص بعد هذا الفرد كحاله قبله في الاندراج تحت الدليل الا ترى انه لو جعل طبيعة التكلم سببا لشيء فتكلم الشخص بكلام طويل لم يتحقق عليه الا مسبب واحد مع ان الطبيعة في كل جزء جزء من الكلام يتحقق مستقلا ودعوى انه تكلم واحد عرفا ولذا لو تكلم بعد الاول بمدة تعدد في حقه المسبب خروج عن مفروض المسألة الى ان العرف يفهم سببية الافراد الا انه يعد الكلام الطويل المتصل فردا واحدا بخلاف المنفصلين وكلامنا فيما اذا فرضنا ان السبب هي الطبيعة لا الافراد ودعوى ان جميع موارد سببية الطبيعة يفهم منه عرفا سببية افراده المتمايزة المتعددة عرفا كلام اخر لا ننكره على الاطلاق كما لا نسلمه كذلك بل المدار في المقامات على فهم العرف ولذا خصصنا التاثير بالافراد المتمايزة المتعددة عرفا مع ان العقل لا يفرق بينها وبين الافراد المتصلة المعدودة عرفا فردا واحدا مستمرا كالكلام الطويل ولذا لا يبعد دعوى فهم العرف على عدم التداخل في مثل المقام وغيره من سائر الكفارات ونحوها مما يكون الجزاء فيه مقيدا بمقدار معين مثل قوله من فعل كذا فعليه مقدار كذا من الصدقة او الصوم او الصلوة دون ما كان متعلق الجزاء فيه نفس طبيعة الفعل فتامل وقد عرفت مما ذكر رجحان الاقوال الثلثة ثم ان المراد بالدينار هو المثقال الشرعي من الذهب المضروب ونسبه في الحدائق الى الاصحاب ومقتضى ذلك عدم اجزاء القيمة وفاقا للمحكي عن كتب المصنف والشهيدين ومع صاحب التنقيح والمدارك وجده وشرح المفاتيح والحدائق اقتصارا على المنصوص خلافا للمحكي عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس واستظهره كاشف اللثام عن المقنعة ونهاية والمهذب والغنية وهو صريح الجامع حيث قال كفر في اوله بدينار او عشرة دراهم وكانه للصدق العرفي مضافا الى تعلق الدينار غالبا وشهادة بالتصدق بالنصف والربع بها حيث ان الظاهر عدم كونهما مضروبين في ازمنة صدور الادلة مع انه يمكن ان يدعى ان الظاهر من الدينار هو الشيء الخاص المضروب في ذلك الزمان وكان وزنه مثقالا شرعيا فلا يعم كل مضروب كان مثقالا من الذهب نظير الدرهم فمع تعذر ذلك المضروب الخاص يكون الامر بالقيمة لا مضروب اخر لكن الكل ضعيف لان الاطلاق العرفي مسامحي ونقده لا يوجب الاقتصار على القيمة في مورد النقد والامر بالتصدق بنصف الدينار او ربعه مع عدم وجودهما مضروبين يقتضي الى القيمة وهي مرادفة من الشيء ودعوى تخليه بخصوص السكة القديمة في صدق الدينار ممنوعة فالاقوى ما ذكره الجماعة وعلى تقدير اجزاء القيمة مطلقا او في خصوص تعذر العين فالظاهر ان العبرة في القيمة بوقت الاداء لا زمان صدور الحكم ويحتمل على القول بالاجزاء مطلقا وجوب قيمة ذلك الزمان وهي عشرة دراهم كما عرفت عن جماعة وصريح الجامع وعلى اي تقدير فلا يجزي

والتحيض

البراءة عن المسكوك على انه اصل بل لو جوزنا القيمة جوزناه بقيمته وعن المنتهى اجزاء التبر لصدق الاسم وفيه نظر ومصرف هذه الكفارة مصرف غيرها من الكفارات وهو مستحق الزكوة كما عن صريح جملة من الاصحاب وظاهر الكل ولا يعتبر التعدد كما صرح به جماعة تبعا للروض لاطلاق النص ثم لا فرق في الزوجة بين الدائمة والمنقطعة ولا بين الحرة والامة وهل يتعدى الى الاجنبية المشتبهة او المزني بها كما في مع صد وروض من عدم الاطلاق في النص المعتبر مع انه لو وجد فلا ريب في انصرافها الى الحليلة ومن الاولوية وعن المص والشهيد احتمال الالحاق ثم ان ظ النصوص وفتوى الاكثر بل الكل اختصاص الحكم بالوطي بغير ملك اليمين فلو وطئ امته حائضا تصدق بثلثة امداد من طعام على ثلثة مساكين كما عن المقنعة والانتصار ونهاية والسرائر والمهذب والجامع بل عن السرائر نفي الخلاف فيه وعن الانتصار الاجماع عليه وظاهرهم الوجوب ولذا استدل عليه السيد في الانتصار مع الاجماع ان الصدقة بر وطاعة فهي داخلة تحت قوله تع افعلوا الخير وامره بالطاعة فيما لا يحتمل الا الايجاب يقتضي وجوب هذه الصدقة وانما اخرج ما اخرج عن هذه الظواهر بدليل ولا دليل على الخروج هنا انتهى وهذا الدليل وان كان كما ترى الا انه يكشف عن ان معقد اجماعه هو الوجوب ولم نعثر له على مستند الا ما حكاه كاشف اللثام عن الرضوي فان عملنا به ولو مع الانجبار والا كان الحمل على الاستحباب اشبه نعم روى الشيخ عن عبد الملك بن عمرو قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اتى جاريته وهي طامث قال يستغفر الله ربه قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله عليه السلام فليتصدق على عشرة مساكين ولا فرق في اطلاق كلامهم ومستندهم بين اول الحيض وغيره ولا بين القنة والمدبرة بل ولا المزوجة وان حرم وطيها قال في الروض وفي المكاتبة المشروطة او المطلقة وجهان مبنيان على الاجنبية انتهى ثم ان حكم النفساء فيما ذكر في الزوجة والامة حكم الحائض كما نسب الى ظ الاصحاب بل في التذكرة لا نعلم فيه خلافا وعلى هذا فلو اتفق مصادفة وطي واحد لاول النفاس ووسطه واخره نظرا الى ما يتفق في النفاس من قصر زمانه ففي تعدده اشكال واستظهر في مع صد تبعا للذكرى التعدد وكانه لعموم كون النفاس كالحيض في النص والفتوى ولذا يحكم بانه لو صادف وطي واحد اخر اول الحيض واول وسطه والمسألة محل اشكال والاقتصار على ما يوجب قول الوطي لا يخ من قوة وينبغي القطع بعدم التعدد اذا قصر زمان النفاس عما يحتمل الوطي كما عن البيان ويكره وطي الحائض بعد انقطاعه الكامل سواء كان انقطاعها على العادة او بعدها بل في الروض ان الدليل والفتوى شامل للانقطاع قبلها وربما يستشكل من جهة احتمال معاودة الدم لان معاودته في العادة من الامور الجبلية بخلافها بعدها وانما يكره قبل الغسل على المشهور بل عن الانتصار وفقه والغنية والسرائر والتبيان ومجمع البيان واحكام القران للراوندي الاجماع عليه لاصالة الاباحة السليمة عن مزاحمة استصحاب الحرمة لانها منوطة بايام الحيض او بالحالة وقد ارتفع المناط على كل تقدير وبعد الطهر من الحيض ولمفهوم قوله تع ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف كما عن السبعة والظ من الطهر مقابل الحيض كما يشهد تتبع موارد استعماله في مقابل الحيض في الاخبار التي لا تحصى هذا مع اعتضاده بظهور قوله تع فاعتزلوا النساء في المحيض في اختصاص وجوب الاعتزال بحال الحيض خصوصا بعد تفريعه على كون الحيض اذى ودعوى الحقيقة الشرعية في هذه اللفظة ممنوعة وان سلمت في لفظ الطهارة بالنسبة الى الافعال الثلثة نعم قد يعارض بقراءة التشديد ولذا عن جماعة بوجوب الجمع بين القرائتين اما بحمل الامر في قراءة التشديد على الكراهة كما يظهر من المعتبر واما بجعل التطهر بمعنى الطهر كما في مع صد وغيره فان تفعل يجي بمعنى فعل كتطعم وتبسم وتبين وغيره واولا ان وجوب الجمع بينهما فرع ثبوت تواتر كل من القرائتين بناء على تواتر جميع القراءات السبع او ثبوت الاجماع على جواز العمل بكل واحد منهما كما ثبت على جواز القراءة بكل منهما وفي كلا الامرين تامل بل منع كما سيجي في قراءة الصلوة وثانيا ان الجمع بحمل الطهر على الحاصلة عقيب الغسل اولى واظهر من حمل التطهر على الطهر من الحيض هذا مع ان حمل قراءة التشديد على الكراهة لا يخ من استعمال اللفظ في المعنيين لان تعدد القراءة في يطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال في لا تقربوهن فالتحقيق بناء على عدم ثبوت تواتر جميع القراءات وعدم المرجح لبعضها على بعض تردد اللفظ المنزل بين التشديد والتخفيف وسقوط الاستدلال بالاية من هذه الجهة بل قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهي قوله تع فاذا تطهرن فاتوهن توقف جواز الوطي على التطهر وهو ظاهر في الاغتسال ولا يعارضه الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها بعد تعارض القرائتين ظاهر قوله تع فاعتزلوا النساء في المحيض بالتقريب المتقدم ثم على فرض ترجيح قراءة التخفيف على قراءة التشديد وتعارضها مع الفقرة اللاحقة فحمل الطهر على الخلو عن حدث الحيض اولى من حمل التطهر على الخلو من دمها او غسل الفرج او وضوء الصلوة ومما ذكرنا يظهر ان التعارض بناء على قراءة التخفيف انما هو بين مخالفة الظاهر في لفظ يطهرن او تطهرن لا بين مفهوم الغاية في الاول ومفهوم الشرط في الثاني كما زعم وكيف كان فلا ينهض الاستدلال بالاية على المطلوب بل لا يقصر ظهورها في خلافه بعد الاجماعات المتقدمة المؤيدة بالاصل المخالفة للاكثر العامة مضافا الى الاخبار مثل موثقة

المقصد الثاني

ابن بكير اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء ومرسلة ابن المغيرة المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا بأس به وتمس الماء احب الي وموثقة ابن يقطين عن الحائض ترى الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا بأس وبعد الغسل احب الي واصراحتها في الجواز واعتضادها بما ذكر من الاخبار ومخالفتها لاكثر العامة يصرف ما ظاهره التحريم من الاخبار الموافقة للتفسير الى الكراهة كموثقة ابي بصير عن امرأة كانت طامثا فرأت الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وموثقة سعيد بن يسار المرأة يحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتوضأ قبل ان تغتسل أفلزوجها ان يأتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل واما صحيحة ابن مسلم ان اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل فلا يدل … للجمع بين الاخبار بحمل اخبار المنع على عدم الشبق كما هو المحكي عن الصدوق في الفقيه والهداية والمقنع لامكان تنزيلها على التفصيل من حيث الكراهة لا الحرمة نعم ظاهرها اشتراط ارتفاع المرجوحية كراهة او تحريما بغسل الفرج وح يشترط في زوال التحريم على مذهب الصدوق امران شبق الزوج وغسل الزوجة فرجها كما صرح به في جمل المبين ويظهر من المحكي عن الغنية وقيل ظاهر الاكثر اشتراط الجواز بغسل الفرج وعن الجامع اشتراطه بالغسل ووضوء الصلوة وعن ظاهر التبيان واحكام الراوندي ومجمع البيان اشتراط احدهما بل عن الاخير انه مذهبنا ولم نعثر على دليل لاعتبار الوضوء عينا ولا تخييرا وجوبا او استحبابا واما غسل الفرج فالاقوى استحبابه كما عن المحقق والمص والشهيد وغيرهما للاصل والاطلاقات مع وقوعهما في مقام البيان فيحمل الامر به في صحيحة ابن مسلم على الاستحباب لكن الاحتياط به وبالوضوء بل وترك الوطء معهما ايضا لا ينبغي تركه ثم انه هل يجب التيمم لو اشترطنا الطهارة كما عن هي وكرى وس وض ومع صد او لا كما عن المص في نه قولان من عموم البدلية ورواية ابي عبيدة في فاقدة الماء اذا غسلت فرجها وتيممت فلا بأس وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع عن المرأة اذا تيممت من الحيض هل تحل لزوجها قال نعم ومن ان الحكم منوط بالاغتسال وعموم البدلية انما يراد به البدلية من حيث الاحكام المنوطة بالطهارة ورفع الحدث لا بخصوص بعض الوضوءات او الاغسال والروايتان ضعيفتان معارضتان بالموثقة الاتية وح فاما ان يحكم بجواز الوطء بناء على ان الاغتسال شرط … واما ان يحكم بالمنع لاطلاق شرطيته مع امكان ان يقال حدث الحيض لا يرتفع بالتيمم فهي قبل الاغتسال حائض ولذا استدل في الروض على اشتراط الصوم بغسل الحيض بانها قبل الغسل حائض فتأمل ولموثقة البصري عن امرأة حاضت ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلثة هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل ثم على القول بزوال التحريم او الكراهة بالتيمم ففي … لمجرد ذلك نظر وان قال في مع صد بعد الحكم بجواز التيمم لرفع المرجوحية انه لا فرق بين ان يصلي به وعدمه انتهى وعلى القول بوجوب التيمم فلو تعذر الصعيد فالاقوى عدم جواز الوطء لاطلاق دليل الشرطية كما عن المص في يه حيث قال ولو لم يجد الماء فالاقرب بعد وجوب التيمم لو شرطنا الطهارة فان قلنا بالتيمم وفقد التراب فالاقرب تحريم الوطء انتهى ويحتمل انصراف ادلة الاشتراط الى حال التمكن ويكره لها الخضاب على المعروف بين الاصحاب بل عن المعتبر وهي وكره نسبته الى علمائنا … المحكي عن علل الصدوق عن الحائض هل تختضب قال لا لانه يخاف عليها من الشيطان … ورواية الشيخ عن ابي بصير ورواية ابي جميلة لا تختضب الحائض ونحوها … ورواية عامر بن جذاعة بزيادة قوله ولا الجنب وعن الصدوق العمل على ظاهرها من انه لا يجوز ولعله محمول على الكراهة كالاخبار بقرينة التصريح بنفي البأس به في رواية ابي المعزا وسهل بن اليسع ثم ظ روايات المنع كما … الاجماع عدم اختصاص الخضاب بالحناء وخصه به في محكي المراسم ويحتمل كلامه بيان الفرد الغالب كما ان الاطلاق في النص والفتوى لا يبعد انصرافه اليه وكذا تخصيص المفيد الخضاب بالايدي والارجل قال ويكره للحائض والنفساء ان يختضبن ايديهن وارجلهن بالحناء وشبهه مما لا يزيله الماء لان ذلك يمنع من وصول الماء الى ظاهر جوارحهن التي عليها الخضاب انتهى وما ذكره من التعليل يشكل بعدم مانعية اللون اولا وبانه يقتضي التحريم ثانيا وبان المنع عنه لاجل صحة الغسل او كماله لا يقتضي دخالة في مكروهات الحائض بل الاولى على هذا ان يقال الاولى ان تزيل الخضاب عند ارادة الغسل قال في كرى بعد حكاية التعليل ويشكل باقتضائه التحريم واجيب بان المحرم المنع التام والاجزاء الحائلة خفيفة لا تمنع منعا تاما وفيه اعتراف بالمنع في الجملة وهو غير جائز الا ان يقال يعفى عنه لخفته انتهى ويكره ايضا حمل المصحف بعلاقة اجماعا كما عن المعتبر لخبر عبد الحميد لا تمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تعلقه ان الله عز وجل يقول لا يمسه الا المطهرون والتعليل بالاية لظاهرهم في الحرمة لا ينافي حمل التعليق على الكراهة لاحتمال ان يراد الاستدلال على كراهة التعليق بحرمة المس بناء على ما هو الظ من ان الحكمة في ذلك الاحترام وعن المص نفي كراهة حمل الجنب له مع الغلاف والظ عدم الفرق بينه وبين الحائض ويكره ايضا لمس هامشه لما تقدم في الجنب مستوفى وكذا الكلام في قراءة القرآن غير العزائم ويكره الاستمتاع منها بما بين السرة والركبة لانه حريم الفرج ومن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه كما في النبوي ولرواية ابي بصير قال سئل ابو عبد الله ع عن الحائض ما يحل لزوجها منها قال

تتزر بازار

تتزر بازار الى الركبتين وتخرج ساقيها وله ما فوق الازار وفي رواية حجاج ابن الخشاب عن الحائض والنفساء ما يحل لزوجها منهما قال تلبس درعا ثم تضطجع معه وظاهر هذه الروايات … السيد … فاجتنبوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن … ما فوق السرة ودون الركبة باجماع المسلمين كما عن ق والمعتبر ويضعف بان الظاهر من الاية الاعتزال عن الجماع كما دلت عليه الرواية الاتية عن تفسير العياشي واما الاخبار فهي محمولة على الكراهة بقرينة الاخبار المستفيضة المجوزة لما عدا الوطء في القبل كرواية عبد الملك بن عمرو ما لصاحب المرأة الحائض منها قال كل شيء ما عدا القبل بعينه وفي … ومعتبرة عبد الله بن سنان ما دون الفرج وفي رواية اخرى عن عبد الملك كل شيء دون الفرج ثم قال انما المرأة لعبة الرجل وفي مرسلة ابن بكير اذا حاضت المرأة فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم وفي رواية هشام بن سالم عن الرجل يأتي المرأة فيما دون الفرج وهي حائض قال لا بأس اذا اجتنب ذلك الموضع وفي صحيحة عمر بن يزيد ما للرجل من الحائض قال ما بين اليتيها ولا يوقب وفي رواية عمر بن حنظلة ما للرجل من الحائض قال ما بين الفخذين وعن تفسير العياشي عن عيسى بن عبد الله قال قال ابو عبد الله ع المرأة تحيض يحرم على زوجها ان يأتيها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فيستقيم للرجل ان يأتي امرأته وهي حائض فيما دون الفرج هذا كله مع ان الاخبار المزبورة للسيد موافقة لكثير من العامة كما عن الاستبصار ومخالفة لاصالة الحل وعموماته وربما يمنع دلالة تلك الاخبار من حيث ان الحكم بان له منها ما فوق الازار لا يدل على ان غيره ليس له الا بمفهوم اللقب وفيه نظر لا يخفى فان مثل هذا الكلام في جواب السؤال عما للرجل من الحائض يفيد حصر ذلك فيه لان ما الاستفهامية تفيد العموم كما اعترف به في مثل قوله ما للتبين ما له فقال ع الثلث فالاجود في الجواب ما ذكرنا بقي الكلام في ان السرة والركبة داخلان في المكروه او المباح ظ … المعتبر من عد الخلاف ان له ما فوق السرة ودون الركبة دخولهما في محل الخلاف وعنوان اكثرهم محل الخلاف بما بين السرة والركبة خروجهما وهو الاقوى للاذن في صحيحة الحلبي باخراج سرتها الدال بالفحوى على الاذن في اخراج الركبة ويستحب لها ان تتوضأ عند حضور وقت كل صلوة على المشهور بل عن … اجماع الفرقة عليه واجماع غيرهم على خلافه وهما كافيان في المقام مضافا الى رواية زرارة عن ابي جعفر ع قال اذا كانت المرأة طامثا فلا تحل لها الصلوة وعليها ان تتوضأ وضوء الصلوة عند وقت كل صلوة ثم تقعد في موضع طاهر فتذكر الله وتسبحه وتهلله وتحمده كمقدار صلوتها ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال كن نساء النبي لا يقضين الصلوة اذا حضن ولكن يتحشين حين يدخل وقت الصلوة ويتوضين ثم يجلسن قريبا من المسجد فيذكرن الله عز وجل ورواية زيد الشحام عن ابي عبد الله ع ينبغي للحائض ان تتوضأ عند وقت كل صلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله مقدار ما كانت تصلي وفي رواية ابن مسلم الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله قال اما الطهر فلا ولكنها تتوضأ في وقت الصلوة ثم تستقبل القبلة وتذكر الله ورواية معوية بن عمار عن ابي عبد الله ع قال تتوضأ المرأة الحائض اذا ارادت ان تأكل واذا كان وقت الصلوة توضأت واستقبلت القبلة وهللت وكبرت وتلت القرآن وذكرت الله عز وجل وظ الرواية وان كان هو الوجوب لذا عزي الى الصدوق في … وفي رسالة … الفقه الرضوي وهو انه يجب عليها عند حضور كل صلوة ان تتوضأ وضوء الصلوة وتجلس مستقبل القبلة وتذكر الله بمقدار صلوتها كل يوم الا انه لا اشكال في حمل الخبر على الاستحباب بقرينة ما بعده ولا يبعد ذلك ايضا في عبارة الرسالة فلا ارى وجها لترجيح صاحب الحدائق هذا القول مع انه لو لم تكن السيرة المسلمين في الاعصار والامصار على عدم الالزام والالتزام بفعل ذلك لكفى في الاستحباب ثم انه لا اشكال في انها لا تنوي بهذا الوضوء رفع الحدث لعدم ارتفاع حدثها ولو توضأت في وقت توهم انها حائض فبانت طاهرا ففي هي انه لا يجوز الدخول به في الصلوة لانها لم تنو طهارة فلم تقع والفرق بينه وبين المجدد حيث قلنا بانه يسوغ الدخول به في الصلوة ان المجدد نوى الفضيلة التي لا تحصل الا مع الطهارة اما ههنا فلما لم تتوقف الفضيلة على الطهارة لم تكن الطهارة حاصلة انتهى وفيه كلام ليس هنا محله وظ الروايات والفتاوى الاكتفاء بالصلوتين المتصلتين كالظهر والعصر بوضوء واحد لان المتبادر من وقت كل صلوة الاوقات الثلثة دون الخمسة مع احتمالها وهل يقدح الفصل الطويل بين الصلوتين فيه وجهان اقويهما الاول لظ الاخبار وهل ينقض … الحيض من النواقض استشكله في محكي كره ولعله من عموم نقض النواقض للوضوء من غير تقييد ومن ان الظ من ادلة النقض في الوضوء المؤثر في الطهارة الا ان يقال ان هذا الوضوء مؤثر في الطهارة بحسب حاله مطلقا او بالنسبة الى هذا الذكر المأمور به الذي امر به فهو رافع لنقص كان حاصلا وهذا هو الاقوى قال كاشف اللثام ان في التحرير وهي وكره ونه الاحكام ان هذا الوضوء لا يرفع حدثا وهو كذلك بالنسبة الى غير هذا الذكر وبالنسبة اليه وجهان وان لم يشترط فيه ارتفاع الحدث الاكبر لكن يجوز اشتراطه … ولا ينافي دوام حدثه ارتفاع حكمه او حكم غيره انتهى والاقوى عدم رفع الحدث مطلقا لقوله ع اما الطهر فلا نعم قد اشرنا الى امكان كونه مؤثرا في تكميل الذكر الذي امر به ورفع النقص الحاصل فيه … الحدث ذلك فلا مسامحة في التسمية وهل يشرع التيمم لو فقد الماء وجهان من عموم كونه بمنزلة الماء فيتبع في وجوب الاستعمال و

المقصد الثاني

استحبابه من ان الظ كونه بمنزلته فيما يعتبر فيه الطهارة ومنافي هي من اهلها لطهارة اضطرارية ولا ضرورة مع علم النص ولذا اختاره المحقق في هي
نره مع صدوقه وكاشف اللثام واستشكل الشهيد في نهره ورجح الاول بعض المعاصرين بما حكاه عن ط مع صدوقه وصرح به في باب الغايات لكن الظ
من عبارة مع صدوق في ذلك الباب القول به ثانيها في السنن لفتوى بعض الاصحاب باستحبابه حيث قال وهل يستحب التيمم في كل موضع يستحب فيه
الوضوء والغسل لا اشكال في استحبابه اذا كان للمبادلة غاوا ومبيحا واما الاشكال فيما سوى ذلك والحق ان ما ورد النص به او ذكره من يوثق
به من الاصحاب كالتيمم بدلا من وضوء الحائض للذكر بصا التيمم ما سواه على المنع حتى بثبت بدليل انتهى لكن الاقوى ان القول به غير بعيد عن سباعوم ما
يدل على بدلية التراب ومثل قولهم يكفيك الصعيد عشر سنين مع ان التسامح فيه لفتوى الفقيه المحكية في مع صدوق لاحتمال دلالة ادلة التيمم فيه بعد
ايضا وهل يشرع لها الاغسال المستحبة لا اشكال فيما ورد النص به كغسل الاحرام ولما عيره فالظ من السرائر والمعتبر والتذكرة والموجز وشرحه
الجواز وهو المحكى عن ابن سعيد قال في محكي الاول ولا يجوز منها الوضوء والغسل على وجه يرفعا الحدث ويصح منها الغسل والوضوء على وجه لا يرفع
الحدث مثل غسل الاحرام والجمعة والعيدين ووضوئها للجلوس في محرابها الذاكرة الله بمقدار اصلواتها وفي المعتبر ولا يرتفع بها حدث وعليه
الاجماع ولان الطهارة ضد الحيض فلا يتحقق مع وجوده لكن يجوز لها ان تتوضأ للذكر الله وان تغتسل لا لرفع الحدث كغسل الاحرام انتهى كر
بعض مشايخنا انه لا ينبغي الاشكال في صحتها منها وهو حسن لعموم الادلة الا ان الظ من المبسوط والخلاف من كوعلى المختار لو اغتسلت ضد ما
فهل يجزى ذلك عن وضوئها للذكر مثلا وان قلنا باجزاء المندوب من الغسل عن الوضوء لان الظ من ادلة اجزاء عنه اجزائه عن الوضوء الرافع
ويحتمل بناء على هذا القول عدم مشروعية الغسل المندوب لا ترافع ولا برفع للحائض حدث كما سيجي وهو ضعيف والاقوى كفايته عن
الوضوء بناء على هذا القول لعموم قوله اي وضوء اطهر من الغسل ولفحوى كفايته عن الوضوء الرافع وهل يشرع منها الاغسال الواجبة غير غسل
الحيض ظ قولهم ان الحائض لا يرتفع لها حدث هو العدم وقد عرفت من المعتبر دعوى الاجماع عليه في المسئلة السابقة ويظهر من هي بالنسبة
الى غسل الجنابة حيث نسبه بنسبة الخلاف الا الى اكثر العامة الا ان الظ المحكى عن الاستبصار جواز غسل الجنابة في الحيض ومما يستدل على ذلك
بصحيح الكاهلي عن المراة يجامعها زوجها فتحيض وهي في المغتسل تغتسل او لا تغتسل قال لا تغتسل قد جاءها ما يفسد الصلوة وفي
دلالته نظر لا يخفى كما فيما تقدم من استدلال المعتبر على ذلك بان الطهارة تضاد الحيض واستدلال المنتهى بان الحدث ملازم فانه ان اريد
من الحدث الحالة المانعة المشتركة بين الحالات الحاصلة من اسباب الغسل فلا كلام في عدم ارتفاعها وان اريد خصوص الحدث الحاصل من
السبب الخاص فيمنع الملازمة والتضاد بين الحيض وبين الطهارة عن تلك الحالة الحاصلة من مس الميت مثلا نظير ما اذا اغتسل بعد انقطاع
الحيض غسلا للحيض بالخصوص وغسلا اخر للسبب الاخر ومنه يظهر ضعف توجيه المنع بان حدث الحيض يتحد اثار فانا نمنع في زمان النقاء الاتحاد
كونها في حكم زمان الدم فكان الحيض حدث دائم فهو مانع من الاثار بالغسل الصحيح فانه موقوف على انفصال الغسل بحدث سبب غسل
اخر في اثنائه ومنه ظاهر مما تقدم والمسئلة محل اشكال لولا الاجماع في موثقة عمار عن المراة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل ان
تغتسل قال ان شاءت ان تغتسل فعلت وان لم تفعل فليس عليها شيء فاذا طهرت اغتسلت غسلا واحدا للحيض والجنابة وهي مع اعتبار
سندها مؤيدة بالاطلاقات لكن المذهب ما هو المعروف بين الاصحاب مع انه احوط وقد تقدم في غسل الجنابة ما يؤيده فراجع ويجب
عليها قضاء الصوم الذي فاتها في ايام حيضها او تحيضها من شهر رمضان اجماعا وفي وجوب قضاء المنذور وشبهه الذي فات في الحيض
وعدمه قولان للشهيد والمدارك والتحقيق ان ادلة قضاء الصوم للحائض انما تنصرف الى صوم شهر رمضان كما يشعر به التعليل في الروايات
الاتية فان ثبت لقضاء في ذلك الفائت بدليل ثبت لذلك في الحيض وغيره من موجبات الفوات والا فلا مطلقا ولا تقضي الصلوة
اليومية باجماع علماء الاسلام والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمروي بالسند الحسن كالصحيح عن الفضل بن شاذان عن الرضا انه
انما صارت الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلوة لعلل شتى منها ان الصيام لا يمنعها من خدمة نفسها وخدمة زوجها واصلاح بيتها
والقيام باموره والاشتغال بمعيشتها والصلوة تمنعها عن ذلك كله لان الصلوة تكون في اليوم والليلة مرارا فلا تقوى على ذلك والصوم
ليس كذلك ومنها ان الصلوة فيها عناء وتعب واشتغال الاركان وليس في الصوم شيء من ذلك انما هو الامساك عن الطعام والشراب فليس فيه
اشتغال الاركان ومنها انه ليس من وقت يجيء الا يجب عليها فيه صلوة جديدة في يومها وليلتها وليس الصوم كذلك لانه ليس كلما حدث
يوم وجب عليها الصوم وكلما حدث وقت الصلوة وجب عليها الصلوة الخبر وفي رواية ابي بصير قيل لابي عبد الله ما بال الحائض تقضي الصوم ولا
تقضي الصلوة قال لان الصوم انما هو في السنة شهر والصلوة في كل يوم وليلة فاوجب الله قضاء الصوم ولم يوجب عليها قضاء الصلوة وكذا
وظ هذا التعليل يعطي اختصاص المقضي من الصيام بشهر رمضان وعدم المقضي من الصلوة بالصلوة اليومية مضافا الى انصراف الطلاق

الحيض

الصوم والصلوة في الاخبار اليها ولذا اخترنا في مبحث النذر الموقت عدم وجوب القضاء الا اذا قلنا بوجوبه مطلقا لو فاتته بالحيض او بغيره
اما غير اليومية عند عروض اسبابها في وقت الحيض كالكسوف فاستقرب في الروض عدم القضاء تبعا للبيان ومع صدوق في الاخيرين عكسه
قضاء الصلوة الموقتة موضع وفاق بين العلماء وبه تواترت الاخبار وفي عدوله عن اليومية الى الموقتة تصريح بدخول غيرها في معقد الوفاق
ولعله لاطلاق عدم قضاء الصلوة على الحائض فعم كل صلوة من شانها ان تقضى لكونها موقتة وفيه نظر لولا الاتفاق لما عرفت من
انصراف اطلاق الصلوة الى اليومية دون غيرها فيرجع فيه الى عموم قضاء الفوائت الا ان يكون اجماعا ودعوى منع صدق الفوات نادرة
لعدم قابلية المكلف للتكليف بالفعل في الوقت ولذا يكون مكلفة بتركها فلا يصدق الفوات يكذبه بان الظ قولهم في الاخبار الكثيرة
وفي الفتاوى تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة وجوب تدارك ما فاتها من الصوم دون الصلوة فان القضاء تدارك ما فات ولازم ذلك
تحقق صدق الفوت مع ان وجوب القضاء ليس منوطا بصدق الفوت فقط بل المستفاد من تتبع النصوص والفتاوى ان كل صلوة تركت يجب قضاؤها
كما سياتي في باب القضاء وفي الحاق النذر وشبهه في وقت معين اتفق فيه الحيض بالموقتة قولان واستقرب في مع صد وجوب القضاء فلعله
بين الموقتة بالاصل وبالعارض وقد يرد ان الظ انكشاف فساد النذر ومنه انه اذا لم يكن النذر متعلقا بذلك الوقت الشخصي بل بتعلق بنوعه
كما لو نذر صوم كل خميس فان اتفاق الحيض في بعض الخميسات لا يكشف عن فساد النذر ولذا صرح جماعة بوجوب القضاء لو اتفق يوم المنذور
عيدا مستندا الى بعض الروايات ثم خالف جماعة منه لاستنادهم ايضا الى بعض الروايات النافية لوجوب القضاء اذا سافر في اليوم
المنذور ومع معارضتها بمثلها بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين نفي الخلاف عن القضاء اذا اتفق السفر والمرض في اليوم المنذور
جعله مؤيدا لوجوب القضاء اذا اتفق عيدا ومن هنا يظهر فساد النظر فيما تقدم من الشهيد من وجوب قضاء الصوم المنذور في وقت معين صادفه
الحيض بان الحيض كشف عن فساد النذر ثم ان ما عدا الكسوفين من الايات الظ وجوب قضاء صلوتها الفائتة بالحيض لعدم ثبوت كونها موقتة
نعم وقع الخلاف في صلوة الزلزلة الا ان الظ كما سيجي في محله عدم توقيتها ايضا فيجب قضاؤها ايضا وفاقا للشهيد الثاني وغيره وهو حسن
على القول بان الزلزلة سبب لا وقت فلا يكون صلوتها من الموقتات لكن عن غير واحد الاجماع على كونها من الموقتات وانها موقتة من
غير فورية كما يظهر من المسالك والمدارك وغيرهما لكن نسب بعضهم الفورية الى الاصحاب واختار مع صد عدم القضاء مع اختياره في باب الزلزلة
بان صلوتها اداء في جميع العمر بمعنى ان زمان الاية منضما الى ما يسع الصلوة فيما بعده زمان اول للصلوة ثم هي اداء الى اخر العمر مع وجوب
الفورية نعما فانها وهذا الاخير بظاهره عن منافات لعدم القضاء ويمكن دفع المنافاة بادنى تامل واحتمل في النهاية كون الصلوة بعد مضي
مقدار الفعل قضاء وقواه كاشف اللثام وسقوطها عن الحائض واضح وتمام الكلام في محله هذا كله اذا استوعب الحيض وقت الصلوة
واما اذا لم يستوعبه فاما ان يكون الطهر في اوله واما ان يدركه في اخره فان ادركته في اوله وقد مضى منه مقدار يصح ان تؤمر فيه بالصلوة
بان يسع فعل الصلوة مع تحصيل ما ليس بحاصل من مقدماتها الواجبة عليها بحسب حالها فلم تفعل عالما بطرو المانع او جاهلا به وجب عليها
قضاء تلك الصلوة اجماعا محققا ومحكيا للصدق الفوات عرفا ولموثقة يونس بن يعقوب في امراة دخل عليها وقت الصلوة وهي طاهرة فاخرت
الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت ورواية ابن الحجاج عن امراة طمثت بعدما تزول الشمس ولم تصل الظهر هل عليها قضاء تلك الصلوة
قال نعم وظاهر اطلاق الاخيرة عدم اعتبار مضي المقدار المتقدم في وجوب القضاء الا ان يدعى انصرافها الى الصورة مضي ذلك المقدار لكن اختصاص
مورد السؤال فيها وفي الموثقة لا يوجب اشتراط ذلك في جوابهما فالاستدلال بها لاعتبار مضي ذلك المقدار مشكل الا ان يستدل باصالة
البراءة بناء على عدم صدق الفوت الا بعد مضي ذلك المقدار ومن انه يكفي في صدق الفوات مجرد محبوبية الفعل لو قدر عليه ولذا براد في
امكان تحصيل الفعل منه في الجملة بان تكون قبل الوقت جامعا للشرائط وح فيقوى ما احتمله المصنف في النهاية من كفاية مضي مقدار
الصلوة دون الطهارة فضلا عن غيرها من الشرائط اللهم الا ان يدعى بعد تسليم صدق الفوات بمجرد المحبوبية لو يمكن وعدم توقفه على
تعلق الطلب ان المستفاد من الادلة عدم قضاء كل صلوة كان فوتها مستندا الى الحيض ومن المعلوم ان فوات الصلوة فيما اذا لم يدرك
الحدث مقدار الطهارة مستند الى الحيض هذا ولكن اللازم مما ذكر اعتبار مضي مقدار الطهارة دون غيرها من الشروط الا ان يقال ان ترك
لا يوجب العجز عنها انتفاء التكليف بالصلوة كما هو ظ كل من اعتبر مضي مقدار الصلوة والطهارة كالمصنف في عدة تبعا للمحقق في يع فان مقتضى
ادلة الصلوة ولخصوص ادلة تلك الشروط هو التكليف كما هو المفروض انه اذا علم المكلف بطرو المانع لحيض كان او غيره بعد زمان
لا يسع الا للصلوة والشرائط المطلقة وجب عليه فعل الصلوة خالية عما عدا تلك الشروط فاذا اخرها والحال هذه اثم وعليه القضاء
فاي فرق بين ما لو علم بذلك او فجاه المانع غفلة فانه مما لا شك عن كونه مامورا في الواقع بالصلوة الخالية عن الشرائط

المقصد الثاني

الاختيارية كالوقت ويتسع الوقت عن تحصيل تلك الشروط ودعوى الفرق بين الضيق الذاتي والعرضي الحاصل من مفاجاة الموانع عارية عن البينة والقول بان اللازم من ذلك كفاية مضي مقدار الطهارة الترابية فقط مع ان الظ كونه خلاف الاجماع مدفوع بانه لا باس بالتزامه لولا الاجماع وقد الملحق بعد تحريره ما ذكرنا على موافقة الفاضل الهندي في شرح الروضة في ذلك حيث انه بعد نقل كلمات جماعة من الاصحاب وخلو كلمات المتقدمين عن التعرض لغير الطهارة قال والذي يقوى في نفسي اعتبار الطهارة في اول الوقت واخره وعدم اعتبار غيرها من الشروط والفرق ان الصلوة لا يمكن فعلها بدون الطهارة بخلاف غيرها فانها تسقط في الضرورة ومنها ضيق الوقت فان تيسر زوال العذر في اخر الوقت ولا يجد ساترا ولا غيره من الشروط الاختيارية تعين عليه الصلوة بدونها فكيف يجوز اعتبار امكانها اجمع اما اول الوقت فهو بمنزلة اخره لان عروض العذر بعده يكشف عن انه قد كان متضررا فالمكلف بالنسبة الى هذا المقدار من اول الوقت بمنزلته بالنسبة الى الاخر المضيق فاتضح من هذا انه ينبغي ان لا يشترط اتساع الوقت الا للصلوة والتيمم الا ان النص عاضد لذلك بالنسبة الى اخر الوقت وهو رواية عبيد زرارة ورواية الحلبي الاتيتين واما اول الوقت فلم يرد فيه ما يدل على ذلك بل عموم الاخبار الامرة بقضاء ما ادرك ومنها يقتضي القضاء ولو لم تدرك مقدار الطهارة المائية ولم ار ممن قبل الفاضلين من تعرض في اول الوقت للطهارة ولعله لاطلاق تلك الاخبار انتهى موضع الحاجة منه ملخصا **اقول** وما ذكره حسن وقد تفطنا له الا انه يمكن ان يقال اولا لا نسلم تنجز التكليف وحدوثه في حقها بمجرد القدرة على الفعل الاضطراري كما يظهر ذلك من بعضهم في باب الاوقات بما السلم كونها كافية في بقاء التكليف فاما وثانيا انه لا يلزم من وجوب الفعل الخالي عن الشرائط الاختيارية عليه اذا علم بطرو المانع وجوب قضاء الصلوة عليه لو تركها الا انكما مع فوت الفعل الاضطراري بتدارك الفعل الاختياري الذي فات من غير بدل لا انه بدله الاضطراري الذي امر به فلا فاذا فرض استنادا فوت الاختياري الى الحيض مع كون المفروض عدم وجوب تدارك ما فات لاجل الحيض فلا مقتضي اخر للقضاء وهذا نظير ما سيجيء من وجوب الصلوة على الحائض اذا ادركت مع التيمم ركعة مع دلالة الاخبار كما سيجيء على عدم وجوب القضاء عليها لو تركها هذا مضافا الى ما سيجيء من رواية ابي الورد المسقطة للقضاء عمن ادركت ركعتين مع اتساع وقتها لتمام الصلوة الاضطرارية فلا قوى اعتبار مضي مقدار جميع الشرائط المفقودة كما هو ظ المعتبر وصريح كري والموجز ومع صححه وكشف اللثام بل هو ظ ط والمهذب والجامع قال في ط على ما حكي عنه ان رات الدم وقد دخل وقت صلوة ومضى مقدار ما يمكنها اداء تلك الصلوة ولم تكن قد صلت وجب عليها قضاء تلك الصلوة وان رات الدم قبل ذلك لم يلزمها القضاء انتهى ونحوه عن المهذب والجامع خلافا للمحكي عن الاسكافي والسيد في الجمل فاثبتا القضاء بمضي مقدار اكثر الصلوة ولعله لاطلاق مثل رواية ابن الحجاج المتقدمة بناء على منع انصرافها الى صورة التمكن من الجميع خرج منه ما اذا لم يتمكن من الاكثر بالاجماع وخصوص رواية ابي الورد عن المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين قال فان رات الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعة التي فاتتها من المغرب وهي مع شذوذها ومخالفتها للاجماع المحكي عن ئ على خلافها ضعيفة سندا ودلالة ومن حيث الاشتمال على ما لا قائل به من لزوم احد من قضاء بعض الصلوة الا ان المحكي عن المقنع والفقيه التعبير بمضمونها فيكون قد صلت ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها وهو مناسب لمذهبه الصدوق في من حكم بوجوب الايتان بالركعة المنسية وان طال الزمان بل ولو بلغ الصين فيه نظر وعن المحمل الرواية على التفصيل بين المغرب وغيرها في التفريط في الاولى دون الثانية مع حمل قضاء الركعة على قضاء الصلوة لاجل تلك الركعة الفائتة وهو بعيد الا انه اولى من الطرح وهنا اخبار اخر دالة على خلاف ما تم سيجيء بيان التفصي عنها في باب المواقيت انشاء الله تعم ولو كانت المرأة ممن يجب عليها تاخير الصلوة لاخر الوقت كما لو كان فرضها التيمم او كان عليها قضاء الصلوات وقلنا بوجوب التاخير فيهما كفى مضي مقدار الصلوة والشروط في حقها عند التاخير الى اخر الوقت لان المقصود من اعتباره ايقاع الصلوة في اخر اوقات الامكان وهذا المعنى حاصل بفرض طرو الحيض عقيب ما يسع الفعل وما عدا التاخير من الشروط فالحيض محقق لهذا الشرط لا مفوت له وهذا بخلاف سائر الشروط فافهم هذا كله لو ادركت الطهر في اول الوقت ولو ادركته في اخره فان كانت متمكنة من الاتيان فيه بركعة واحدة صحيحة وجب عليها الشروع فلو لم تفعل وجب عليها قضاؤها بناء على المش بل باجماعنا كما عن المدارك بل عن ئ وهي عند الخلاف فيه بين اهل العلم ويدل عليه الرواية المشهورة من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله وصحيحة عبيد زرارة ايما امرأة رات الطهر وهي قادرة على ان تغتسل في وقت صلوة معينة ففرطت فيها حتى تدخل وقت صلوة اخرى كان عليها قضاء تلك الصلوة التي فرطت فيها وان رات الطهر في وقت صلوة فقامت في تهيئة ذلك فجاز وقت الصلوة ودخل وقت صلوة اخرى فليس عليها قضاء الخبر وصحيحة الحلبي في المرأة تقوم في وقت الصلوة فلا تقضي الطهر حتى تفوتها

الصلوة ويخرج الوقت اتقضي الصلوة التي فاتتها فقال ان كانت توانت قضتها وان كانت دائبة في غسلها فلا تقضي وصريحهما اعتبار ادراك مقدار الطهارة فلو لم تسع الوقت الا لركعة مع التيمم لم يجب القضاء ولا الاداء باهمال الشرائط الاختيارية لان هذه الصلوة الاضطرارية وان كانت اداء فهو تدارك لما فات بسبب الحيض من الصلوة الاختيارية وقد فهم من ادلة عدم قضاء فوائت الحائض عدم وجوب تدارك ما فاتها لاجل الحيض فهو نظير ما تقدم من سقوط صلوة الزلزلة عن الحائض وان لم يكن قضاء فافهم ومن هنا تعرف الكلام في باقي الشرائط وانها كالطهارة في اعتبار سعة الوقت المفقود منها وفي المحكي عن صريح ئ والموجز لابن فهد شرح عدة ضه ولكن في صحيحة عبيد اشارة الى ذلك حيث ان الظ من التهية الاعم من تحصيل الطهارة وسائر الشروط بل وكل صحيحة الحلبي كالا يخفى وكيف كان فلو ادركت من الظهرين والعشائين خمسا مع الغسل قبل الغروب او الفجر وجب الصلوتان كاهو ئ وعن المعتبر انه عند علم الخلاف وابن سعيد والمحقق والمناحي بن وعن المهذب وموضع من ط استحباب ذلك وعن الاصباح استحباب فعل الظهرين بادراك خمس قبل الغروب والعشائين بادراك الاربع قبل الفجر وهما ضعيفان ولو لم يتمكن من ركعة مع الطهارة المائية لم يجب القضاء للاصل وعدم الدليل ومن احتمال عدم اعتبار الطهارة هنا ايض بناء على عدم اختصاصها بوقت وعدم اشتراطها في اللزوم بل الصحة وعن ير والتهذيبين وكره ونهاية الاحكام استحباب القضاء اذا ادركت اقل من ركعة قضاء الحرمة ادركته من الوقت لرواية الكناني اذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلت المغرب والعشاء الاخرة واذا رات الطهر قبل ان تغيب الشمس صلت الظهر والعصر ونحوها غيرها وعن المحقق الميل الى الوجوب لظاهر هذه الاخبار قال بعد ذكر كثير من الاخبار وقد يتضح من هذا انه لا يجب على الحائض قضاء صلوة الا ما طهرت في وقتها وفرطت في الاتيان بها ثم الذي يتبين من هذه الاحاديث ان المرأة اذا ادركت من وقت الصلوة قدر الغسل والشروع في الصلوة فاخرته حتى دخل وقت اخرى لزمها القضاء ولو قيل بذلك كان مطابقا لمدلولها ثم لا يقضي من الصلوات اذا رات الدم الا ما تمكنت من ادائه في حال طهرها واهملته انتهى وهل الصلوة التي ادركت منها ركعة اداء او قضاء او مبعض حكي عن ط لاصحابنا فيه اقوال ثلثة مع ان المحكي عن ف دعوى الاجماع على الاول مع نقله القول الثاني عن السيد قده وعن شرح الكتاب لفخر الاسلام ان الخلاف في كون الاربع من الخمس المدركة من اخر الوقت للظهر او للعصر مبني على هذا الخلاف وان من قال بكون الجميع اداء لزمه الاول ومن قال بالتركيب لزمه الثاني وفيه نظر وتمام الكلام في باب المواقيت انشاء الله تعم

المقصد الثالث في الاستحاضة والنفاس

اما الاستحاضة فهي في الاصل استفعال من الحيض يقال استحيضت المرأة بالبناء للمجهول فهي تستحاض كما لا تستحيض اذا استمر بها الدم بعد ايامها فهو مستحاضة كما في الصحاح وظاهره انه لم يسمع استعماله بالبناء للمعلوم وظاهر غير واحد من اهل اللغة منهم الزمخشري والفيروزابادي ان الاستحاضة تخرج من عرق يقال له العاذل قال في الفائق كان تسميته ذلك العرق بالعاذل لانه سبب لعذل المرأة اي ملامتها عند زوجها ثم اطلاق الاستحاضة على نفس الدم كما في كلام جماعة ليس حقيقة شرعية ولا متشرعية بل هو اما على المجاز او الحقيقة الفقهائية كما سيجيء وهو اي دم الاستحاضة في الاغلب اصفر بارد رقيق كما عن الاصباح وجمل العلم والعمل وشرح والمهذب والغنية وسيلة والكافي وكتب المحقق والمص والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم قدس الله اسرارهم وعن ط والمصباح ومختصره والاقتصاد ونهاية الاحكام الاقتصار على الاولين وعن المقنعة على الاخيرين كما عن الاسكافي بزيادة الصفاء ويدل على الوصفين الاولين قوله في حسنة حفص بن البختري ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة اصفر بارد فاذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة واما الرقة فالمحكي عن المعتبر وكري الاستدلال عليها بالتشبيه ولعله لعدم الظفر له على رواية نعم صحيحة علي بن يقطين في النفساء تدع الصلوة ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت لكن الرواية كما ترى غير معمول بها بل ولا دالة على المطلب نعم في المحكي عن دعائم الاسلام في تفسير الاستحاضة انه دم يكون رقيقا تعلوه صفرة ودم الحيض الى السواد وله غلظة ودم الحيض ما يخرج بحرارة شديدة ودم الاستحاضة بارد يسيل وهي لا تعلم وعن الرضوي ان دم الحيض كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة دم رقيق وضعفهما ينجبر بالشهرة المؤيدة بالاستقراء بل يمكن ان يستفاد هذا الوصف من توصيف دم الحيض بكونه عبيطا في الحسنة السابقة ونحوها وكون الاستحاضة دما فاسدا في رواية اسحق بن جرير فان المراد بالعبيط الصحيح الجديد والدم ما دام صحيحا لا يخلو عن غلظة ولا يفسد الا بعد رقته واما كونه يخرج بفتور فقد اعتبره المص هنا وفي عد كما عن الروضتين وشرح عد ولعل بعضا ما عن ير وط والمقنع والفقيه حاكيا عن رسالة ابيه رضوان الله عليهما من انه بارد لا يحس بخروجه بل قيل الظ انه لا خلاف فيه ويدل عليه اعتبار الدفع في الحيض وتوقف صاحب المدارك فيه من جهة عدم الظفر له بمستند ليس في محله وقيد الاغلب لان الاستحاضة قد يكون بغير هذه الصفات كما ان الحيض قد يكون بهذه الصفات ان

اكثر ما ورد من الروايات في بيان اوصاف الاستحاضة سوقها في مقام تمييز الاستحاضة من الحيض عند تردد الدم بينهما فلا
يدل على تمييز الاستحاضة بها من غير الحيض حيث يعلم انتفاء الحيض الا ان ظاهر بعض اخر منها ذلك مثل ما دل على وجوب الوضوء برؤية
الصفرة مطلقا فيدل على كونه حدثا في الجملة ويثبت بضميمة الى القليل والكثير والمتوسط لعدم القول بالفصل لكن دلالتها على كون
الخارج من الصغيرة او اليائسة او الناقص عن الثلثة استحاضة في محل المنع ثم لو سلم استفادة كون مطلق ما بصفات الاستحاضة بمجرد
امتناع كونها حيضا لاحد الموانع مثل الناقص عن ثلثة ايام مطلقا او لشرط التوالي على القولين مما ليس على المكلف بقرح ولا جرح
وكذا الزائد عن ايام العادة مع تجاوز العشرة او الزائد عن ايام النفاس وشبهها والخارج مع سن اليأس على اختلاف الاقوال فيه استحاضة
بحيث يتعلق عليه احكام الاستحاضة كترخيص ما اليه وعدم العفو عن قليله ونحو ذلك ويتعلق بصاحبها احكام المستحاضة الا ان الاشكال
فيما لم يتصف بها مما امتنع كونه حيضا فان بعض افراده مما لم يثبت له من النص احكام الاستحاضة كالخارج من اليائسة او الصغيرة والناقص
عن ثلثة وبعضه مما لم يدل الدليل الا على ثبوت احكام المستحاضة لصاحبته كلا او بعضا مع ثبوت الباقي بعدم القول بالفصل وهذا
لا يستلزم كون الدم استحاضة والمرأة مستحاضة بل ظاهر بعض الاخبار وفتاوى العلماء عدم كون جميع ما ذكر من افراد الدم استحاضة و
هو المطابق ايضا لما تقدم من الجوهري بل عرفه به بعض الاصحاب كالمفيد في المقنعة وابن حمزة في الوسيلة حيث اخذا في تعريف الاستحاضة كونها
مرتبة بعد ايام الحيض فالمتحصل من ذلك ان ما ليس بجرح ولا قرح ولا نفاس منه ما يكون استحاضة حقيقة ومنه ما يكون صاحبته في
حكم المستحاضة في كل الاحكام حتى في تاخير الحدث عنها او في خصوص ما يتوقف على الطهارة منه دون ان يكون الدم في حكم الاستحاضة
ولا يلزم من ذلك كون الدم محكوما بالاستحاضة او باحكامها كما لا يخفى ولذا ورد في كثير من الاخبار انها بمنزلة المستحاضة او انها
تصنع كما تصنع المستحاضة ونحو ذلك ومنها ما لم يدل دليل على الحكم عليه بشيء من ذلك كدم الصغيرة واليائسة والناقص عن الثلثة
الا ان ظاهر المحقق في يع والمعتبر والشهيدين والمحقق الثاني ومعظم من تاخر عنهم ان ما عدا دم الحيض والنفاس مما ليس بقرح ولا جرح بل
لا يعلم كونه قرحا او جرحا يحكم عليه بالاستحاضة وعن نهاية المصنف انه قد يعبر بالاستحاضة عن كل دم غير دمي الحيض والنفاس خارج
عن الفرج مما ليس بعذرة ولا قرح الى ان قال وقد يعبر بها عن الدم المتصل بالحيض وبهذا الاعتبار ينقسم الى المبتدئة والمضطربة وعن
شرح الوحيد على المفاتيح ان كل دم يكون اقل من ثلثة ايام ولم يكن من قرح او جرح فهو استحاضة عند الفقهاء قال لانحصار فيما ذكر يعني
الحيض والنفاس اذ لا يخرج من المرأة الا ان يكون من قرح او جرح او عرق العاذل ولا يوجد دم غير ما ذكر بالاستقراء وقول اهل الخبرة
وحكم العقل فلا يجب في الحكم بكونه استحاضة من تقييده بما اذا كان بصفة الاستحاضة لما عرفت انتهى ومحصل ما ذكره ان كل ما امكن
كونها استحاضة وامتنع كونه حيضا فهو من الاستحاضة ولذا استدل في المعتبر على كون الدماء المذكورة استحاضة بما تقدم منه في
باب الحيض من امتناع كونها حيضا واستخراج هذه القاعدة من ظواهر الاخبار في غاية الصعوبة سيما مع تصريحهم بان الاستحاضة مما
يكون لا منه فيكون اصالة العدم بالنسبة اليها والى القروح والجروح سواء ويعضد الاشكال ظاهر بعض الاخبار مثل قوله ع في مرسلة
يونس القصيرة وان رات بها من يوم رات الدم عشرة ايام ولم يزل الدم فذلك اليوم واليومان الذي راته لم يكن من الحيض انما كان من علة اما
من قرحة في جوفها واما من الجوف الخبر وفي بعض الروايات الاتية في حيض الحامل فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق
في الرحم اللهم الا ان يقال ان المستفاد من موارد الدماء الممتنعة كونها حيضا التي تعرض لها الشارع ابتداء او في جواب السؤال الحكم بكونه
استحاضة حقيقة او حكمية او كون صاحبها مستحاضة مع احتمال وجود دم اخر في الجوف غير الحيض والاستحاضة عدم الاعتناء بهذا
الاحتمال في كل ما امتنع كونه حيضا وان لم يتعرض في الاخبار فيحصل حدس قطعي للفقيه بانه لو تعرض الامام للدم الخارج عن اليائسة فاقدا
لصفات الاستحاضة لحكم بكونها استحاضة مع امكان ان يقال انه اذا حكم على الصفرة مطلقا بكونها حدثا كما تقدم استفادة ذلك
من بعض الاخبار فيكون الحمرة الممتنعة كونها حيضا كذلك بطريق اولى فتامل ويؤيد ما ذكرنا ما سياتي في بعض روايات حيض الحامل من قوله ع
فان ذلك يعني ذلك الدم ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ عند كل صلوة وقوله عليه السلام وجوب الوضوء بعد رؤية ذلك الدم على عدم
كونه خارجا من الرحم ومعدودا من الطمث وعلى اي حال فربما يشكل الحكم في الصغيرة في ان الدم الخارج منها مطلقا محكوم بالاستحاضة
حتى لو خرج وهي قريبة العهد من الرضاع او لها حد خاص موكول الى العرف او غيره وكذا الاشكال في انه لو اشتبه الاستحاضة بالعذرة
فهل يعتبر التطوق واشتبه بالقرح فهل يعتبر بالجانب والاعتبار بها غير بعيد لما يستفاد من الاخبار ان التطوق من خواص العذرة
وكذا الجانب للقرحة لكن المحكي عن الاسكافي كما تقدم في مسألة القرحة ان الحيض من الجانب الايمن والاستحاضة من الايسر والعلم

انّ الظ الم

انّ الظ الم هنا ان الحمل ليس من موانع الحيض حتى يكون وجوده كسائر موانع الحيض دليلا على الاستحاضة وهذا هو المش كما عن جماعة
وحكي عن الصدوقين والسيد مدعيا عليه الاجماع في الناصريات وتبعهم المص في جملة من كتبه والشهيد في ذكرى ودروس والمحقق الثاني
في بعض كتبه وجماعة من متاخري المتاخرين وهو الاقوى لا لاستصحاب الحالة السابقة اعني كونها بحيث تحيض كل شهر لولا المانع
وهذه الحالة بعد عروض الحمل مشكوك الارتفاع في اللاحق وهو حاكم على اصالة عدم الحيض الا ان يقال بان
لا يثبت كون الدم حيضا فافهم ولا لصدق الحيض لغة وعرفا وعموم ما دل على ترك الصلوة ايام اقرائها وخصوص الاخبار المستفيضة بل
المتواترة مثل صحيحة ابن سنان عن الحبلى ترى الدم تترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت بالدم ونحوها موثقة ابي بصير وصحيحة ابن
الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهي حامل كما كانت ترى قبل ذلك في كل شهر قال تترك الصلوة اذا دام والظ ان المراد بدوامه مقابل
انقطاعه بعد قليل وصحيحة ابن مسلم عن احدهما عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما في كل شهر قال تمسك عن الصلوة
كما كانت تصنع في حيضها فاذا طهرت صلت وحسنة سليمان بن خالد قلت لابي عبد الله ع جعلت فداك الحبلى ربما طمثت قال
نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفقته فاذا دفقته حرمت عليها الصلوة قال الكليني وفي
رواية اخرى فاذا كان كذلك تاخرت الولادة ورواية زريق ان رجلا سأل ابا عبد الله ع عن امرأة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة
قلت فانها رأت الدم وقد اصابها الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الولد فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة
وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال لوجع او لما هي فيه من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك ما الفرق بين دم
الحامل ودم المخاض قال ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج رأس الولد فعند ذلك يصير دم النفاس
فاما ما لم يكن حيضا او نفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم الخبر وصحيحة صفوان عن ابي الحسن الرضا ع عن الحبلى ترى الدم ثلثة
ايام او اربعة ايام تصلي قال تمسك عن الصلوة ومرسلة حريز عن ابي جعفر وابي عبد الله ع في الحبلى ترى الدم قال تدع الصلوة
فانه ربما بقي في الرحم الدم ولم يخرج وتلك الهراقة وموثقة سماعة قال سألته عن امرأة ترى الدم في الحبل قال تقعد ايامها التي
كانت تحيض فاذا زاد الدم على الايام التي كانت تقعد استظهرت بثلثة ايام ثم هي مستحاضة خلافا للمحكي عن الاسكافي و
الحلي والمحقق في يع ونسبه في ضه الى اشهر الروايات ولعله لاصالة عدم الحيض وللاجماع على صحة طلاق الحامل وعدم صحة
طلاق الحائض فينتج لا شيء من الحامل بحائض ورواية السكوني عن جعفر عن ابيه صلوات الله عليهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال ما كان الله ليجعل حيضا مع الحبل يعني انها اذا رأت الدم وهي حامل لا تدع الصلوة الا ان ترى على رأس الولد اذا ضربها
الطلق ورأت الدم تركت الصلوة ورواية مقرن الحكيمي عن علل الصدوق عن ابي عبد الله ع ان سلمان رضوان الله عليه سأل
عليا صلوات الله وسلامه عليه عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن
امه ورواية حميد بن المثنى عن ابي الحسن ع عن الحبلى ترى الدفعة والدفعتين من الدم في الايام وفي الشهر والشهرين قال تلك
الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة والاخبار المستفيضة بل المتواترة في استبراء السبايا بحيضة وكذا الجواري المنتقلة ببيع او غيره والموطوءة
بالزنا والامة المحللة للغير وفي عدة المسترابة بالحمل وفي الجميع نظر اما الاصل فلاندفاعه بما مر واما الروايات فالاولى منها
ضعيفة لا تصلح لتخصيص العمومات ومكافئة الادلة الخاصة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع وشهادة النسوان والثانية
انما تدل على حبس الحيضة عن ان تدفع مجموعها فلا ينافي بقاء مقدار الكفاية ودفع الزائد كما صرح به في حسنة سليمان بن خالد
المتقدمة واما الثالثة فلا ينافي المختار لاعتبار التوالي في الحيض الى الثلثة واما اخبار الاستبراء والاعتداد فيكفي في حكمها
غلبة عدم الاجتماع لانه مقتضى الطبيعة عدم زيادة الدم عن المقدار الذي خلق لتربية الولد وتغذيته وهذا المقدار لا بد
من احتباسه حال الحمل نعم ربما زاد على ذلك المقدار فيندفع بل ربما يقال انه لو كان من شرط الحيض عدم الحمل كما يقوله الخصم لم
يحكم بحيضية ما تراه المستبرأة والمعتدة الا بعد تحقق عدم كونها حاملا فلو توقف معرفة عدم كونها حاملا على تحقق حيضها
لزم الدور ولكن يمكن ان يدفع بان معرفة كونها حاملا لا يتوقف على رؤية دم علم استجماعه لشرائط الحيض عدا عدم الحمل والحاصل
ان كون الحيض امارة لعدم الحمل مما لا ينكر فاحتاط الشارع للانساب تارة بثلث حيض واخرى خفف الاحتياط لبعض الحكم
مثل تسهيل الامر على الرجل او المرأة فاكتفى بواحدة او اثنين ولو امتنع اجتماع الحيض والحمل لاكتفي في الكل بواحدة ثم ان
هنا قولين اخرين احدهما ما ذكره في ئر مدعيا الاجماع عليه حاكيا الخلاف بين اصحابنا في غيره وعن السرائر مدعيا انه

المقصد الثالث

من ذهب الاكثر والمحصلين وهو عدم اجتماع الحيض والحمل المستبين دون تمام البين فان كان المناط في الاستبانة ما ذكره في
الاستبصار من مضي عشرين يوما من عادتها فلعله استند في هذا التفصيل الى الجمع بين الاخبار لشهادة مصحح الصحاف
قال لابي عبد الله عليه السلام ان ام ولدي ترى الدم وهي حامل كيف تصنع بالصلوة قال فقال لي اذا رات الحامل الدم بعد ما يمضي عشرون
يوما من الوقت الذي كانت ترى فيه الدم من الشهر الذي كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم ولا من الطمث فلتتوضأ وتحتشي
بكرسف وتصلي واذا رات الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة فلتمسك
عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فان انقطع الدم قبل ذلك فلتغتسل ولتصل الخبر لكن المذكور في الرواية ليس الا
التفصيل بين تأخر الدم عن العادة بعشرين يوما وعدمه وهو القول الاخر المحكي عن الشيخ في يه وكتابي الاخبار من دون فرق بين
استبانة الحمل وعدمها وكيف كان ففي مكافئته لما تقدم من الاخبار منع واضح وربما جمع بين اخبار الطرفين بحمل اخبار المنع على
ما اذا لم يتصف الدم بصفات الحيض وهو الظاهر من الصدوق في الفقيه ويمكن الاستشهاد لهذا الجمع ببعض الاخبار المفصلة مثل ما في
رواية اسحق بن عمار عن المرئة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان دما عبيطا فلا تصلي ذينك اليومين وان كان صفرة
فلتغتسل عند كل صلوتين ورواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة من الدم
ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فلتتوضأ والرضوي الحامل اذا رات الدم في الحمل كما كانت تراه تركت
الصلوة فاذا رات اصفر لم تدع الصلوة ويمكن الجواب عنهما بان التفصيل بين المتصف بصفة الحيض وغيره انما هو في تحيض
المرئة قبل اكمال الثلثة فلا دلالة فيهما على التفصيل في الدم من حيث الحيضية الواقعية ويشهد لما ذكرنا ذكر اليوم واليومين
في الرواية مع ان الحيض لا ينقص عن ثلثة ولعل الكثرة والقلة في الرواية الثانية اشارة الى انقطاع الدم بعد زمان يسير
وعدمه فعدم التحيض في القليل من حيث عدم استمرار الدم وتواليه في الثلثة الاول هذا مع ان تقييد اخبار المنع لمسلوب الصفة
في غاية البعد وابعد منه تقييد اخبار الجواز بما تراه في العادة كما استقربه في الحدائق زاعما ان اخبار المسئلة ما بين مطلق ومقيد
والواجب بمقتضى القاعدة المقررة حمل مطلقها على مقيدها ثم قال وبه يظهر ان ما اشتهر بينهم من القول بحيضها مطلقا
ليس من ذلك انتهى وفيه ان التقييد في بعض تلك الاخبار انما وقع في السؤال وعلى فرض وروده في الجواب فلا تنافي بينه وبين المطلقات
حتى يوجب تقييدها ثم دم الاستحاضة ينقسم بحسب قلته وكثرته وتوسطه الى ثلثة مختلفة في الاحكام حيث لا طريق
الى معرفتها الا بالفحص والاعتبار وجب على المستحاضة اعتبار الدم لتعرف كونه من اي الثلثة كما في هي وكرى ومع صد وان
كان الشبهات الموضوعية يجوز فيها العمل بالاصول قبل الفحص والاعتبار فلو لم تعتبره مع الامكان فسدت عبادتها لعدم علمها بما يجب عليها
من الطهارة نعم لو فرض غفلتها عن ذلك ثم اتت بوظيفتها الواقعية صحت وفي كفاية الاحتياط عن الاعتبار مطلقا او بشرط
موافقته للاستصحاب وعدمها مطلقا وجوه خيرها اوسطها ثم اولها اما كفاية الاستصحاب عنه مع مخالفته للاحتياط لو
سبقت القلة او اصالة عدم زيادة الدم عن حد القليلة وان لم تسبق فلا لاقوى العدم لما مر نظيره في الاستبراء ولعله يستفاد
من بعض اخبار المسئلة ولو عجزت عن الاعتبار مباشرة او استنابة فالاقوى الرجوع الى الحالة السابقة او اصالة عدم زيادة الدم
ان لم تسبق حالة بل وان سبقت الكثرة بناء على عدم الاستصحاب في التدريجيات وجه انقسام الدم الى الاقسام الثلثة انه لا يخلو اما
ان يكون بحيث اذا وضعت الكرسف يعني القطنة لم يثقبه اي لم يغمسه ولم ينفذ من باطنه الذي يلي من باطن الفرج الى ظاهره الذي يلي
الخرقة المشدودة فوقه واما ان يثقبه بحيث يغمسه مستوعبا وعلى الثاني فاما لا يكون بحيث يسيل من الكرسف المغموس الى غيره
لو كان عليه واما ان يكون بحيث يسيل فالاول يسمى استحاضة قليلة والثاني متوسطة والثالث كثيرة وقد اختلف عبائر الاصحاب
في بيان مناط القلة والكثرة والتوسط ففي الفقيه حاكيا عن رسالة ابيه وفي الغنية والسرائر والشرايع وشي والجعفرية وموضع
من المدارك وشرح المفاتيح اناطة القلة بعدم ثقب الكرسف والمتوسطة بالثقب وعدم السيلان وعن الصباح ومختصرات
القليل ما لا يظهر على القطنة والمتوسطة ما يظهر عليها من الجانب الاخر ولا يسيل وفي هذا الكتاب كما عن لف ويه والتبصرة
والتلخيص والبيان واللمعة والموجز الحاوي وكشف الالتباس اناطة القلة وشبهها بالغمس مع السيلان وبدونه وعدمه ولعل
المراد بالعنوانات الثلثة واحد كما نبه عليه مع صد ونسبه شارح الجعفرية من ان الثقب والغمس والظهور واحد ويؤيده ان
المصنف في هي تبعا للمحقق في المعتبر اناط القلة بعدم الظهور والوسط بالغمس وبشر البيان ما عن كرى حيث زاد الاول على

عدم الثقب

عدم الثقب في القليلة عدم الظهور فان الظ ان زيادة الظهور للايضاح والى ما ذكر يرجع ما في المقنعة ويه وسم ونسبه من المعتبر
من القليلة بان ترى الدم غير راشح وعن المتوسط ان تراه راشحا غير سائل وزاد في الاول عطف عدم الظهور على عدم الرشح والظ كون
العطف للايضاح ففيه اشارة الى اتحاد المراد مع ان الرشح الخروج شيئا فشيئا وكيف كان فالظ اتحاد مناط تثليث الاقسام فان كان
اشكال في المقام فانما هو في تثليث الاحكام والمشهور ان كان الدم لا يغمس القطنة اي جميعها كما في لك تبعا للمحقق الثاني في فوائد الشرايع
وزاد في الاول انه متى بقي منه شيء في الخارج ان قل فالاستحاضة قليلة وجب لها تجديد الوضوء لكل صلوة نسبه في محكي كره والمعتبر
الى علمائنا الا ابن ابي عقيل وعن محكي الناصريات وفي ومع صد وظ الغنية الاجماع عليه لقوله ع في صحيحة معوية بن عمار وان كان
الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وموثقة زرارة عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع
قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل ولتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت
وصلت وفي معناها الرضوي وما ورد في الحامل من انها ان رات دما كثيرا احمر فلا تصلي وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا
الوضوء هذا كله مضافا الى العمومات المستفيضة الدالة على وجوب الوضوء مع صفرة الدم الملازمة غالبا للقلة كما اعترف به غير واحد
وظهر من جميع ذلك ضعف ما عن العماني من عدم كون هذا القسم من الدم حدثا استضعافا للطهارة وتمسكا بما دل على حصر نواقض
الوضوء وعن برائة لا اعتداد به وعن البيان انه متروك وعن مع صد انعقاد الاجماع على خلافه وخلاف الاسكافي المحكي عنه انه ان
ثقب الدم فالاغسال الثلثة والا فغسل واحد لليوم والليلة مرة استنادا الى صحيحة زرارة قال قال له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر
حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت وان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت
ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت والحائض
قال مثل ذلك سواء وموثقة سماعة المضمرة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم
يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة وان اراد زوجها ان يأتيها فحين تغتسل هذا اذا كان دما عبيطا
وان كانت صفرة فعليها الوضوء لكنهما محمولتان بعدما عرفت من شذوذ هذا القول على المتوسطة والكثيرة جمعا بينهما
وبين ما تقدم ثم ان صريح بعض الاخبار وكثير من معاقد الاجماعات وجوب الوضوء لكل صلوة فلا يجمع بين صلوتين بوضوء واحد
سواء كانا فرضين او نفلين او مختلفين كما صرح به في هي ونسب التعميم للفرضين والنفلين الى علمائنا ويدل عليه مع ما عرفته وجوب
في اباحة الصلوة لدائم الحدث على القدر المتيقن لان المستفاد من الاخبار كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا موجبا للطهارة
وقد ادعى في يه اجماع المسلمين على كونها موجبة للطهارة وفي لف على كونها حدثا وفي شرح الجعفرية على كونها من النواقض فالثابت
من الادلة هو عدم تأثير الحدث الواقع بعد الوضوء في اثنائه بالنسبة الى صلوة واحد بل هذا الوجه هي العمدة والا يمكن حمل الا
بل بعض معاقد الاجماع على ارادة وجوب تجديد الوضوء في كل وقت للصلوة كما يظهر من بعضها مثل قوله ع في رواية يونس فان رات
دما صبيبا فلتغتسل عند كل صلوة وان رات صفرة فلتتوضأ ولتصل وقوله ع في رواية ابي بصير فاذا تمت ثلثون يوما
فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في كل صلوة فاذا رات صفرة توضات الى غير ذلك مما ورد في الغالب في
ذلك الزمان من التفريق بين الظهرين والعشائين مضافا الى كثير من الاخبار الدالة على ايجاب الصفرة للوضوء وقبول مطلق مع ورودها
في مقام البيان لكن الانصاف ان ظهور بعض الاخبار في تجديد الوضوء لكل فرد من الصلوة مما لا ينكر فاذا انضم ذلك الى ظهور معاقد
الاجماعات التي لا يجري فيها ما احتمل في الاخبار لعدم الشاهد فيها بل شهادة بعضها الاخر على ارادة ظاهرها زال الاشكال في
المسئلة ولم يحتج الى ما تقدم من وجوب الاقتصار على المتيقن لامكان الخدشة فيه بمنع ثبوت حدثية الاستحاضة من الادلة الا
بمعنى كونه موجبا للوضوء في الجملة لا مطلقا فكون الخارج بعد الوضوء مؤثرا في المنع على الاطلاق الا ما خرج بالدليل يحتاج الى الدليل
فصار العمدة في التجديد النص والاجماع والمتيقن منهما التجديد لكل صلوة فريضة اذ هو المنساق من الاخبار بل من معاقد الاجماع
دعوى ارادة الوجوب الشرطي من وجوب الوضوء حتى يشمل النفلين خلاف الظ فالاقوى انها اذا توضأت لفريضة جاز فعل نوافلها
اما الاستظهار دخول نوافل كل صلوة في اطلاق اسمها لانها من توابعها ومتمماتها واما الاصالة عدم كون الخارج بعد الوضوء
موجبا للوضوء بالنسبة الى غيره من لحن ما عرفت من عدم الدليل على ايجابه الوضوء مطلقا حتى يقتصر في مخالفته على المتيقن فلا يبعد القول
على هذا بجواز مطلق النافلة بذلك الوضوء كما عن ظ والمهذب من انه اذا توضأت المستحاضة للفرض جاز ان تصلي به من النوافل ما اراد

وزاد

وزاد الشيخ الاستدلال عليه بانه لا مانع ولعله اشار الى ما ذكرنا من الوجه ويجئ مثله عن المحقق في مسئلة انقطاع دم المستحاضة وربما يلزم بهذا القول كل من قال فيما سيأتي بعدم وجوب معاقبة الصلوة للوضوء لانه يبعد ان يلتزم بان الخارج بعد الوضوء قادح بالنسبة الى النافلة وان كان غير قادح بالنسبة الى الفريضة لكن هذا الاستبعاد لازم ايضا على ما قويناه فانه يجوز لها ح ان تصلي النوافل ما شائت ولا يجوز لها الدخول في الفريضة عقيب الفريضة الاولى لكن الانصاف انه لا جراة على انكار استفادة حدثية طبيعة الاستحاضة من كلمات الاصحاب فلا بد من الانصاف في العفو عن الخارج بعد الطهارة على المتيقن وهو رفع حكم الحدث بالنسبة الى صلوة واحدة ويجب عليها مع الوضوء تغيير القطنة لعدم العفو عن نجاستها ولو كانت اقل من درهم في محمول في باطن لا يتم الصلوة فيه الا ان ظ المص قده كما عن الناصريات الاجماع على وجوب ابدالها عند كل صلوة وعن ولده قده في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب التغيير وربما يستفاد من بعض الاخبار الاتية في المتوسطة والكثيرة لكن ربما يحكى عدم القول بالفصل كما عن المحقق البهبهاني قدس سره وبنفي الرياض ممنوع كما اعترف بعض مشايخنا مع قوة احتمال كون القليلة اخف من حيث الخبث كما هي اخف من حيث الحدث مع ان ظ تلك الاخبار كما سيجئ لا يدل على ازيد من تغيير القطنة عند كل غسل لا كل صلوة بل ظاهر بعض الاخبار عدم وجوب طرح الكرسف ولو اريد من تغيير القطنة انها اذا اخرجتها لاجل الملاحظة فيجب ابدالها امكن تنزيل ذلك على الغالب من استلزام وضعها ثانيا تلوث ظاهر الفرج لكن ارادة هذا المعنى لا يخلو عن بعد ومن بعض ما ذكرنا يظهر وجوب غسل ما ظهر من الفرج وهو ما يبدو منه عند القعود على القدمين كما في ضه وعن نه ثم المحكي عن المشايخ الثلثة وسلار وابن حمزة وابن ادريس وجوب تغيير الخرقة بل نسبه كاشف اللثام الى الاكثر وهو كذلك مع تلوثه بالدم بناء على الحاقها بالقطنة في عدم العفو واما مع عدم التلوث فلا وجه له نعم ان ثقب الدم لكن وصلها ظاهرا او باطنا وصارت الاستحاضة متوسطة وجب عليها تغيير الخرقة كالقطنة عند الاكثر بل لا فانها لها غالبا ولم يذكر في الناصريات والجمل وشرحه والمهذب والغنية الا ان الظ عدم الخلاف في الحاقها بالقطنة التي ادعى فخر الاسلام في شرح الكتاب اجماع المسلمين على وجوب تغييرها بل ادعى بعض دخولها في معقد ذلك الاجماع ويجب عليها ايضا الغسل لصلوة الغداة بل الخلاف حتى من القديمين وعن الناصريات وظ الغنية الاجماع عليه لا اشكال فيه بعد اتفاق النصوص والفتاوى انما الخلاف في الاكتفاء به ووجوب غسلين آخرين للظهرين والعشائين فعن الصدوقين والمشايخ الثلثة وسلار والقاضي وابن حمزة والحلبي وابن زهرة والحلي والمحقق في المعتبر والمص في غيرهما والشهيد والمحقق الثاني وغيرهم الاكتفاء بغسل الغداة ويدل عليه ما تقدم في القليلة من روايتي زرارة وسماعة بناء على ان المراد بالجواز فيهما التعدي عن الكرسف الى غيره ويكون المراد بعدم الجواز في ضعف الكرسف بقرينة الاجماع من غير الاسكافي على عدم وجوب الغسل في القليلة مضافا الى شهادة ذيل رواية سماعة كما تقدم ولا يقدح عدم التعرض فيهما لبيان ما تغتسل له من الصلوات بعد انعقاد الاجماع بل الضرورة كما عرفت على انه لصلوة الفجر كما لا يقدح ضعف السند لو كان بعد الانجبار بما عرفت من الشهرة العظيمة والاجماعات المنقولة وربما يستدل ايضا برواية الصحاف اذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذي كانت ترى فيه الدم بقليل او في الوقت من ذلك فانه من الحيضة فلتمسك عن الصلوة عدد ايامها التي كانت تقعد في حيضها فاذا انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسل ثم تحتشي وتستثفر وتصلي الظهر والعصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل عند وقت كل صلوة ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف وسال الدم وجب عليها الغسل وان طرحت الكرسف ولم يسل الدم فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل صبيبا لا يرقى فان عليها ان تغتسل في كل يوم وليلة ثلث مرات وتحتشي وتصلي وتغتسل للفجر وتغتسل للظهر والعصر وتغتسل للمغرب والعشاء وكذلك تفعل المستحاضة فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدم عنها الخبر بناء على انه ع علق الاغسال الثلثة على سيلان الدم من خلف الكرسف صبيبا لا يرقى فاطلاق الغسل فيما اذا طرح الكرسف وسال الدم محمول على الغسل الواحد جمعا الا انه لم يظهر من الرواية كون قوله اذا امسكت الكرسف الخ مبينا لقوله فان طرحت الكرسف وسال بل الظ انه مبين لقوله فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فقسم كلا من صورتي طرح الكرسف وامساكها الى قسمين في احدهما الوضوء وفي الاخر الغسل فالانصاف ان الرواية لو لم تكن ظاهرة في خلاف المط من جهة ان الظ من لفظ الغسل في قوله ع فان طرحت الكرسف وسال الدم هو جنس الغسل نظير الوضوء في مقابله فلا دلالة على المط نعم ربما يحتج للاستدلال له بقوله ع في رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله ع في حدث المستحاضة ولتستدخل كرسفا فاذا ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا

فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تجمع بين الصلوتين بغسل واحد الخبر بناء على تعلق الاغسال الثلثة بسيلان الدم فيعلم منه ارادة المتوسطة في الفقرة السابقة ونحوه الاستدلال بصحيحة ابي بصير فان رأت دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت في وقت كل صلوة فاذا رأت صفرة توضأت ونحوها رواية يونس بن يعقوب بناء على اهمال ذكر المتوسطة في الروايتين لندرتها كما في شرح المفاتيح الان يقال ان الظ ان المراد بالصبيب مقابل القليل كما انه قد يطلق القليل على مطلق الاستحاضة في مقابل الحيض كما في قوله ع في الحامل ان كان دما كثيرا فلا تصلي وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية اخرى وان كانت صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين ولكن العمدة في الاستدلال روايتا زرارة وسماعة المتقدمتان لكن بازائهما ما يعارضهما مثل صحيحة معوية بن عمار المتقدمة فاذا جازت ايامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وفي رواية زرارة المتقدمة في القليلة فاذا نفذ الدم اغتسلت وصلت فان المراد بالنفوذ فيها والثقب في الاولى ما يراد من الجواز في روايتي زرارة وسماعة بين الثقب وعدم الجواز واصرح من ذلك قوله ع في رواية ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل دل على اناطة الاغسال بمجرد صبغ الدم للقطنة ولا ينافيه توصيف الدم بعدم الانقطاع كما لا يخفى وقوله ع في مرسلة يونس الطويلة فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال مثل المثعب فان الظ ان المراد بالاغتسال للاستحاضة لكل صلوة لا للحيض بل تركه للظهور والالزم ان يكتفي في مقام البيان بالوضوء للاستحاضة الكثيرة وح فقوله وان سال يدل على عموم الحكم لصورتي السيلان والعدم فتأمل هذا كله مضافا الى عموم ما دل على الاغسال الثلثة على المستحاضة بقول مطلق لكن الانصاف ان روايتي زرارة وسماعة اصرح دلالة على تثليث اقسام المستحاضة فيتعين تقييد الروايات المتقدمة مع امكان دعوى انصرافها الى الغالب من ان الدم اذا ثقب الكرسف سال منه بل صحيحة معوية صريحة في الكثيرة لقوله ع بعد الامر بالاغسال تحتشي وتستثفر ولا تحني وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج فظهر بذلك ضعف القول بتثنية اقسام المستحاضة بين القليلة والكثيرة كما عن القديمين وصاحب الفاخر والمحقق في المعتبر والمص قده في المنتهى وقد رجع عنه في باقي كتبه وتبعهم من متأخري المتأخرين جماعة كالمحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المعالم والمدارك وشيخنا البهائي في الحبل وصاحب الذخيرة ومال اليه في الحدائق وهو احوط ثم انه لا اشكال ولا خلاف في وجوب الوضوء لما عدا صلوة الفجر من الصلوات وانما الخلاف في وجوبه مع كل غسل واما لخصوصية في هذا المقام ولذا قال بوجوبه من اكتفى بالغسل عن الوضوء كالسيد في الجمل ونفاه بعض من لم يكتف بالغسل عن الوضوء كما عن الشيخ والصدوقين والقاضي والحلبي وابن زهرة قال كاشف اللثام ويحتمل عباراتهم ما في نكت النهاية من انه انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة ولا يجب عليها لغيرها من الصلوات بل بنا في وجوب الوضوء لصلوة الغداة ايض انتهى وكيف كان فالاقوى وجوب الوضوء اما لما تقدم من وجوب الوضوء في كل غسل غير الجنابة واما الظاهر رواية سماعة ومرسلة يونس المتقدمتين هذا مضافا الى استصحاب المنع عن الدخول في العبادة ثم ان ظ اكثر الفتاوى ومعقد اجماع الناصريات كون غسل المتوسطة لصلوة الغداة خاصة ولا ريب في اعتبار وجود الدم قبل صلوة الفجر فلو وجد بعدها سقط الغسل في ذلك اليوم للظهرين والعشائين ولو احتمل وجوبه بالنسبة الى صلوة الغداة المستقبلة وبالنسبة الى قضاء صلوة الغداة لو فاتت منه وقد عد الشهيد في البيان الاستحاضة المتوسطة بالنسبة الى ما عدا الصبح من افراد الحدث الاصغر في بيان موجبات الوضوء وهو الظ ممن مع صدق في مسئلة وجوب الغسل للصوم مع غمس القطنة والشهيد الثاني في ضه في هذا المقام وتبعه محشيها وشارح المفاتيح والمرائي من ظاهر كلامهم ان لا دخل لهذا الغسل في باقي الصلوات لكن المحكي عن فخر الاسلام في شرح الكتاب على ان غسل المستحاضة للوقت لا للصلوة وفرع عليه شارح الروضة انه يجب الغسل ح ان تحقق الغمس قبل طلوع الشمس وان كان بعد الصلوة وظاهر ان هذا الغسل له مدخل في الصلوات التي بعدها والا فلا وجه لوجوبه بعد الصلوة وجوبا نفسيا وقد استظهر في كشف اللثام في موجبات الوضوء على وجه يظهر منه انه من المسلمات ان لغسل صلوة الغداة مدخلا في استباحة ما عداها من الصلوات حتى انها لو لم تغتسل لصلوة الصبح لزمها الغسل اذا ارادت الصلوات الباقية انتهى وهو الظ ايض من شرح المفاتيح حيث صرح بان غسل المتوسطة له مدخلية في جميع ذلك اليوم لان المتوسطة حدثية اكبر بالنسبة اليها وهو ايض ظاهر مع صدق حيث ذكر في موجبات الوضوء انه اذا انقطع دم المتوسطة للبرء في وقت صلوات الظهرين او العشائين وجب الغسل اذا كان في وقت الصبح يوجبه انتهى ولولا كونه حدثا اكبر بالنسبة الى غير الصبح لم يجب الغسل عند انقطاعه لبقية الصلوات ومنه يعلم ان ذلك

المقصد الثالث

مقتضى اطلاق كل من اوجب الغسل لانقطاع دم المستحاضة للبرء وفي الروض والمقاصد العلية في موجبات الوضوء جعل المتوسطة بالنسبة الى ما بعد الصبح كالكثيرة بالنسبة الى العصر والعشاء بل ما ذكرنا مقتضى ما سيجيء من اتفاقهم على ان المستحاضة لو اخلت بما عليها لم تصح صلوتها فح لو تركت صلوة الصبح عمدا او نسيانا وتركت الغسل ايضا ثم صلت الظهر بلا غسل مع نسيان فوات الصبح او عمدا على القول بعدم الترتيب بطل صلوتها وعلى هذا فقولهم يجب الغسل لصلوة الغداة خاصة والوضوء للبواقي يريدون به عدم وجوب غسل اخر لما عدا ما في مقابل الكثيرة لا ان اثر الغسل مختص بها اذا ثبت هذا فنقول لا يبعد ان يقال ان المستفاد من الروايات الواردة في المتوسطة هو كون غسلها لجميع الصلوات وان هذا الدم المجاوز عن حد القليلة الغير البالغ حد الكثيرة يوجب غسلا واحدا بالنسبة الى جميع الصلوات الخمس لمن استمر بها هذا الدم او حدث في اوقاتها كما هو صريح رواية سماعة فان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة ويتلوهما في الظهور رواية زرارة المتقدمة حيث ان المراد من قوله ع صلت بغسل واحد انها تصلي الخمس بغسل واحد بما لا انها الدم الكثير حيث انها تصلي الخمس بثلث اغسال ووجه تقديمه عند صلوة الصبح كونها اول الصلوات فلا بعد في على من استمر بها الدم المتوسط انها صلت الخمس بالغسل الا اذا اغتسلت عند صلوة الفجر وح فلو تجدد الغمس بعد صلوة الفجر وجب الغسل للظهرين كما انه لو تجدد بعد صلوة الظهرين وجب الغسل للعشائين فما في النصوص من فعل الخمس بغسل واحد وما في الفتاوى من الغسل لصلوة الغداة محمول على من استمر بها الدم المتوسط في جميع اوقات الصلوة كما ان حكمهم بوجوب ثلثة اغسال على ذات الكثيرة محمول على من استمر بها الكثرة في جميع الصلوات فلا ينافيه وجوب الغسل للعصر فقط او للعشاء فقط اذا حدثت الكثرة بعد فعل الظهر او المغرب هذا مضافا الى الطلاق بان الاخبار التي استدلوا بها على حكم المتوسطة مثل قوله ع في موثقة زرارة فان نفذ الدم اغتسلت وصلت وقوله ع في رواية الجعفي فان ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف وقوله ع في رواية البصري فان ظهر الدم على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد والحاصل ان دلالة الاخبار على ما ذكرنا واضح جدا ولا ينافيها شيء عدا ما يتراءى من ظهور تخصيص هذا الغسل في الفتاوى ومعاقد الاجماع بكونه لصلوة الغداة وهو الذي دعى بعض مشايخنا المعاصرين الى المبالغة في تضعيف ما قويناه تبعا لغير واحد من مشايخه كصاحب الرياض وكاشف الغطاء وولده الفقيه في شرح رسالته وممن يظهر منه هذا القول الشيخ علي في حاشية الروضة بل يظهر منه انه مذهب غيره بل مذهب الكل حيث علق على قوله في الروضة انه لو اخر الغمس عن الصلوة فكالاولى انه كالقسم الاول بالنسبة الى صلوة الصبح ثم قال هذا ولا ينافي وجوب الغسل بالنسبة الى الظهرين والعشائين فان حكمهما مبني على اعتبار اوقات الصلوة وعدم اعتبارها انتهى وما ذكره في شرح العبارة وان كان خلاف الظاهر الا ان المقصود من ذكره اظهار موافقته لما ذكرنا بل حكاية موافقة غيره ايضا فافهم نعم ذكر السيد العلامة في المصابيح ان المعروف في الاستحاضة الوسطى وجوب غسل واحد لصلوة الغداة وظاهر عباراتهم في المقام ان هذا الغسل ناشي لخصوص صلوة الغداة فلا يتوقف عليه صحة باقي الصلوات وربما احتمل ان يكون ذلك لجميع الخمس فيتوقف عليه صحة الجميع وعلى هذا التقدير فلو رآه في غير وقت الفجر احتمل وجوب الغسل والاصل والعمومات تنفي ذلك وقد صرح بعضهم بنفيه وهو ظاهر الباقين انتهى وانت خبير بان منافاة هذا التخصيص لما ذكرنا ان كان من جهة ظهوره في اختصاص اثر الغسل بصلوة الغداة وعدم شركة غيرها معها فقد عرفت خلاف ذلك من جماعة بين مصرح بكون دم المتوسطة مطلقا حدثا اكبر بالنسبة الى جميع الصلوات وبين مقيد له لتعميم الغسل بما يوجب الغسل لصلوة الفجر وبما يوجب تجديد من وقتها وان كان بعد فعلها كما فهمه شارح الروضة من محكي شرح الارشاد ومع ذلك فقد عبر هؤلاء كغيرهم بوجوب الغسل لصلوة الغداة فتعين ان يراد به نفي وجوب غسل اخر بعد صلوة الغداة وان كان من جهة ظهور لصلوة الغداة الظاهر في عدم ثبوته لغيرها مطلقا مثل ما لو تاخر الغمس عن صلوة الفجر فهذا وان لم يصرح به من المعبرين بالعبارة المذكورة الا نفر يسير كصاحب الرياض وجماعة ممن وافقه الا انك قد عرفت ان هذا التعبير منهم من جهة فرضهم الكلام على من استمر بها الدم المتوسط كما ان حكمهم بوجوب اغسال ثلثة على ذات الدم الكثيرة بالنسبة الى من استمر بها الدم فلا ينافي فانه لو فرض الكثرة بعد الظهرين وجب غسل واحد للعشائين او بعد الصبح وجب غسلان للظهرين والعشائين وكيف كان فالظاهر عدم تحقق الاجماع على خلاف الوجه الذي قويناه بل ولا الشهرة وان تراءى ذلك من كلامهم فالقول به لا يخلو عن قوة مع انه مقتضى اصالة عدم اباحة الصلوة بقاء نايبة الدم المتوسطة وعدم ارتفاعها الا بالغسل مع الوضوء فافهم هذا كله اذا لم يسل الدم عن القطنة وان سال وجب عليها مع ما ذكر في المتوسطة شيئان الاول ان تغتسل للظهر والعصر

يجمع بينهما

يجمع بينهما على سبيل الاستحباب بان يؤخر الاولى الى اخر وقت فضيلتها واول وقت فضيلة الثانية وغسل للمغرب والعشاء يجمع بينهما كذلك ولا اشكال ولا خلاف في وجوب الاغسال الثلثة والاخبار عموما وخصوصا مستفيضة او متواترة وانما الخلاف في كفاية الاغسال عن الوضوء كما عن ظاهر الصدوقين والسيد في الناصريات والشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والفاضل في سلار او وجوب الوضوء مع كل غسل كما عن المقنعة والجمل والمعتبر وابن طاوس وشارح المفاتيح وسيد الرياض او لكل صلوة كما عن ئر وفع وبع وكتب العلامة والشهيدين والمحقق الثاني بل عن لف انه المشهور وعزاه وعن ئر انه عليه عامة المتأخرين اقوى الخبر ما اوسطها لما تقدم من تعليم كفاية الغسل عن الوضوء وعدم الدليل على الاخير مع ورود الاخبار في مقام البيان عدا ما ربما يقال من ان نقض القليل من هذا الدم للوضوء يوجب نقض الكثير منه له بطريق اولى وفيه ما لا يخفى كما في التمسك بعموم اية الوضوء وذكر الشارح في الروض ان الاخبار الصحيحة دلت على المشهور ولم نعثر على واحد منها كما اعترف به المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وفي حاشية ضه نعم ربما يحتمل ذلك في قوله ع في مرسلة يونس ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة لكن الظ ان المراد بالاغتسال غسل الاستحاضة لا الحيض والا لزم السكوت عن غسل الاستحاضة مع ان بيانه اهم من الوضوء وح فقوله تغتسل وتتوضأ الظ ان المراد به الوضوء الذي لا بد في الغسل بناء على جعل الظرف متعلقا بالمجموع فهو محمول على الاستحباب لا محالة لما سبقنا من عدم وجوب الاغسال لكل صلوة اجماعا وانما الكلام في مستحبة كما سيعرف ثم لو اريد من قوله لكل صلوة وقت الصلوة تعين حمله على الوجوب لكنه يثبت المختار واحتمال اختصاص الظرف بخصوص الوضوء فقط خلاف الظ كما لا يخفى فالقول بلزوم الوضوء زيادة على الوضوء الجامع للغسل ضعيف وقد بالغ في المعتبر في تضعيفه فقال ما يحتاج في شرايعه حيث انه بعد ما حكي عن المفيد اوسط الاقوال وعن الصدوقين والسيد والشيخ الاقتصار على الاغسال قال وظن غالط من المتأخرين انه يجب على هذه مع الاغسال وضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا وربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ في ط وف ان المستحاضة لا يجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن ذلك لخص الموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء والذي اختاره المفيد هو الوجه لا لازم للشيخ ابي جعفر ره لان لكل غسل لا بد معه من الوضوء واما علم الهدى فلا يلزمه ذلك لان الغسل عنده يكفي عن الوضوء انتهى فالقول بالوضوء لكل صلوة ضعيف وان كان ربما يقال انه احوط لكن فيه نظر بناء على وجوب معاقبة الصلوتين للغسل وعدم التراخي بينهما فلو توضأت في اثناء الاقامة كان احوط ثم انه صرح بعض وفاقا لاخرين بوجوب تغيير القطنة عند كل صلوة حيث ذكروا تغيير القطنة عند كل صلوة في القليلة وذكروا في الكثيرة انه يلزمها زيادة على ما يلزمها في القليلة والمتوسطة غسلان للظهرين والعشائين الا ان ما دل على وجوب التغيير والابدال هنا لا يستفاد ذلك ففي رواية فاذا ظهر الدم على الكرسف اعادت الغسل واعادت الكرسف وفي رواية البصري فاذا ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي وقد عرفت انه لولا الاجماعات المنقولة على وجوب التغيير عند كل صلوة في القليلة كان الحكم بها مجالا للنظر **وينبغي التنبيه على امور** لا بأس ببيان احكام المستحاضة بها **الاول** قيل ان الاغسال في كثرة الدم وقلته باوقات الصلوة اختاره في الموجز وكشف الالتباس وجمال الدين في حاشية ضه بل هو الصريح الدروس وظاهر الذكرى حاكيا له بلفظ قيل ولعله المص في التذكرة كما سيجيء واستظهر في الذكرى من قوله عليه السلام في رواية الصحاف المتقدمة ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ ولتصل ولا غسل عليها بل ربما يقال ان ظ الاخبار الواردة في هذا الباب ان وظيفة كل حالة عند وجودها في وقت الصلوة الذي هو وقت الخطاب بتلك الوظيفة لا مطلقا وهو كما ترى ضرورة ان الاخبار انما تدل على سببية الدم باقسامه لوجوب وظيفته في وقت الصلوة ولا تدل على ان وجود السبب في وقت الصلوة موجب لوظيفة المرتبة كما لا يخفى وقد يدعى ان ظ الاخبار انه متى تحققت كثرة الدم في وقت ما كفى ذلك في وجوب الاغسال الثلثة وان انقطع بعد ذلك لكنه افراط لا يرجع الى محصل كما لا يخفى كما ان الاول تفريط فالاظهر في معنى الاخبار انه متى تحقق الدم الكثير لم يجز الصلوة معه الا بغسل فاذا اغتسلت له ارتفع حكمه بالنسبة الى غير ما اغتسلت له من الصلوات وفي الموجود بعد الغسل ما تراه في اثناء الغسل لانه معفو بالنسبة الى ما يغتسل له من العبادة دون غيرها وبالجملة فحال هذا الدم الكثير حال القليل من غير تفاوت وهذا هو الظ من رواية الصحاف وما ذكره في ئر وكرى كما اعترف به جماعة فالاقوى انه لا عبرة بوقت الصلوة كما في غيرها من الاحداث وان الكثرة متى حصلت كفت في وجوب الغسل وان كانت منقطعة في وقت الصلوة فلو حصلت بعد صلوة الفجر وانقطعت قبل الظهر وجب الغسل للظهرين وفاقا للمحكي عن المص والشهيد في البيان وضه ومع صنع جماعة من متأخري المتأخرين كصاحب ك والكفاية وصاحب الحدائق وسيد الرياض وشارح المفاتيح وشارح ضه مستندا له الى ظ النصوص والفتاوى

المقصد الثالث

ثم ان ظاهر القول باعتبار اوقات الصلوة اعتبار تحقق الكثرة فعلا فى الاوقات الثلثة فى وجوب الاغسال ولذا فرع عليه غير واحد كالشارح فى الروض وشارح ضة انه لو تكثر قبل الوقت ثم طرأت القلة فيه لم يجب الغسل عليها على هذا القول ما لم يوجد فى الوقت متصلة او طارية وعلى القول الاخر يجب الغسل للكثرة المتقدمة وان كانت قد اغتسلت فى اثنائها الا ان المتاخر عنها عن الغسل كاف فى البينة لكن قد يستظهر من عبارتى كرى والموجز ان الذى يعتبر وقت الصلوة لا يوجب تحقق تلك المرتبة فيه بالفعل بل يعمها بالفعل ولما بالقوة قال فى كرى قيل الاعتبار فى الكثرة والقلة باوقات الصلوة فلو سبقت القلة وطرأت الكثرة انتقل الحكم فلو كانت الكثرة بعد الصبح اغتسلت للظهرين وهل يتوقف عليه الصوم نظر من سبق انعقاده من الحكم على المستحاضة بوجوب الاغسال وجعلها شرطا فى صحة الصوم وهو اقرب ولا فرق فى الصوم بين كثرته قبل فعل الظهرين او بعد فعلها اما بالنسبة الى الظهرين فلا يجب ان كثر بعدهما غسل لهما بل وان استمر الى العشائين اغتسلت لهما قطعا وكذا ان انقطع مظنونا عوده او مشكوكا فيه لاصالة البقاء وان سبقت منه بنى على ما مر ولو سبقت الكثرة فى الصبح اغتسلت له فلو قلت عند الظهر توضأت ولو جوزت عود الكثرة فالاجود الغسل لانه كالحاصل وان علمت الشفاء كفاها الوضوء والطريق الى علم الشفاء اما اعتبارها او لخبار العارف ويكفى غلبة الظن انتهى وعن الموجز ان الاعتبار بوقت الصلوة فلو طرأت الكثرة او القلة فالحكم للموجود وان امكن خلافه الا ان يعلم عوده انتهى وقال كاشف الالتباس فى شرحه على العبارة اعتبار القلة والكثرة وقت الصلوة فلو انتقلت القليل الى الكثير انتقل حكمها وبالعكس الا ان يعلم عود الاول من طريق العادة قبل خروج وقت الصلوة فلا ينتقل حكمها انتهى وقال فى كرة لو كان الدم كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلت الصبح ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر لا للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب لو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلثة انتهى وفى ية ذات الدم الكثير اذا انقطع دمها فى اثناء النهار للبرء لم يجب عليها بقية الاغسال ولو انتقلت ذات الكثير الى القليل واستمر انتقل حكمها انتهى وهذه العبارات كما ترى ظاهرة فى كفاية وجود المرتبة فى الوقت ولو بالقوة وظ عبارة المص فى عد اعتبار استمرار الفعلى الى الاوقات الثلثة قال وان سال وجب عليها غسل للظهر والعصر وغسل للمغرب والعشاء مع الاستمرار والا فاثنان او واحد عطف عليه كاشف اللثام قوله وكذا لو وجد بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب ثان وكذا لو وجد بعد غسل الظهرين ولو لحظة وجب الثالث ما لم تبرأ كما نص عليه فى كرة انتهى ثم استدل عليه بتحقق السيلان الموجب للغسل باطلاق النصوص والفتاوى الى ان قال وقد يوهم ظ العبارة اعتبار الاستمرار بمعنى انها ان لم يستمر الى الظهر وان كانت بعد غسل الصبح الى ما قبل الظهر بلحظة لم يجب الغسل الثانى وكذا الثالث ولعله غير مراد انتهى وقد جمع الشارح فى الروض بين اعتبار استمرار الدم سائلا الى وقت العشائين فى وجوب الاغسال فلو طرأت القلة بعد الصبح فغسل واحد او بعد الظهرين فغسلان وبين قوله بعدم الاعتبار فى كثرة الدم باوقات الصلوة وانه كغيره من الاحداث متى حصل كفى فى وجوب الطهارة منها فى الوقت ويمكن الجمع بينهما بان المراد بالاستمرار ما يقابل الانقطاع للبرء لا ما يعد غسل الصبح او الظهرين بحيث لا يوجد بعد الغسل او فى اثنائه ما يوجب غسلا اخر لكنه بعيد ومثله جار فى عبارة عد ويمكن ان يحمل الاستمرار فيهما على ما يعم الاستمرار الحكمى بقرينة ما تقدم عن كرة ويه كما صنعه كاشف اللثام ومما ذكرنا ظهر ان نسبة القول المختار الى المص محل نظر اذ لم يظهر منه ذلك فضلا عن ابتنائه من هى وكرة ويه وعد بل ظ الكل مراعاة الاستمرار فى الاوقات الحقيقى او الاعم منه كما يشهد به حكمه فى الكتب الثلثة الاولى بان الدم اذا لم يستمر الى الزوال وانقطع للبرء لم يجب بقية الاغسال بل ربما يقال ان نسبة ذلك القول الى السيد كما وقع لجماعة بنقل الجامع صد غير صحيح فان المذكور فى البيان انه لو اختلفت دفعات الدم عملت على اكثرها ما لم يكن لبرء انتهى بناء على ان المراد كما قيل انها اذا كانت بحيث يقل دمها تارة ويكثر اخرى فلتعمل على اكثر احوالها فان كانت فى الاغلب قليلة الدم اعتبرت القلة الطارية للبرء قبل وهذا عين القول باعتبار الوقت **اقول** فى هذا التفسير نظر وكيف كان فما ذكره من كفاية الاستمرار الحكمى وجعله بمنزلة الفعلى خصوصا مع الاكتفاء بمجرد احتمال العود مشكل جدا اذ لا شاهد عليه الا ما ربما يستفاد من اطلاق الروايات من ان هذا المرض الخاص موجب لهذه الاغسال الثلثة الى ان يحصل البرء والشفاء وانها اذا فعلتها عوفيت مما هى فيه مع انه لا دليل فى صدق المستحاضة والمرأة الدامية عليها قبل الشفاء كصدق الحائض فى ايام النفاء وحاصل هذا الوجه ان المستفاد من كثير من الاخبار ان الحدث الموجب للاغسال هو كونها دامية لا نفس دمها ولكن الانصاف انه خلاف المستفاد من كلمات الاصحاب ومعاقد اجماعاتهم فى كون دم الاستحاضة حدثا او ناقضا او موجبا للطهارة كما يظهر ذلك من اكثر الاخبار سيما الواردة فى القليلة فان الظ ان القليلة والكثيرة من باب واحد كما ان كلتيهما مع السلس والمبطون من باب واحد فتامل هذا مع ان الاصل يقتضى

فى الحكم بالحدثية

فى الحكم بالحدثية على نفس الدم لانه المتيقن ثم ان الخلاف فى كفاية الاستمرار الحكمى وعدمها على القول باعتبار وقت الصلوة واضح بل متحقق واما على القول المختار فيمكن تصويره فيما اذا رات الكثرة قبل صلوة الفجر مع علمها بعوده ليلا فان وجوب غسل الظهر عليها بسبب وجوده بالقوة وقت الظهر عند من اعتبر الوقت ويمكن القول به على المختار وسيبنه على هذا القول تنزيل وجوده بالقوة وبعد غسل الفجر منزلة وجوده بالفعل بعد الغسل **الثانى** قد صرح المص انه اذا انقطع دم الاستحاضة لم يجب عليها الغسل قال فى هى انقطاع دم الاستحاضة ليس بموجب للغسل فلو اغتسلت ذات الدم الكثير للصبح وصلت ثم انقطع الدم وقت الظهر لم يجب الغسل واكتفت بالوضوء انتهى وقال فى عد وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء انتهى وقد مر عبارات كرة ويه وللموجز والاظهر انه ان ظنا باعتبار استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة حقيقة او حكما فلا مناص عن الحكم بعدم الغسل لو انقطع للبرء قبل الوقت كما عرفت من تصريح المص واما انقطاعه للبرء بعد دخول الوقت فلا يرفع الوجوب المتحقق قبله سواء كانت قد اغتسلت فى اثناء هذا الدم ام لا لان المتاخر منها كاف فى السببية كما حققنا فى كرى بعد ما حكى عن الشيخ ان انقطاع دمها يوجب الوضوء وان بعض الاصحاب قيده بالبرء قال ويمكن ان يقال ان دم الاستحاضة فى نفسه حدث يوجب الوضوء تارة والغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهارة منقطعا واستمر الانقطاع فلا وضوء ولا غسل لانها فعلت موجبه وان خرج بعدهما او فى اثنائهما دم ثم انقطع اما فى الاثناء او بعد فان كان انقطاع فترة فلا اثر له لانه بعوده كالموجود دائما وان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما كان يوجبه الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضة الوضوء والغسل وهذا دم الاستحاضة والطهارة الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم ولا يلزم من صحة الصلوة مع الدم عدم تاثيره فى الحدث وهذه المسئلة لم يظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلم ولكن ما افتى به الشيخ هو قول العامة بناء منهم على ان حدث الاستحاضة يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقى على ما كان عليه ولما كان الاصحاب يوجبون به الغسل فليكن مستمرا وعلى هذا لو لم تغتسل مع الكثرة للصبح مثلا ثم دخل وقت الظهر فان كان باقيا اجزاها غسل للظهرين لانه رفع ما مضى من الحدث وان كان منقطعا فالاجود وجوب الغسل وكذا لو اهملت غسلى النهار ودخل الليل ولو اهملت غسل الليل واغتسلت للصبح وصامت اجزأ لانه باق على ما سلف وان كان الدم قد انقطع قبله وجب فعله على ما قلناه فلو اخلت بطل الصوم والصلوة وفى يه صل فى وجوب الغسل لو انقطع قبل فعله اما الجنون فيها واما الاخلال فانها انتهى عبارة كرى بعينها وربما يورد عليه بمنع كون دم الاستحاضة مطلقا حدثا بل ان استمر الى وقت الصلوة وفيه ان الظ ان كلامه ككلام الشيخ فيما لو كان الدم موجودا وقت الصلوة فاغتسلت له او توضأت ثم انقطع فلا يرد عليه ما ذكره فى اصل الكلام فى مسئلة الانقطاع ان الدم المنقطع ان كان فى نفسه سببا للطهارة فلا يسقط حكمه بالبرء وان كان استمراره سببا سقط حكمه فالدم الكثير الموجود قبل الوقت لما كان بنفسه سببا للغسل بعد الوقت عند من لم يعتبر اوقات الصلوة لم يسقط حكمه بالبرء وعند من اعتبر الاوقات لما كان استمراره سببا سقط حكمه لعدم الاستمرار واما الموجود بعد الوقت فالوجه ما حققه فى كرى من عدم سقوط حكمه بالانقطاع للبرء وقال فى البيان وانقطاع الدم لا حكم له ان كان لبرء والا وجب ما كان يجب سابقا من غسل او وضوء ولو شكت فى البرء فكالمستمر الى ان قال ولو انقطع الدم فى اثناء الصلوة لم يضر عند الشيخ وهو حسن ولو انقطع قبلها حكم بالوضوء وهو قوى ان كان السابق يوجبه والا فالاقوى الغسل انتهى والجمع بين صدر العبارة وذيلها اما بحمل الانقطاع فى الثانى على الانقطاع لا للبرء كما نص عليه واما بحمل مورد الاول على ما قبل الوقت وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما عن الشيخ من ايجاب الانقطاع الوضوء ان اراد الانقطاع للبرء كما نص عليه فى مد واراد الاعم من القليل كما نص عليه صاحب الموجز وشارحه قال فى الموجز لو انقطع للبرء ولو فى الصلوة توضأت وان كان كثيرا الآن علمت قرب عوده انتهى وذكر شارحه فى قوله وان كان كثيرا خلافا للشهيد فى ذكرى وحيث قال ولو برئت وجب ما كان قبله من وضوء او غسل انتهى ثم قال يتفرع على من اقتصر على الوضوء انه لا فرق بينه وبين الغسل وقد وجه الفرق كاشف اللثام وجمال الملة فى حاشيته بان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا مع الاستمرار الى وقت الصلوة فلا ادرى وفيه ان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء فى ضمن الغسل فاذا انتقض ذلك بصورة الاستمرار لم يكن وجه للوضوء ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان الظ اختصاصها بالقليلة هذا مع ان الكلام فى الدم المستمر الى الوقت بعد الغسل له هذا كله على تقدير اعتبار الاستمرار واما مع عدمه فلا وجه لهذا الفرق اصلا نعم يمكن ان يقال مع انقطاع الدم فى غير الوقت لا دليل على ترتب حكم عليه بعد الوقت اذ لا يصدق عليها عنوان المستحاضة الكثيرة الذى علق عليه

وجوب

دور

المقصد الثالث

وجوب الاغسال الان وجوب الوضوء لما كان مجمعا عليه فلا مناص عن الالتزام به وهذا يناسب ما تقدم في مسئلة كفاية الاستمرار
بالقوة والحاصل انا وان لم ندع ما تقدم في تلك المسئلة من ان المستفاد من الاخبار اناطة الاغسال وتعلقها على عنوان المستحاضة
والمراة الدامية وذات الدم السائل بحيث يكون تحقق هذا العنوان هو السبب من غير مدخلية للدم حتى يكون من ذات الكثرة واغتسلت
له عند الصبح لم يجب عليها الغسل للظهرين اذا علمت بعود الكثرة الا ان دعوى كون المناط نفس الدم بحيث لا يكون لاستمراره ولو
بالقوة الى وقت الصلوة بحيث يصدق عليها عند دخول الوقت انها مستحاضة مدخل في ثبوت الاغسال فيكون حال الدم حال الخروج
الذي عرفته عن البينة بل الانصاف ظهور الاخبار في اعتبار بقاء هذا الوصف عند دخول الوقت الذي يتحقق معه التكليف بالطهارة فالمتحصل من
ذلك ان المعتبر في وجوب الاغسال مجموع الامرين من وجود الدم الكثير الغير المتعقب بغسل واستمراره ولو بالقوة الى وقت الصلوة
ولا دليل على وجوبها مع فقد احد الامرين ومع فانقطاع الدم الكثير للبرء قبل الوقت لا يوجب بعد الوقت سوى الوضوء للاجماع على
كون دم الاستحاضة حدثا في الجملة ولا يوجب غسلا للاصل وعدم الدليل لكن الاقوى ما قدمناه من ان المستفاد من الاخبار سببية
الاستحاضة الكثيرة للغسل كسببية خروج المني له هذا كله في سببية الانقطاع للغسل المستقبل واما الكلام في ناقضيته وناقضية
الانقطاع للفترة للغسل الماضي كما اذا اغتسلت في الوقت ثم انقطع دمها للبرء او للفترة فتفصيله ان الانقطاع اما ان يكون بعد
الصلوة واما ان يكون في اثنائها واما ان يكون بينها وبين الطهارة واما ان يكون في اثناء الطهارة وعلى اي تقدير فاما
اما للبرء واما للفترة يعلم انها تسع الطهارة والصلوة او انها لا تسعهما او يشك فيها واما مترددا بينهما فان كان بعد الصلوة
والانقطاع للبرء او الفترة تعلم انها تسع تجديد الطهارة والصلوة فالاقوى عدم وجوب الاعادة ويحتمل في الاول وجوبها
لكشف الانقطاع عن تمكنها عن فعل الصلوة مرتفعة الحدث واولى بالعدم لو شك في السعة فضلا عن القطع بعدمها وحيث قلنا
بعدم وجوب اعادة الغسل والصلوة فهل يجب الغسل للصوم كما في كرى فيه اشكال من ظهور حدثية هذا الدم ولا ينافيها الحكم
باجزاء الصلوة ومن ان الثابت توقف الصوم على الاغسال الواجبة للصلوات ولو انقطع في اثناء الصلوة فعن ظ وف وهي والمبا
الصحة وفيه نظر بناء على الحكم بوجوب الاعادة مع الانقطاع قبل الصلوة اذ لا فرق بين الصورتين والتمسك بعموم المنهي عن الابطال
في الصورة الاولى مع الاعتراف بالبطلان الفهري في الصورة الثانية لا وجه له كما لا وجه لاستصحاب الصحة مع انه لا يثبت وجوب
الاكمال لاحتمال تجديد الطهارة والبناء كما قيل في المبطون الا ان يفرق بينهما بان حدث المبطون يتخلل بين اجزاء الصلوة فيمكن البناء على
سبق منها والانقطاع هنا كاشف عن حدثية ما وقع قبله للشعور الدم فلا وجه للبناء ولو انقطع قبل الصلوة بعد الطهارة فالمحكى عن
كفاية الطهارة السابقة لما عرفت من ان دم الاستحاضة حدث واذا انقطع وجب الوضوء ومراده كما صرح به جماعة ان بالانقطاع يظهر
حكم حدثية الدم المتخلل بين الطهارة والانقطاع لان العفو عنه مراعى بالاستمرار وليس مراده ان نفس الانقطاع حدث يجعل الانقطاع
موجبا من جهة انه به ينكشف الايجاب فظهر ضعف ما عن المعتبر من انه يمكن ان يقال خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا
في نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث وبنحوه ما عن الجامع من ان انقطاع دم الاستحاضة ليس بحدث فلو انقطع في الصلوة اتمها
وان وعت من الوضوء وانقطعت في وقت واحد صلت به انتهى وقد عرفت ان المعفو عنه الدم المستمر فالانقطاع يكشف عن عدم
كونه ذلك المعفو عنه ولذا قال في الذكرى لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقب الانقطاع انما العفو عنه مع قيد الاستمرار
انتهى ولولا ظهور الاجماع على حدثية دم الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن الحكم بحدثية
مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه ومنه يظهر انه لما لم يكن بد من مراعاة الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا
عليه من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ وكتابي المص قده والموجز وشرحه دون الغسل الا كانت كثيرة كما عليه الشهيدان والمحقق الثاني و
جماعة بناء على ان الموجب له هو الدم المنقطع وهو قد يوجب الوضوء وقد يوجب الغسل وفيه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغتسال
او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر فعلا او بالقوة الى وقت صلوة اخرى فيوجب الغسل لها هذا كله مضافا الى استصحاب
الاحكام الثابتة له بعد الطهارة وقبل رؤية هذا الدم المنقطع مما يتوقف صحتها او اباحتها على الغسل من الوضوء ولا فرق فيما
ذكرنا بين كون الانقطاع للبرء او للفترة ومنه يظهر انه لو علمت بالبرء في اخر الوقت او دخل فترة تسع الصلوة مع الطهارة الحقيقية
وجب انتظاره كما صرح به المص في يه والمحقق الثاني وعن الشهيد ان الانقطاع للفترة لا يؤثر في الطهارة لانه بعوده بعد ذلك كالموجود
دائما ومنه نظر بعم لا اشكال في عدم اعتبار الفترة اذا علم انها لا تسع الطهارة والصلوة ولو شك فيها ففي البناء

علي ما…

على اصالة تلحق العود وجهان اقواهما العدم لاطلاق الاخبار ولزوم الحرج في ذلك نعم اذا انكشف طول الفترة فيمكن القول بكشف ذلك
عن تكليفها واقعا بالصلوة مع الطهارة الحقيقية كما انه لو قلنا بوجوب الاعادة فقد قبل التمكن من الطهارة والصلوة كشف ذلك
عن عدم منع ذلك الانقطاع ومما ذكرنا يظهر حكم ما لو انقطع الدم في اثناء الطهارة فلاحظ **الثالث** ظاهر الاخبار وعبائر كثير
من الاصحاب كما عن صريح المقنعة وجوب الجمع بين الصلوتين بغسل واحد الا ان الظاهر المنساق من الروايات ان الامر للرخصة في مقام توهم
وجوب خمسة اغسال فلا يفيد ازيد من الجواز كما عن المص في هى والشهيد والمحقق الثانيين مع دعوى الثاني كصاحب المدارك القطع به
وتبعهم جماعة من متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة وشارح المفاتيح بل عن هى استحباب ذلك لعموم الطهر على الطهر عشر حسنات
ويمكن الاستشكال بان الغسل الثاني غير مبيح ولا رافع والتجديد في الغسل غير معهود نعم يمكن التمسك له ببعض الروايات مثل مرسلة
يونس كانت تغتسل في وقت كل صلوة وقوله فيها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة وقوله في رواية يونس بن يعقوب فاذا تمت ثلثون يوما
فرات دما صبيبا اغتسلت واستثفرت واحتشت الكرسف في وقت كل صلوة وفي رواية اخرى ليونس بن يعقوب الوارد في الاستظهار
ثم تنتظر عشرة ايام فاذا رات الدم دما صبيبا فلتغتسل في وقت كل صلوة وفي دلالتها تامل فالاحوط الجمع بناء على ما هو المتيقن من
وجوب معاقبة الصلوتين للغسل **الرابع** المشهور بين الاصحاب وجوب معاقبة الصلوة للغسل بل قد يظهر نفي الخلاف واستدل عليه تارة
بالاقتصار في تسويغ الحدث الواقع بعد الغسل المخالف للاصل على مقدار الضرورة وبظاهر الاخبار مثل قوله ع في رواية ابي المعزا
فلتغتسل عند كل صلوتين وفي رواية ابن سنان المستحاضة تغتسل عند صلوة الظهر بناء على ما عن الحلي من ان لفظ عند تفيد
المقارنة لانه في لسان العرب لا يصغر كما ان قبيل وبعيد للمقارنة تكل عند لانها مع ترك التصغير بمنزلة قبيل وبعيد في التصغير وربما
يشعر به استفاضة الاخبار بالجمع بين الصلوتين بتاخير الاولى وتعجيل الثانية فكان اصل الجمع واجب والخصوصية مستحبة
لكن الانصاف ان الكل لا يخ عن نظر لكفاية الاطلاقات الواردة في مقام البيان في عدم وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة واما
لفظ عند فالظ منه اضافته الى الوقت اي زمان حضور وقت كل صلوة لا خصوص فعلها ولذا قال ع في رواية ابن سنان ثم تغتسل عند
المغرب فتصلي المغرب والعشاء ثم تغتسل عند الصبح فتصلي الفجر ومن هنا اختار كاشف اللثام والعلامة الطباطبائي جواز الفصل
لما ذكر من الاطلاق وقوله في رواية اسمعيل بن عبد الخالق المحكية عن قرب الاسناد فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر
ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وفي رواية ابن بكير فاذا مضت عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت و
في دلالة الحديث نظر فالاجود الاقتصار على الاطلاق ويؤيده ما سيجيء من ان المستحاضة تكتفي لجميع الغايات المتوقفة على الغسل
مطلقا ما دام وقت الصلوة باقيا بالغسل للصلوة فلا بد من تحقق الفصل بين الغسل واكثر الغايات وتخصيص الصلوة بينها
بالاتصال بالغسل بعيد جدا ثم مع ان مقتضى ما ذكر من تعليل وجوب الاتصال بالاقتصار في تسويغ الحدث بعد الغسل على مقدار
الضرورة عدم جواز الفصل راسا ولو بمقدمات الصلوة بل اللازم الاقتصار على اقل الواجب والظ انه خلاف الاجماع وان
اختلفوا في تعيين ما يجوز تخلله بين من عمم المقدمات كالستر والاجتهاد والاذان والاقامة بل وعن الذكرى ومن انتظار الجماعة
وبين من اقتصر على الاذان والاقامة كالمحكي عن ى الا ان يقال القاعدة وان اقتضت ذلك الا ان الظ من الاخبار ولو قلنا بدلالتها
على وجوب المعاقبة عدم المنع عن الصلوة المتعارفة ولا عن مقدماتها المقارنة لها بحسب التعارف كالستر باللباس الموجود لا
تحصيل الساتر بالشراء ونحوه والاجتهاد في القبلة لجزئيات معفاة عند القيام الى الصلوة لا المتوقف على امور كثيرة
وكالذهاب الى مكان للصلوة فلا يجب الاشتغال بها في مكان الغسل ولعل انتظار الجماعة قليلا بعد من هذه الامور عرفا
والحاصل ان العبرة ليست بوجوب المقدمات واستحبابها بل بمقارنتها عرفا وعدم مقارنتها واجبة كانت او مستحبة ومنه يظهر
انه لا باس بالغسل قبل الوقت اذا دخل الوقت بعد الغسل من غير فصل لا يتسامح به كما اختاره بعض مشايخنا عن ير المص الا انه
قد يستشكل من جهة عدم الدليل على مشروعيته قبل الوقت لعدم حصول الطهارة بها حتى يستحب في نفسه وعدم الامر بها وجوبا
لعدم الامر بالغاية مع ان المجوز لا يجوز نية الوجوب ولعله لذا اطلق في كرى المنع لانها طهارة اضطرارية ولا حاجة اليها
قبل دخول الوقت ويمكن ان يكون المراد مما تقدم عن ير انها لو اغتسلت قبل الوقت لغاية مشروعة او الطواف تطوعا او فرضا
واتفق دخول الوقت عقيبها من غير فصل اكتفت بها للصلوة الوقتية وكيف كان فقد استثنى من ذلك تقديم غسل الغداة
لصلوة الليل كما عن الصدوقين والسيد والشيخين وجماعة من المتاخرين بل عن خيرة اني لا اعلم فيه خلافا وعن غيره نسبته

الباقي

الى الاصحاب نظرا الى المحكى عن ق انه اجماعى فى الجمع بين صلوة الظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وصلوة الليل والفجر بغسل
قال و يؤخر صلوة الليل الى قرب الفجر و يصلى الفجر بها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى ولم يعثر لجماعة على
دليل عدا ما عن الفقه الرضوى فى المتوسطة و ربما يستدل عليه بما دل على الجمع بين صلوتين بغسل و منه ما لا يخفى ثم الظ انه لا
يجوز تقديمه على الوقت فى شئ غير ما الوارد فى صلوة الليل واغتسلت غسل صلوة الغداة بمعنى انه اذا قدمته لصلوة الليل
بان ينوى بها صلوة الليل يصلى الفجر بها الا انه لا يشرع الغسل مطلقا قبل دخول الوقت اذا ارادت عبادة مشروطة بالطهارة و
لا ريب انه لا يشرع لها عبادة مشروطة بالطهارة قبل دخول الوقت الا صلوة الليل فالظ ان تحكمهم على سبيل الرخصة بمعنى انه
يجوز لها غسل مستقل لصلوة الليل الا انها قدمتها على الفجر قبلا الجمع بغسل واحد هو الظ من عبارة ق والمنقدمة بناء على
ان قوله يجمع محمول على الرخصة دون العزيمة كما تقدم ويكشف عن ارادة ذلك ما فى الروض من انه لو زادت التقديم على مقدار الكفاية
صلوة الليل فهل يجب اعادته اذ لو كان المراد ما احتملنا من عدم مشروعية الغسل لها قبل الوقت ولا العبادة المشروطة به لم
يكن اشكال فى وجوب اعادته لخروجه عن الفرض المستثنى فعلم من ذلك ان الاستثناء انما هو من الاكتفاء بالغسل المتقدم على الوقت
للصلوة اليومية لا فى مشروعية اصل الغسل وكيف كان فهذا كله بالنسبة الى الغسل واما بالنسبة الى الوضوء فى القليلة والمتوسطة
فالمشهور ايضا وجوب المعاقبة فمتى توضأت فى اول الوقت وصلت فى اخره لم يصح كما عن ط و ير والجامع وسيلة والاصباح وهو المنافى
الا المتر قدره فى لف و سعيد فى للصابيح مدعيا انه مذهب الاكثر حيث لم ينصوا على وجوب المعاقبة وعا بانها المتعددة مع اكتفائهم بالطهارة
الواحدة فى الجمع انتهى و فيما ذكره من اكتفائهم بالطهارة الواحدة فى الجمع نظر يشعر به فيما بعد وكيف كان فمقتضى القاعدة وان كان
ما ذكره الاكثر الا ان الاطلاقات الواردة فى مقام البيان حاكمة عليها وعلى الاحتياط اللازم فى المقام لو قلنا واما الاستناد
ببعض الاخبار المشتملة على لفظ عند كما عن الحلى فقدح فى ضعفه فى الغسل نعم ربما يرشد الى وجوب المعاقبة وجوب تجديد الطهارة
لكل صلوة لان الظ ان ذلك لاجل تخفيف الحدث و يؤيده استدلال الشيخ فى محكى ف على وجوب المعاقبة بقوله دليلنا ما قدمنا
من انه يجب عليها تجديد الوضوء عند كل صلوة انتهى و قد ذكر ذلك بما حكى عنه ان المستحاضة ومن به سلس البول يجب عليه
تجديد الوضوء عند كل صلوة ثم ذكر احكام الاستحاضة الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم انتهى فان الظ ان مراده
بما قدمه هو قوله يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة مدعيا عليه اجماع الفرقة واخبارهم وكيف كان فالمشهور هو الاحوط
وان كان فى تعينه نظر والظ ان محل النزاع ما اذا رأت الدم بعد الشروع فى الطهارة اما لو فرض انها لم تر الدم بعد الشروع
للفترة او للبرء فلا اشكال فى عدم وجوب المعاقبة كما اعترف به بعض مشايخنا فى شرحه على الشرايع بل ولا فى عدم وجوب تجديد الوضوء
ما لم تر الدم لان المفروض عدم الحدث وليس مجرد الحالة حدثا فلو ارادت غاية اخرى غير صلوة الليل فهل يكفى لها وللفجر بغسل
واحد لان المستفاد من الفتوى والنص تسويغ التقديم بهذا القدر الا لهذه الغاية بالخصوص ام لا لما عرفت من وجوب الاقتصار على
المتيقن وجهان اقواهما الثانى لعدم العلم باباحة الغسل المتقدم لدخول الفجر وعدم سقوط الامر للمتقدم فى رواية اسمعيل بن
عبد الخالق المتقدمة فاذا كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ولو اغتسلت لصلوة الليل ثم عرض لها مانع عنها
ففى جواز الاكتفاء به لصلوة الفجر وجهان اقواهما الاول و يتعين الثانى بناء على ما اختاره بعض المتأخرين من ان عدم حصول
ذى المقدمة كاشف عن عدم كون المقدمة المأتى بها مطلوبة حتى لو نذرت الاغتسال فاغتسلت لغاية منذورة كالزيارة فلم يفعلها
لم يبرأ النذر بذلك الغسل لانكشاف عدم كونه مطلوبا فتأمل **الخامس** الظ من الاصحاب كما ادعاه بعض المعاصرين تبعا للمحكى
عن الكفاية والحدائق وجوب الاستظهار على المستحاضة فى منع الدم من الخروج بحسب الامكان ما لم يتضرر بحبسه و عليه يدل جملة
من الاخبار الامرة بالاحتشاء والتلجم مع عدم الاحتباس بدونه والاستثفار والاحتشاء ان تحشو فرجها بعد غسله شيئا من قطن
او خرقة والتلجم كما فى كرى ان تشد على وسطها خرقة كالتكة وتأخذ خرقة اخرى مشقوقة الراسين تجعل احدهما قدامها والاخرى خلفها
وتشدهما بالتكة والاستثفار وهو التلجم من ثفر الدابة يقال استثفر الرجل بثوبه اذا رد طرفيه بين رجليه الى حجزته وتسمى خرقة الاستثفار
حيضة بكسر الحاء و يدل على وجوبه مضافا الى ما ذكر وجوب التحفظ عن نجاسة الدم مهما امكن لكنه لا يوجب الا التحفظ عن الزائد على
ما لا يمكن والا فلا بناء الى المحل النجس مثل نجاسته واضعف من هذا الاستدلال عليه بكونه حدثا لا بد من التحفظ منه بقدر الامكان لا
لانه انما يتم اذا تمكنت من حبس الحدث بحيث لا يخرج بعد الشروع فى الغسل الى تمام الصلوة والا فالتحفظ عنه بقدر الامكان لا ...

بعد خروج

بعد خروج شئ منه لا بالاخبار الان بوقان الخارج منه بغير الاختيار مسوغ للضرورة و يتفرع عليه ما لو خرج بعد الطهارة لتقصيرها
فى الشد فانه يجب اعادة الطهارة بعد الغسل والاستظهار كما صرح به المص فى يه والتهذيب فى كرى المحكى عنهما وجوب الاستظهار على الصائمة
تمام النهار وتبعهما فى الروض لان توقف الصوم على الغسل يشعر بتأثره بالدم وبه ان المتوقف عليه هو الغسل الواجب عليها لاجل
الصلوة لا الطهارة من حدث الدم فليس خروج الدم كحدوث الجنابة وجعل الصوم بمنزلة الصلوة فى منافاتها لهذا الحدث
عدا ما لا يمكن التحفظ منه لعكس الدليل هذا كله لو خرج الدم للتقصير فى الشد اما لو خرج لغلبته فان كان الاستحاضة كثيرة لم تعد
وان كانت قليلة فصارت بالخروج كثيرة بطلت الطهارة السابقة لان الوضوء تمام مبيح للدم القليل الطارى بعده وكذا لو صارت
متوسطة فى الصبح ومطلقا بناء على ما قويناه فى المتوسطة ولو صارت متوسطة فى الظهرين او العشائين وقلنا بعدم ايجابها الغسل
او حدث بعد صلوة الفجر ففى الاكتفاء بالطهارة السابقة لان اباحتها ما يخرج بعدها مما يتحد مع الحدث السابق فى الماهية او وجوب
اعادتها لان الطارى حدث مغاير للحدث المتطهر عنها كما يكشف عنه ايجابه الغسل لصلوة الغداة فهو فى الحقيقة حدث اخر كالبول و
نحوه مما لا اشكال فى ايجابه الاعادة وجهان **ثم** ان المحكى عن وحيد عصره فى شرح المفاتيح ان المستفاد من الاخبار وكلمات الاخيار
ان هذا الاستظهار مثل الوضوء فى القليلة والمتوسطة لتحقق معاقبة الصلوة للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظ من تضاعيف
الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد الاستيثاق غير متيسر **ثم** ان المحكى عن المص والشهيد تبعا للشيخ
وجوب الاستظهار على المبطون والمسلوس وقيل للنص فى المسلوس مضافا الى القاعدة الجارية فيه وفى الاول والظ ان المراد
بالنص فى المسلوس ما ورد من اتخاذه كيسا لكن مقتضى القاعدة حشو الاحليل او الموضع المعتاد بقطن ولذا جعله بعضهم اولى
مع امكانه ولا اشكال فى تقييده بما اذا لم يتضرر بالحبس والغالب التضرر به ولعله الوجه فى الاقتصار فى النص على اتخاذ الكيس المانع
عن تنجس الثياب ففى صحيحة حريز اذا كان الرجل ممن يقطر بولا او دما اتخذ كيسا وجعل فيه قطنا ثم علقه عليه ثم صلى يجمع بين
صلوتى الظهر والعصر باذان واقامتين وظاهرها ايضا عدم وجوب تغيير الكيس لكل صلوة ويدل عليه ايضا العفو عن حمل كيس
الاحليل مع نجاسته وهو المعبر عنه فى بعض الاخبار بالكرة وتغيير الشداد فى المستحاضة تعبد **ثم** انه هل يتعين الاستظهار
فى المستحاضة بالاستثفار او يكفى مطلق ما يحصل به الاستظهار لان الظ ان المقصود منه بيان الفرد الغالب لا التعبد و يؤيده ما فى
من اطلاق بعض الاخبار بالاستيثاق وجهان الابعد الثانى قال فى المدارك لم يتعرض الاصحاب لبيان زمان اعتبار الدم وكميته
القطنة مع ان الحال قد يختلف بذلك والظ ان المرجع فيهما الى العادة انتهى وتبعه فى ذلك جماعة منهم صاحب الذخيرة ومحشى
الروضة وكاشف اللثام وذكر بعض مشايخنا المعاصرين ان الذى يظهر من ملاحظة اخبار الباب انها لا تقدير له بل يبقى
محتشية حتى تنقل الى حالة اخرى ان كانت وتغيرها عند كل صلوة كما ستسمع انتهى **اقول** فيه مع ان تسبب الاحتشاء غير معلوم
انه لا دليل على وجوب بقائها محتشية الى الوقت المذكور نعم يستفاد من الاخبار انها لو بقيت كذلك الى وقت الصلوة اعتبرها حالة
وهى مع ضد ذلك الذى تقدم من الغسل والوضوء وتغيير القطنة والخرقة وغسل ظاهر الفرج بحسب حال الدم فى القلة والكثرة والتوسط
بحكم الطاهر من الحدث والخبث بلا خلاف كما عن صريح المدارك وظ غيره بل اجماعا كما عن الغنية وكرة وشرح الجعفرية وكشف الالتباس و
غيرها وظاهرها بعطى انه يجوز لها فعل ما يشترط بالطهارة من دون تجديد شئ من المذكورات قال فى محكى المصابيح بعد ذكر
كلامهم فى انها مع الافعال بحكم الطاهر ان مقتضى ذلك عدم وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس
ودخول المساجد وقراءة العزائم ونحوها ويظهر ذلك من كلماتهم فى الصوم والوطى و ينبغى القطع به على القول بجواز فصل العمل عن
الوضوء والغسل ومن البعيد جدا وجوب اعادة الغسل عليها للطواف ومن المعلوم عدم وجوب غسل للدخول للمساجد بغسل غير غسل
الطواف وكلام الاصحاب غير محرر فى هذا المقام انتهى وتبعه بعض مشايخنا المعاصرين فقال لا ينبغى الاشكال فى ظهور عبارات الاصحاب
فى عدم وجوب تجديد شئ من ذلك عليها بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها للصلوة لانها تكون بحكم الطاهر من هذا الدم فلا
يؤثر استمراره اثرا نعم يحتاج الى الوضوء والغسل مع عروض اسباب اخر موجبة لهما من الجنابة والبول ونحوهما انتهى وقد جزم بعض
اخر من مشايخنا فى كتابه بكفاية الاغسال والوضوءات الواجبة فى الكثيرة لجميع الصلوات التى بعدها حيث قال و يصلى غير الرواتب
والقضاء فى غير اوقاتها او فيها مؤخرا عن الصلوة من غير غسل ولا وضوء الا من حدث اخر موجب لهما من بول او منى او نحوهما
لعموم الامر بها وعدم ثبوت مانع سوى الدم ولم يثبت مانعيته ولا وجوب الغسل لكل صلوة انما الثابت الاغسال الثلثة

الفصل الثالث

فتامل انتهى **اقول** قد تقدم تصريحهم في القليلة بوجوب الوضوء بل جميع ما عدا الغسل لكل صلوة فرضا او نفلا فعل تجب
عليها الصلوتها المفروضة لا يغني عن تجديدها للدخول في غيرها مما يشترط بالطهارتين ولذا صرحوا بوجوب الوضوء لكل صلوة
فرضا او نفلا والظ لزوم تغيير القطنة ايضا بل ظ اسندلالهم على ذلك بان الدم حدث مقتصر في رفع حكمه على المتيقن لزوم التجديد للطواف
ايضا ولمس كتابة القران ايضا ولذا جزم صاحب الموجز وشارحه بلزوم تعدد الوضوء للطواف وصلوته بل تردد كاشف الغطاء في كفاية
وضوء واحد لمس واحد مستمر بعد ان جزم بوجوب تكراره بتكراره وبالجملة فالظ عدم كفاية افعال القليلة لا زيد من صلوة واحدة ومثله
جار في الوضوء بالنسبة الى الكثيرة فان الظ عدم كفاية وضوءها في اوقات اغسالها بغير صلواتها التي تغتسل لها فان من اغتسلت
وتوضأت في الاستحاضة المتوسطة لصلوة الفجر فالظ انه لا يغني ذلك عن الوضوء للصلوات الاخر المندوبة او المفروضة غير اليومية
فالمحصل من مجموع كلماتهم ان الكافي من الافعال التي تفعل للصلوة اليومية للدخول في غيرها المشروط بالطهارة هو الغسل فقط
ولعله لذلك كله عبر في تر بما حاصله وان لم يحضرني لفظه انها اذا فعلت ما عليها من الاغسال كانت بحكم الطاهر فيتبيح مع الوضوء
كلما يشترط بالطهارة ومع ذلك فربما ينافيه ما يظهر منهم من وجوب تقديم غسل الفجر اذا ارادت المستحاضة صلوة الليل فان مقتضى
الكلية المذكورة كفاية غسل العشائين لصلوة الليل اللهم الا ان يكون مرادهم كفاية الاغسال بالنسبة الى اوقاتها فيكفيها غسل الصبح
للدخول في كل عمل الى طلوع الشمس ويكفي غسل العشائين الى نصف الليل فلا يؤثر بعده كما صرح به في الروض حيث قال للمستحاضة
ان تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من
الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة وغسل المحل ان اصابها الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت اغتسلت
لاول الورد وعملت باقي الافعال لكل صلوة وكذا القول لو ارادت صلوة الليل لكن يكفيها الغسل عن اعادته للصبح على ما مر من التفصيل
انتهى ونحوه ما في بعض الحواشي المعلقة على الارشاد والظ انه لفخر الاسلام حيث ذكر ان وضوء المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ
منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت فلو اغتسلت للصبح لم يبطل الى طلوع الشمس فعلم من ذلك كله ان الاقوى وجوب تجديد
الوضوء لكل ما يشترط بالطهارة كما عرفت من تر وحاشية شاد والموجز وشرحه وض وكشف الغطاء والدليل عليه ما تقدم في تكثير
من الوضوء لكل صلوة فمرادهم من انها اذا فعلت ما يجب عليها صارت بحكم الطاهر هو فعل الغسل اللازم عليها والوضوء لكل صلوة فما
هو بمنزلة كالطواف الا ان ما وجب عليها لاجل صلواتها المفروضة من الوضوء والغسل كاف في استباحة غيرها من الصلوات الا
وغيرها من العبادات كما قد عرفت وكيف يجمع هذا مع حكمهم بعدم جواز الجمع بين فريضة ونافلتها بوضوء واحد فالمتيقن غيرهما من الفرائض
وغيرها مما لو قلنا بكفاية الوضوء الواحد مع الغسل في الكثيرة للصلاة بين امكن الاكتفاء به لباقي الصلوات الى ان يتجدد موجب الوضوء
او الغسل نظير سائر الاحداث الكبيرة المحتاجة الى الغسل والوضوء كما انه لو قلنا بمقالة من يكتفي بالغسل عن الوضوء لم يجب عليها التجديد بل
الوضوء لفرائضها ولغيرها ولا لنوافلها فكل على مذهبه فيما يلزم على المستحاضة هذا هو الكلام في الوضوء اما الغسل فقد عرفت
تصريح الروض وحاشية الارشاد بكفايته لتمام الوقت وان انقطاع اثره بعده فدعوى اتفاقهم على عدم تجديد الغسل لكل مشروط به
وكفاية الاغسال الثلثة حتى لو خرج الوقت ممنوع بل لولا اتفاقهم على كفايتها ما دام الوقت باقيا امكن الخدشة في ذلك نظرا الى ان
هذا الغسل من المستحاضة بمنزلة وضوء السلس والمبطون غير رافع للحدث فيقتصر في اباحته لما اشترط بالطهارة على المتيقن فيجب تجديده
لكل عبادة ودعوى ان الظ من الروايات كفاية الاغسال الثلثة للمستحاضة مطلقا ممنوعة لان المنساق منها بيان ما يباح معه صلواتها
المفروضة لا بيان حالها بالنسبة الى سائر العبادات بل لو لا ظهور الاجماع على جواز دخولها بعد صلواتها المفروضة في عمل اخر مشروط
بالطهارة امكن القول بعدم الجواز بناء على ان الطهارة الحقيقية في حقها متعذرة واباحة الغسل الصلوتي او المجمل للدخول في عمل
اخر مشروط بالطهارة محتاجة الى التوقيف من الشارع ومما ذكرنا يظهر ما في ما تقدم عن بعض من جواز الدخول في كل عمل
مشروط بالطهارة بعد فعل الاغسال الثلثة من دون تجديد وضوء ولا غسل نظرا الى انه لا دليل من النص والفتوى على حدثية
الاستحاضة بحيث يوجب في الليل والنهار ازيد من ثلثة اغسال والتحقيق انه لا ينبغي الاشكال في انه يستباح لها بعد غسلها للصلوة
الدخول في عمل اخر مشروط بالطهارة ما دام ومنها باقيا وهو الذي يمكن ان يدعى عليه الاجماع ولا نتمسك بوجوب معاقبة
الصلوة للغسل الظاهر في كون الغسل طهارة اضطرارية لا يباح به الا ما فعل بعده بلا فصل ويقتصر في العفو عن هذا الدم على
ما لا يمكن الانفكاك عنه اذ لا استبعاد في العفو عن الفصل بالنسبة الى غير الصلوات المفروضة التي تغتسل لها ويدل عليه

قوله ع في

قوله ع في رواية البصري الاتية في وطي المستحاضة وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وما تقدم في النفاس
من المحكي عن المنتقى عن حمران بن اعين عن ابي جعفر ع من قوله ع لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر في ايام الحج اما الآن فاخرجي الساعة
واغتسلي وطوفي واسعي فاغتسلت واحتشت وطافت وسعت وحلت فان الظ فعل العبادات الثلث بغسل واحد للنفاس والاستحاضة
الآن بدعوى احتمال اختصاص الغسل بالنفاس في كون الاستحاضة قليلة ومع ذلك كله مضافا الى لزوم الحرج في الزامها بالغسل لكل
عبادة لكن العمدة ظهور الاجماع المستفاد من اطلاقات الاجماعات المتقدمة السابقة ولو لا ذلك لكان الاقوى وجوب تجديد الغسل عند كل
عبادة مشروطة به بناء على ما تسالموا عليه من حدثية ما يخرج بعد الغسل فدعوى العفو عنه بمجرد ما لا يسمع ثم ظاهر تلك الاجماعات كظ روا
البصري المتقدمة عدم اعتبار بقاء الوقت في كفاية الغسل للصلوة ويؤيده كفاية الاغسال للصوم مع حكمهم بمنافاة حدث الاستحاضة
ولذا اوجب جماعة الاستظهار في منع الدم طول النهار مكشف ذلك عن ارتفاع حكم حدثها في مجموع النهار بتلك الاغسال مع ان حدث
غسل المتوسطة للوقت معناه وجوب الاغتسال بعد حدوثه لعبادة اخرى وان جاز الدخول في الظهرين والعشائين بغير غسل
وهو كما ترى ويؤيده ايضا بل يدل عليه ان المستند في حدثية دم الاستحاضة الكثيرة وايجابها الغسل ان كان النصوص الدالة عليه فلا
يدل على ازيد من ثلثة اغسال وان كان ظهور معاقد الاجماعات الدالة على انها حدث فهو معارض بظهور كلمات المجمعين في نقل الاجماع
في كفاية الاغسال الثلثة في رفع حكم هذا الحدث ولذا اعترف بعضهم بانه حدث لا كالاحداث فظهر بذلك ضعف ما تقدم عن الروض
وحاشية شاد من اعتبار الوقت وان كان يؤيده حكمهم بتقديم غسل الفجر لصلوة الليل الظاهر في عدم كفاية غسل العشائين لهما وعلى
كل حال فلو فرضنا عدم سبق غسل لها في وقت صلوة كما لو حدث دم الاستحاضة في غير الوقت او في الوقت بعد الفراغ عن الصلوة و
ارادت فعل مشروط بالطهارة فالاشكال في مشروعية اطلاقات مشروعية ما يتوقف على الطهارة من العبادات وكانه الى هذا
نظر بعض مشايخنا المعاصرين وان لم يلح البحث ثم استشكل فيما ذكرنا وقال قد يشعر بصحة عباداتهم هنا وفي توقف الصوم
بذلك بان طهارتها واستباحتها لتلك الغايات تابع للافعال الصلوتية نعم قد يلحق بالصلوة الطواف لكونه صلوة ولما
ورد في قصة اسماء بنت عميس ثم قال ويرشد الى ما ذكرنا زيادة على ما يظهر من مطاوي كلماتهم خصوصا في توقف الصوم
والوطي على الغسل عدم ذكر جملة منهم ما يتوقف على اغسال المستحاضة ووضوءاتها في غايات الوضوء والغسل ولعله لما ذكرنا
اذ ليست هي غايات مستقلة لتشرع الافعال لها ابتداء بل هي امور تابعة لتكليفها الصلوتي فيكون من قبيل الاحكام
لها لكن الجرأة على الجزم بذلك اعتمادا على مثل هذه الاشعارات لا يخ عن اشكال ونظر انتهى لكن الاقوى مشروعية العبادة لها قبل
دخول الوقت فتغتسل وترتفع به حكم حدثها كما تقدم عن ض وصرح به كاشف الغطاء الآن المستفاد من اخبار ايجاب الاستحاضة
الغسل والوضوء ولو لاجل الصلوة اليومية ارتفاع حكم الحدث بهما مطلقا من دون اختصاص بوقت الصلوة ولذا لو اتفق
وجوب صلوة للكسوفين او غيرهما عليها لم يكن للفقيه الالتزام بسقوطها عنها لاجل عدم تمكنها من رفع الحدث وعلى الدليل على
رفع حكم حدثها بالوضوء او الغسل ودعوى قيام الاجماع ودلالة النص الوارد في اغتسال اسماء بنت عميس للطواف به على مشروعية
غسلها او وضوئها لو اتفق وجوب العبادة المشروطة بهما عليها قبل الوقت ولم نقم على المشروعية للنوافل دليل كان ثم هنا مع
ان لنا ان نتمسك في ذلك بعموم استحباب النوافل مثلا وما تقدم من دعوى تقييدها بارتفاع الحدث او حكمه والمفروض
عدم ارتفاعه هنا قطعا وعدم الدليل على ارتفاع حكمه بالغسل ما لم يدل دليل على مشروعيته مدفوعة بمنع تقييد تلك
العمومات بارتفاع الحدث او حكمه غاية ما يستفاد من مثل قوله عليه السلم لا صلوة الا بطهور توقف الصلوة على استعمال الطهور
فالعمومات جارية في حق كل من يمكن من ذلك فيستلزم من ذلك تعلق امر الشارع باستعمال الطهور مقدمة لتلك الصلوة ويكفي
في مشروعية الغسل والوضوء لكل عبادة مشروطة بالطهارة بل لو لا ما تقدم من الاجماع المنقول على عدم ارتفاع حدث الاستحاضة
بالغسل والوضوء امكن دعوى رفع حدث الاستحاضة بهذا الغسل والوضوء المامور بهما بهذا الامر المقدمي ودعوى ان المراد
بالطهور استعماله على وجه يرفع الحدث او يبيح الصلوة والاول معلوم الانتفاء هنا والثاني غير معلوم التحقق فالعام بالنسبة
اليه كالمخصص بالمجمل مدفوعة بما يظهر بادنى تامل ثم ان الاقوى جواز وطيها بدون الاغسال كما عن المعتبر وكره ونهاية وتلخيص والبيان
والموجز وشرحه وض ومجمع الفائدة ولك وخيرة وقواه في مع صد وشرح الجعفرية لعمومات جواز وطي الازواج وما ملكت
ايمانهم وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن ورواية ابن سنان ولا باس ان ياتيها بعلها متى شاء الا

في ايام

المقصد الثالث

فی ایام حیضها بل موثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان یغشاها بناء علی ان الظ من الحل لغة وعرفا حلیة الصلوة لها
فی مقابل حرمتها علیها لا اجزائها وصحتها فی مقابل فسادها لان الحل یرادف الاباحة المراد بها المعنی الاعم الشامل للوجوب لعدم
تعقل المعنی الاخص فی العبادات ویؤیده ان صحة الصلوة یتوقف علی الامتثال والاستنجاء ولا یتوقف علیهما الوطی قطعا کیف ولو
ارید اباحة الدخول من جمیع الجهات لزم توقف الوطی علی اجزاء سائر مقدمات الصلوة التی لا تباح الصلوة بدونها اللهم الا ان یراد
ما یتوقف علیه اباحة الصلوة من حیث الاستحاضة کما یظهر من قوله ع فی اول الروایة المستحاضة تکف عن الصلوة ایام اقرائها ثم
تحتاط بیوم او یومین ثم تغتسل کل یوم ولیلة ثلث مرات وتحتشی لصلوة الغداة وتجمع بین الظهر والعصر بغسل وتجمع بین المغرب
والعشاء بغسل فاذا حل لها الصلوة حل لزوجها ان یغشاها بل الانصاف عدم صحة التمسک بها للمذهب الجماعة لو لم یتمسک
بها للخلاف من حیث ان المتبادر عرفا اباحة الدخول فی الصلوة فی مقابل الحدث الذی لا یستبیح الصلوة وعدم اباحتها للحائض
من هذه الجهة ایض لا من جهة الحرمة الذاتیة کما اشرنا الیه فی احکام الحائض وقد صرح بما ذکرنا من ارادة الاباحة بمعنی رفع
المانع عن الدخول فی الصلوة قوله ع فی روایة البصری المرویة عن التهذیب بعد الامر بالاغتسال لکل صلوتین وکل شیء استحلت
به الصلوة فلیاتها زوجها ولتطف بالبیت وفیه من الظهور ما لا یخفی ونحوها فی الظهور قوله ع فی موثقة سماعة بعد الامر بالاغتسال
ثلثة فی الکثیرة وغسل واحد فی المتوسطة وان اراد زوجها ان یاتیها فحین تغتسل وقوله ع فی صحیحة مالک بن اعین قال سئلت
اباجعفر ع عن المستحاضة کیف یغشاها زوجها قال تنظر ایام التی کانت تحیض فیها وحیضها مستقیم فلا یقربها فی عدة تلک الایام
من ذلک الشهر ویغشاها فیما سوی ذلک من الایام ولا یغشاها حتی یامرها وتغتسل ثم یغشاها ان احب وحمل الغسل علی غسل الحیض
بعید جدا نعم هو غیر بعید فی روایة الاخری عن النفساء یغشاها زوجها وهی فی نفاسها من الدم قال نعم اذا مضی منذ وضعت
بقدر عدة ایام حیضها ثم تستظهر بیوم فلا باس بعد ان یغشاها زوجها یامرها فتغتسل ثم یغشاها ان احب وفی المحکی عن قرب
الاسناد بعد الامر بالاغتسال قلت یواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلک فلتغتسل ولتتوضأ ثم یواقعها ان اراد وعن الرضوی
والوقت الذی یجوز فیه نکاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتنظف لان غسلها یقوم مقام الطهر للحائض وقد
یستدل ایضا بصحیحة ابن مسلم المحکی عن المعتبر عن کتاب المشیخة لابن محبوب عن الباقر ع فی الحائض اذا رات دما بعد ایامها التی کانت
تری فیها فلتقعد عن الصلوة یوما او یومین ثم تمسک قطنة فان صبغ القطنة دم لا ینقطع فلتجمع بین کل صلوتین بغسل و
یصیبها زوجها ان احب وحلت لها الصلوة وصحیحة صفوان عن ابی الحسن ع قلت جعلت فداک اذا مکثت المرأة عشرة ایام تری
الدم ثم طهرت فمکثت ثلثة ایام طاهرا ثم رات الدم بعد ذلک اتمسک عن الصلوة قال لا هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة
بعد قطنة وتجمع بین الصلوتین بغسل ویاتیها زوجها ان اراد بناء علی ان الظ من الصحیحتین ترتب جواز اتیان المستحاضة علی
ما ذکر من الاغسال والاولی الاکتفاء بغیرهما من الروایات فی تخصیص العمومات السابقة او تقیید المطلقات بعد الغض عن ورودها
فی بیان الاباحة الذاتیة للوطی التی لا تنافی توقفه علی شیء اخر کما فی ایة الازواج وما ملکت الیمین او فی مقام الاباحة فی الجملة
کما فی روایة ابن سنان وامثالها الدالة علی جواز اتیان المستحاضة فیما عدا ایام حیضها واما حملها طرا علی استحباب خصوص
الاغتسال او جمیع الافعال للوطی او کراهة الوطی بدونها کما عن اکثر الجماعة المتقدم الیهم الاشارة منهم المحقق والمص والشهیدان
فهو فی غایة البعد وبالجملة فطرحها فی غایة الاشکال سیما مع موافقتها العمل معظم القدماء بل کافتهم الا من شذ کالقاضی حیث
قال فی محکی المهذب والافضل لها قبل الوطی ان تغسل فرجها نعم اختلفوا بین من اعتبر فی الاباحة جمیع الافعال کما عن الاسکافی والمقنعة
والنهایة والجمل والعقود والمراسم والسرائر والکافی بل ظ جماعة اتفاق القدماء علیه فعن المعتبر اوما الاصحاب الی ذلک ولم یصرحوا
به وهو معنی ما قالوا او یجوز لزوجها وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة ونحوها المحکی عن هی واما علم الافعال فالذی
تقتضیه عبارات اصحابنا التحریم وفی کری ظ الاصحاب توقف حل الوطی علی ما تتوقف علیه الصلوة والصوم من الوضوء والغسل لقولهم
یجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة ونحوها المحکی عن شرح الجعفریة وعن کره الظ من عبارة علمائنا اشتراط الطهارة
فی اباحة قالوا یجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة وعن کشف اللثام انه ظ الاصحاب المنع مع الاخلال بالافعال و
بین من اقتصر علی الاغسال وتجدید الوضوء کما عن ظ اوبة الاحکام وبین من اهمل ذکر الوضوء کما عن رسالة الصدوق والهدایة
وعن مع صد المیل الیه القول به ولا اشکال فیه ان قلنا بوجوب تقدیم الوضوء علی الغسل عند اجتماعهما واما علی المختار من عدم

اعتبار التقدیم فیمکن اعتباره لتوقف حل الصلوة لها علیه مضافا الی ما تقدم من روایة قرب الاسناد والتحقیق انه ان ارید بذلک
توقف الوطی علی فعل الافعال لاجله وان فعلها قبل ذلک للصلوة فقد عرفت سابقا کفایة الغسل للصلوة لکل عبادة مشروطة
بالطهارة فضلا عن الوطی وان ارید به من مقتضی الاجماعات المنقولة توقفه علی فعل تلک الافعال للصلوة ففیه انه لیس فی الاخبار ما
یدل علیه سوی قوله ع فی موثقة زرارة فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان یغشاها وقوله ع فی روایة البصری وکل شیء استحلت
به الصلوة فلیاتها زوجها ولتطف بالبیت ولا دلالة فی شیء منهما علی اعتبار ما عدا الغسل اما الثانی فلما تقدم من ان الطواف
لا یکفی فیه ولا یشترط من الافعال التی تفعل للصلوة الا الغسل لا اعتبار تجدید ما عداه له وعدم قدح ترکها للصلوة فی صحتها
بعد ان فعلت له فتعین ارادة الغسل فقط فهو المعتبر ایض فی حل الوطی واما الروایة الاولی فان ارید من الشرط حلیة الصلوة
فعلا من جهة جمیع الامور اللازمة علی المستحاضة فاللازم منه عدم جواز وطئها بعد الصلوة اذ لا یحل لها الصلوة ح
فعلا لتوقفها علی تجدید الوضوء والقطنة وغسل الفرج فتعین ان یراد بالشرطیة اما توقف حل الوطی علی حل الصلوة
من جهة الغسل فقط واما تعلقه علی حلیة الصلوة فعلا من جمیع الجهات فی زمان ما ولو اتفق عند الوطی واما عدم
جواز الوطی الا بین الافعال والصلوة مع مقارنة الوطی لها لئلا یخرج الافعال عن قابلیة الصلوة معها والثالث مع انه
خلاف الاجماع مستلزم لخلاف الفرض اذ بمقدمات الوطی یخرج الافعال عن قابلیة الصلوة بها لکونه اشتغالا بغیر مقدمات
الصلوة مع استلزامه الاخلال ببعضها کاخراج القطنة ورفع الخرقة اللازمین لخروج الدم فدار الامر بین احد الاولین
والاول مستلزم لتقیید الحلیة بکونها من جهة الغسل فقط والثانی مستلزم لعدم مقارنة زمانی الشرط والجزاء وهو خلاف
الظ فی مثل هذا الترکیب فلو لم یرجح الاول بقرینة الروایة الثانیة التی تقدمت ان المراد بها استحلال الصلوة من حیث
الغسل فقط فلا اقل من التساوی فیقتصر علی المتیقن وهو التوقف علی الغسل وینفی الثانی باطلاق الروایة الثانیة فی کفایة
الغسل فالاقوی توقف الوطی علی الغسل فقط بل یظهر من مع صد ان الخلاف فیه لا غیر وان المراد من الافعال فی عباراتهم الاغسال
حیث قال فی شرح قول المص قده ومع الافعال تصیر بحکم الطاهر المراد بالافعال جمیع ما تقدم من الغسل والوضوء وغیرهما
الی ان قال ویلوح من مفهوم عبارته انها بدون الافعال لا یاتیها زوجها وانما یراد بها الغسل خاصة اذ لا تعلق للوطی بالوضوء
واختاره فی هی واسنده الی ظ عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة علی الاذن فی الغسل بعد الوطی انتهی محل الکلام
فی انها ان لم تکن مسبوقة بغسل للصلوة کما لو حدثت الاستحاضة قبل الوقت فهل لها ان تغتسل لاجل الوطی الاقوی
ذلک کما هو ظ روایتی مالک بن اعین وقرب الاسناد ولو اغتسلت لعبادة مشروطة بالطهارة فی غیر وقت الصلوة کما من صحة
اکتفت به للوطی بل الاحوط ان لا یوقع الغسل لخصوص الوطی والاحوط منه ان لا یوقعها الا مسبوقة بالاغسال بل جمیع الافعال الا
الصلوة والاحوط منه ان لا توقع مع ذلک الاغسال بل تاتی بالافعال لخصوص الوطی ایض واما حکم اللبث فی المساجد ودخول
المسجدین فالمنتهی کما عن موضع من المصابیح توقف جواز دخولها علی الغسل وعن موضع اخر منه انه قد تحقق ان مذهب الاصحاب
تحریم دخول المساجد وقراءة العزائم علی المستحاضة قبل الغسل ثم نقل بعض الاقوال المنافیة لذلک منها جواز دخولها
من غیر توقف کقراءة العزائم ثم قال ولا ریب فی شذوذ هذه الاقوال وحکی عن حواشی براته قال واما حدث الاستحاضة
الموجب للغسل فظ الاصحاب انه کالحیض وعن شارح النجاة الاجماع علی تحریم الغایات الخمس علی المحدث بالاکبر عدا المس ثم قال
وظاهرهما الاجماع علی وجوب غسل الاستحاضة لدخول المساجد وقراءة العزائم ویستفاد ذلک من الغنیة والمعتبر و
کره انتهی **اقول** کان نظره الی مفاهیم عبارات الکتب التی ذکرها قال فی الغنیة ولا یحرم علی المستحاضة شیء مما یحرم علی الحائض
وحکمها حکم الطاهر اذا فعلت ما ذکرنا بدلیل الاجماع المشار الیه انتهی وفی المعتبر انه مذهب علمائنا اجمع ان الاستحاضة
حدث تبطل الطهارة بوجوده مع الاتیان بما ذکر من الوضوء ان کان قلیلا والاغسال ان کان کثیرا یخرج عن حکم الحدث لا محالة
وتستبیح کلما تستبیحه الطاهر من الصلوة والطواف ودخول المساجد وحل وطئها وان لم تفعل ذلک کان حدثها باقیا ولم
یجز ان تستبیح شیئا مما یشترط فیه الطهارة انتهی وفی کرة اذا فعلت المستحاضة ما یجب علیها من الاغسال والوضوء وتغییر القطنة
والخرقة صارت بحکم الطاهر عند علمائنا اجمع الی اخر ما فی المعتبر وفی الوسیلة اذا فعلت ما تفعله المستحاضة لم یحرم علیها
شیء مما یحرم علی الحائض الا دخول الکعبة انتهی وفی البیان ولا یحرم علیها شیء من محرمات الحیض اذا اتت باللازم علیها انتهی

وقد يخدش في ذلك كله بعدم دلالة شئ من العبارات على الطلب المدلول كونه لان مفهوم قولهم اذا انتبها عليه لا يحرم عليه شئ مما
يحرم على الحائض انها اذا لم تفعل انتفى هذا الحكم الكلي لا انه حرم عليها جميع ما يحرم على الحائض فان انتفاء السالبة الكلية لا
توجب الموجبة الكلية ويمكن ان يقال ان هذا الكلام من قبيل قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ يدل على استناد انتفاء
الحكم في كل فرد الى وجود الشرط فهو من قبيل المانع للاحكام المفسية في الجزاء مفسد السلب الكلي واما الوهن فيما استظهر من عبارة
بانه لو كان الامر كما ذكر لدلت عبارتهم على تحريم دخول المساجد على المستحاضة القليلة وعلى الكثيرة اذا اخلت بالاحتشاء والتلجم
بعد الغسل ولو مع فترة تعلم لاجلها بعدم خروج الدم الى الظاهر فضلا عن تلويث المسجد فهو ايراد على ظاهر عبارتهم لازم على كل
تقدير ودعوى ان معنى عبارتهم انها مع الحالة التي عليها من الطهر من الحدث والخبث لم يكن بحكم الطاهر بل هي اما محدثة او ذات نجاسة
فلا يجوز لها الدخول فيما يشترط بالمفقود من الطهارتين وح فان ثبت توقف دخول المساجد وقراءة العزائم على الطهارة من الاخباث
حرم عليها مثل الطهارة والا فلا هذا ولكن الانصاف ان عدم اعتبار تغيير الجزء وشبهه مما لا ينفع من جهة الحدث مشترك الورود
ارادة تمام الحدث والخبث من لفظ الطاهر مع ان في بعض العبارات انها بحكم الطاهر خلاف الظاهر فالكلام في توقف الامرين على
رفع حدث الاستحاضة لا يجدي فيه ما ذكر من العبارات الا من جهة ذكرهم دخول المساجد فيما يستبيحه الطاهر في كلام بعضهم كالمحقق
والمص قدس سرهما ومنه انه عطف عليه ايض حل الوطي الذي لا يقول المحقق بتوقفه على الطهارة من الحدث فدل على ان ذكره فيما
يستبيحه الطاهر لا يدل بالمفهوم على عدم استباحة المحدث له مطلقا فتامل بل يمكن الاستشهاد لذلك بما ذكروا في باب ما يجب له
الغسل ولذا استثنى في الجعفرية عن عموم هذا عن عموم هذا الكلام غسل المس فلو لا عموم الكلام لجميع الاغسال الخمسة لم يحسن الاستثناء
هذا كله مضافا الى ذلك الرضوي المتقدم المنجبر بما ذكرنا من نقل الاتفاق المؤيد بالشهرة المحققة فالحكم لا يخ عن قوة وفاقا
لصريح المحقق والشهيد الكركي وغيرهم وخلافا للمحكي عن الذروس وفي الحكاية نظر وص لشرائط من التلويث ومجمع الفائدة والذ
وخيرة وشرح نجح والرياض والمناهل وغيرها وكذا قراءة العزائم وفاقا للوحيد في شرح المفاتيح وبعض من تاخر عنه ولو اخلت
المستحاضة بالاغسال الواجبة عليها لم يصح منها الصوم بلا خلاف بين الاصحاب كما في ظ لك وشرح المفاتيح ومستظهر الحدائق
بل عن مع صد وض وحواشي ثر ومنهج السداد والطالبية الاجماع عليه الامر بقضائه فيما رواه اصحابنا كما عن ظ ورواه في الصحيح عن
علي بن مهزيار قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او نفاسها من اول شهر رمضان ثم استحاضت وصلت وصامت شهر رمضان
من غير ان تفعل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب ع تقضي صومها ولا تقضي
صلوتها لان رسول الله ص كان يامر فاطمة ع والمؤمنات بذلك الخبر ولا يقدح في الاسناد الا اشتماله على ذكر الصديقة الطاهرة
مع ما هو المعروف بين الشيعة وتكاثرت به الاخبار من انها صلوات الله عليها لم تر حمرة قط لا حيضا ولا استحاضة اذ ليس في
الرواية الا امر النبي ع اياها بذلك فلعله لتعليم نسوان المسلمين مع احتمال ان يكون المراد فاطمة بنت ابي حبيش التي مر ذكرها في
حدث الاستحاضة مع انه ليس ذكرها ع في رواية الصدوق في الفقيه والعلل كما لا يقدح اشتمالها على نفي قضاء الصلوات عليها
مع ما علم من الاجماع وجوب قضائها لان عدم العمل بجزء من الرواية المخالفة بظاهره للاجماع لا يوجب سقوط الرواية عن الحجية
في غيره وما اشبهه بالعام المخصص بل هو بالنسبة الى دليل حجية الخبر فافهم وقد ذكروا في توجيه الرواية وجوها لا يخ بعضها
عن برودة يقشعر منها الجلود نعم قد يحتمل ان يكون تقضي في الموضعين بصيغة المجهول ويراد بالقضاء الاداء كما في قوله تعالى
فاذا قضيتم مناسككم فالمراد ان الصوم يؤدى مع الاخلال بالغسل والصلوة لا يؤدى وهو وان كان خلاف الظ من وجوه الا
انه اولى من طرح جزء من الرواية لكن الانصاف عدم الاعتناء بهذا الاحتمال كما لا يخفى ثم ان الرواية كما ترى مختصة بالكثيرة ولذا
كان ظاهر البيان والموجز وشرحه كما في الجعفرية والجامع بل المقنعة وكل من عبر بالاغسال اختصاص الحكم بالكثيرة فالتعدي الى
المتوسطة كما هو المش يحتاج الى دليل الا ان يدعى تنقيح المناط وكيف كان فالاقوى عدم الكفارة لانها معلقة في النصوص على
الافطار لا بمجرد افساد الصوم فهو كترك النية في الصوم وعن المقنعة في لف وجوبها ولعله لكونها في حكم الجنب في تعمد ترك
الصوم عمدا مع العلم باشتراطه بالغسل ثم انه ليس في الرواية تعرض لبيان مدخلية ما عدا الاغسال في الصوم فلا وجه لتوقفه على
الوضوء او غيره وان كان قد يوهمه بعض العبارات المحكية وهل يتوقف صوم كل يوم على اغسالها النهارية كما عن ظهر وكره والبيان
لان تحلل في الصوم حدث النهار او الفجر خاصة كما احتمله كاشف اللثام بتبعا لنهاية الاحكام وان لم يوجد قائل به ولعله لان

غسل الطهرين

غسل الطهرين بمنزلة الغسل للجنابة الحاصلة في اثناء النهار ويكفي في الصوم الدخول فيه مع الطهارة عن الحدث الاكبر او مع لبلة اللاحقة
كما هو ظ كل من عبر بتوقفه على الاغسال بناء على ان الظ من الرواية اناطة قضاء الصوم باخلالها بما على المستحاضة من الغسل لكل
صلوتين ولا ليبعد استبعاد توقفه على غسل الليلة المستقبلة مع سبق انعقاد الصوم كما قطع به جماعة منهم الشهيد في كرى او مع الليلة
الماضية مطلقا ليشترط عدم تقدم غسل الفجر في الليل كما اختاره في كرى وغيره فيه بعدا واحتمل الاطلاق وجوه بل الطلاق قول
اقويها الاخير ان استفدنا من الرواية كون المنع للحدث وان بنينا على التعبد فالثالث لما عرفت من الظهور وعلى اناطة الحكم بالحدث
فالاقوى تقديم غسل الفجر لوجوب رفع الحدث المنافي عند الدخول في الصوم مع الامكان كغسل الجنابة ومنقطعة الحيض ولو بنينا
على ظ الرواية من اناطة القضاء بالاخلال بما يجب للصلوة توجه عدم الوجوب كما عليه جماعة بل ولو قلنا باناطة الحكم بالحدث اذ لا دليل
على رفع الحدث بالغسل المقدم فان الظ من الرواية توقف الصوم على الغسل للصلوة وليس الغسل قبل الوقت غسلا لها والاحوط تقديم
الغسل ثم تجديده بعد الوقت للصلوة ثم ان وجوب الغسل لاجل الصوم على المستحاضة الوسطى هل يتوقف على الغمس قبل الفجر او يكفي
الغمس قبل صلوة الفجر او يكفي ولو بعد الصلوة وجوه الا انه لم يوجد قايل بالاول وان احتمله في الروض مع التصريح بضعفه نعم حكي
عن المحقق الثاني في حاشيته ع انه قد وقع في بعض الحواشي المنسوبة الى الشهيد تقييد وجوب الغسل على المتوسطة بما اذا كان الغمس
قبل الفجر قال وهذا يكاد يكون مخالفا للاجماع ويمكن ان يكون اراد بالفجر صلوته او ان يكون سقط لفظ الصلوة من قلم الناسخ
او ان احد تلامذته تصرف فيه كما تصرف في غيره انتهى **اقول** ولعل وجه التقييد بما ذكر ان المتيقن من حدث الاستحاضة المتوسطة
منافاتها لابتداء الصوم كما في الجنابة دون استمراره وانما لم يقل به في الكثيرة لاطلاق النص وقد عرفت اختصاصه بالكثيرة
وان التعدي لو كان الى المتوسطة فبالاجماع والمتيقن منه ما ذكرنا واما الاحتمال الاخير فيبتني على ما تقدم من الغمس في المتوسطة
بعد الصلوة توجب غسلا للظهرين ام لا وعرفت ان الاول لا يخ عن قوة **واما النفاس** بكسر النون الذي هو لغة بمعنى ولادة
المرءة كما عن جماعة فدم الولادة ماخوذ من النفس بمعنى الدم كما يقال نفس سائلة او من تنفس الرحم بالدم او من النفس التي
هي الولد يقال نفست المراة وتفتح بضم النون وفتحها مع كسر الفاء فيهما وفي الحيض بفتح النون لا غير والولد منفوس ومنه الحديث
لا يرث المنفوس حتى يستهل صائحا والمرءة نفساء بضم النون وفتح الفاء وقد بفتح النون وبسكون الفاء والجمع نفاس بكسر النون مثل
عشراء وعشار وعن الصحاح انه ليس في كلام العرب يجمع فعلاء على فعال الا نفساء وعشراء ويجمعا على نفساوات وعشراوات
وكيف كان فلا اشكال في انه لا نفاس ولا حدث مع عدم الدم كما حكي انه اتفق في زمان النبي ص خلافا لبعض العامة نعم لا فرق بين
ان يكون معها او بعدها على المش بل عن ق ان ما يخرج مع الولد عندنا تكون نفاسا واختلف اصحاب الشافعي انتهى لصدقه عليه
عرفا ولقوله ع في رواية زريق المحكية عن المجالس عن امرءة حامل رأت الدم قال تدع الصلوة قلت فانها رأت الدم وقد اصابها
الطلق فرأته وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الصبي فاذا خرج رأسه لم يجب عليها الصلوة وكلما تركته من الصلوة في تلك الحال
لوجع او لما بها من الشدة والجهد قضته اذا خرجت من نفاسها قلت جعلت فداك ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض قال
ان الحامل قذفت بدم الحيض وهذه قذفت بدم المخاض الى ان يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس فيجب ان تدع الصلوة في
الحيض فاما ما لم يكن حيضا ونفاسا فانما ذلك من فتق في الرحم ويؤيد ذلك بل يدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه عن النبي
ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم وهي حامل لا تترك الصلوة الا ان ترى الدم على رأس الولد اذا اخذها الطلق
ورأت الدم تركت الصلوة فان التفسير ان كان من النبي ص او الامام صلوات الله عليهما وآلهما فهو دليل والا فهو مؤيد خلافا للمحكي عن ظ
مصباح السيد وجمل الشيخ والغنية والكافي والوسيلة والجامع حيث فسروا النفاس بما تراه المراة عقيب الولادة ويمكن ان يريدوا به الغالب
كما صرح به المص في لف او بعد ابتداء الولادة وظهور شئ من الولد كما احتمله كاشف اللثام ويحمله كلام المعتبر وعلى تقدير المخالفة فلعلهم
استندوا مضافا الى الشك في صدق النفاس المستلزم للرجوع الى اصالة الطهر المعتضد في بصدق الحمل قبل انفصال الولد ولذا يجوز مراجعة
الزوج ح لو طلقها الى موثقة عمار عن المرءة يصيبها الطلق يوما او يومين او اياما فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم تلد ونحوها
رواية الصدوق بناء على ان الظ صدقها بتمام تلك الايام الى اخر النزاع ومنه انه محمول على الغالب كما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال ولا خلاف في انه
لا يتحقق النفاس بخروج الدم قبلها اي قبل الولادة ودعوى الاتفاق عليه محكية عن جماعة ولا خلاف ايض في كونها استحاضة اذا
تخلل بين الحامل لا تحيض ولهذا قال في محكي المدارك في دم الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين

المقصد الثالث

حلها لا يحيض وكذا الاشكال فيما اذا لم يستجمع الدم شرائط الحيض وهل يعتبر فيها تخلل اقل الطهر بينه وبين النفاس كما عن ير في نفي الخلاف عنه ويدل عليه اطلاق ان الطهر لا يكون اقل من عشرة وما دل على ان النفاس حيض محتبس وان النفساء كالحائض واطلاق موثقة عمار ورواية زريق المتقدمتين مع ان الفرق بين دم المخاض وما تراه الحامل في رواية زريق لا يحصل الا كون المخاض من المقدمات القريبة للولادة غالبا فدمه لا يصلح للحيضية لقربه من النفاس بخلاف الحامل الذي لم يتبين عليه المخاض فترجيح عليها التحيض لعدم علمها غالبا بقرب الوضع وصحيحة ابن المغيرة في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس حيث ان الظ هنا ان عدم مضي ايام الطهر مانع عن الحكم بحيضية الدم المرئي بعد النفاس ولذا تواترت النصوص وتظافرت الفتاوى بان المتعدي من اكثر النفاس استحاضة فكذا المرئي قبله لعدم القول بالفصل بين المتقدم والمتأخر كما صرح به في الروض لم لا اطلاق في ادلة الحيض لمعادمة وقاعدة الامكان السليمة عما ذكر من الوجوه لاحتمال ارادة الشيخ من معقد نفي الخلاف ما بين النفاس والحيض المتأخر والا فلا يتصور عنده حيض متقدم على النفاس من جهة ما ذكره متعبا عليه الاجماع من ان الحامل لا تحيض ويؤيده ما ذكرنا انه استدل في هذه المسئلة على كون الدم قبل الولادة ليس حيضا بالاجماع على عدم حيض الحامل من غير تعرض لاعتبار اقل الطهر واما ما دل على اعتبار تخلل اقل الطهر فلا يبعد حملها على عدم حصول الحيض اللاحق قبل انقضاء عشرة ايام من انقضاء الدم الاول فهي تحديد للقرء وهو زمان اجتماع الدم في الرحم بعد خروجه في المرة السابقة ولذا اتفقوا على اعتبار تقدم طهر كامل في الحيض المسبوق بالنفاس ولعل ما ذكرنا هو مراد من حيث قال لو ولدت قبل عشرة ايام بعضي من الدم الاول فالاقرب انه استحاضة مع احتمال كونه حيضا لتقدم طهر كامل عليه ونقصان الطهر انما يؤثر فيما بعده لا فيما قبله وهنا لم يؤثر فيما بعده لان ما بعد الولد نفاس اجماعا فالاولى ان لا يؤثر فيما قبله ويمنع اشتراط الطهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضين ولو رأت الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان انتهى واما ما ذكر من كون النفاس حيضا محتبسا وان النفساء كالحائض فلم يثبت كليته على وجه يجدي فيما نحن فيه مع ان ما دل على التحديد باقل الطهر اذا اختص اعتباره على ما عرفت بالحيضة الثانية فالظ منها الحيضة الغير المحتبسة التي يحتاج الى ان يجتمع في الرحم بعد خروج الدم في المرة السابقة ولهذا يعبر عما بينهما بالقرء الذي هو بمعنى اجتماع الدم في الرحم فلا يجدي كون النفاس حيضا محتبسا في اشتراط مسبوقيته بطهر كامل ولذا لا يعتبر ذلك بين النفاسين اجماعا ويعتبر بين نفاس وحيض متأخر عنه اجماعا ايضا واما الروايتان فضعيفتان واما الصحيحة فمضمونها غير محل الخلاف فدعوى عدم الفصل ممنوعة كما سيتم فلعله لذلك كله او بعضه اختار العدم في المدارك وغيره تبعا للمحكي منهما وفي مع صد عن كره ونسب الى المراسم المدعى من التمهيد على القواعد بما يحكى عن ير وقد عرفت عبارتها الآن الا ان الانصاف انه لا وجه للخروج عن اطلاق الروايتين المعتضدتين بالشهرة بل عدم الخلاف كما عن ير وبما تقدم في مسئلة اقل الطهر بين الحيضتين من ان المستفاد من بعض الاخبار ومعاقد الاجماع ان حال الطهارة لا تكون مطلقا الا يكون اقل من عشرة ولذا اعتبارها عن صاحب الحدائق حيث جوز تخلل الطهر اقل من العشرة بين اجزاء الحيضة الواحدة فراجع الآن في جماع وعما عرفت وفي اخبار اقل الطهر ما لا يخفى من ظهورها في الطهر بين الحيضتين مع انها انما ينفي كون الاقل طهرا فلعله حيض او نفاس او حالة ثالثة بين الحالتين فالعمدة الروايتان مع اصالة عدم الحيض السليمة عن ورود قاعدة الامكان لعدم الدليل عليها في المقام ومما ذكرنا يظهر حال الحيض المتصل بالنفاس كما عرفت احتماله عن ير ويظهر هنا زيادة على الصحيحة السابقة ان ليس في الحكم بحيضية الدم السابق منافاة لما دل على اشتراط كون الطهر عشرة اذ لم يحكم هنا بطهر حتى يعتبر كونه عشرة بل يحكم باتصالهما او يكون المجموع شيئا واحدا فتأمل ثم ان ظاهر سببية الولادة للنفاس دورانه مدار صدقها عرفا ولا اشكال في صدقها بخروج آدمي كله او بعضه واما خروج المضغة فصدق الولادة عليه لا يخلو عن خفاء الآن المعروف بين الاصحاب كاملا للحاقه بالآدمي بل عن كره انها لو ولدت مضغة او علقة بعد ان شهد القوابل انها لحم ولد ويتخلق منه الولد كان الدم نفاسا بالاجماع لانه دم جاء عقيب حمل انتهى وفي المنتهى لو وضعت شيئا يتبين فيه خلق الانسان فرأت الدم فهو نفاس اجماعا انتهى ويؤيده ما دل على انه حيض محتبس فلا ينبغي الاشكال في حكم المضغة فضلا عن انكاره كما عن المحقق الاردبيلي في شرح الكتاب حيث قال ان الخارج مع المضغة وبعدها ليس بنفاس وان علم كونها مبدأ آدمي لعدم التسلم بصدق الولادة والنفاس بذلك انتهى واما العلقة فقد عرفت دعوى الاجماع عليها من كره ونحوها عن شرح الجعفرية لكن مع التقييد فيها كما عرفت بالعلم بكونها منشأ آدمي وح فيرتفع الخلاف فيه بعد ملاحظة اسناد المانع الى عدم العلم بكونه مبدأ لنشوء آدمي كما عن المعتبر وهي وغيرهما ومن هنا انكر

الشارح

في النفاس

الشارح في شرح على من يتوقف في الحكم مع فرض العلم بكونها مبدأ نشوء نعم ربما يستند في المنع الى عدم صدق الولادة عرفا لكن الفرق بين العلقة والمضغة مشكل الا بدعوى الاجماع في الثاني ومنعه في الاول وعن التمهيد احتمال الحاق النطفة اذا علم كونها مبدأ نشوء آدمي ولعله لصدق النفاس عرفا ولكونه من الحيض المحتبس والمراد بكونها مبدأ نشوء آدمي استقرارها على صيرورتها علقة ولذا قيل ان العلم بذلك متعسر بل متعذر والا فالنطفة مطلقا مستعدة لتحقق الولد منه وبهذا الاعتبار يطلق الوالد على الاب واعلم ان النفاس لا حد لاقله بل يكفي فيه اقل المسمى فلو رأت لحظة ولم تر بعده سقط صومها ولو رأت لحظة اخرى في آخر العشرة كان تمام العشرة حيضا ولا خلاف في عدم التحديد بل الاجماع عليه عن ير والغنية والمعتبر وكره وكري ويدل عليه مضافا الى اناطة الحكم بالمسمى الصادق على القليل والكثير رواية ليث المرادي عن النفساء كم حد نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف تصنع قال ليس لها حد وفي الاستدلال بها اشكال حيث ان ظاهرها بقرينة قوله حتى يجب عليها الصلوة وقوله كيف تصنع السؤال عن حده في طرف الكثرة ولعله لذا حمله الشيخ على انه ليس له حد شرعي ولا يزيد ولا ينقص بل ترجع الى عادتها وهذا الحمل وان كان بعيدا بالنسبة الى الجواب الا ان حمله على حد القلة بعيد بالنسبة الى السؤال واشكل من ذلك الاستدلال بصحيحة ابن يقطين في النفساء كم يجب عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت فالعمدة الاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق مضافا الى الصدق والنفساء على المرأة والنفاس على دمها واما اكثره فالذي يمكن شرعا وصوله اليه ويمنع التجاوز عنه فالمشهور شهرة محصلة ومنقولة انها عشرة ايام وهو المحكي عن علي بن بابويه والمفيد في المقنعة والشيخ في كتبه والقاضي والحلبي وابن سعيد وابن زهرة والحلي والمحقق وكاشف الرموز والمص في غير لف والشهيدين والمحقق الثاني وصاحب الموجز وشارحه وغاية المرام وحاشية الميسي جل من تأخر عنهم بل عن موضع من كري نسبته الى الاصحاب بل عن ير والغنية الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى انه المتيقن من النفاس المخالف للاصل موضوعا وحكما ولا يعارضه استصحاب موضوعه لمنع جريانه في التدريجيات ولا استصحاب احكامه لانه فرع بقاء موضوعها اعني النفساء شرعا هذا مع ان الاستصحاب لا يجري في بعض الصور كما لو حدث الدم بعد العشرة والى ان النفاس حيض محتبس وان النفساء بمنزلة الحائض فتم ما ارسله المفيد في محكي كتاب احكام النساء عن الص ع لا يكون النفاس لزمان اكثر من زمان الحيض وفي المقنعة بقوله وقد جاءت اخبار معتمدة في ان اقصى مدة الحيض وهي عشرة ايام بناء على ان هذا من تتمة عبارة المقنعة كما استظهره جماعة لا ابتداء كلام من يب على ما يظهر من كري وحبل المتين ورواية يونس بن يعقوب فلتقعد ايام قرئها التي كانت تقعد ثم تستظهر بعشرة ايام فان رأت دما صبيبا فلتغتسل عند وقت كل صلوة الخبر بناء لو لا كون الاكثر عشرة لم يكن للاستظهار الى العشرة معنى ودعوى ان المراد تستظهر بعد العادة بعشرة موافق لروايات الثمانية عشر والسبعة عشر بعيدة من حيث السياق وان كانت ظاهرة من حيث اللفظ فالانسب ما ذكره في يب من ان المراد من الباء معنى الى فان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض ويمكن ابقاء الباء بمعناه والمراد انها تستظهر تمام العشرة هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على رجوع النفساء المعتادة في الحيض الى عادتها وجعل ما سواها استحاضة مطلقا او بعد الاستظهار بما لا يزيد على تمام العشرة فانها تدل على امكان بلوغ النفاس عشرة لامكان بلوغ العادة اليها وامتناع الزائد عليها لامتناع تجاوز العادة عنها حتى بزيادة الاستظهار لما دل من النص والاجماع على ان الاستظهار لا يشرع مع بلوغ العادة بنفسها عشرة لكن الروايات كما ترى لا يثبت الا كون الاكثر عشرة بالنسبة الى المعتادة بحيث يمكن بلوغ نفاسها وتمنع تجاوزه عنها ولا دلالة فيها على تحديد النفاس في غيرها بل لا يدل على تحديد النفاس في حق المعتادة ايض لان المراد من تحديد الاكثر هو جعل المجموع نفاسا عند انقطاع الدم عليه مطلقا وان تجاوز العادة والاستظهار ولا يستفاد هذا من تلك الروايات وربما ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال بها ان الظ من الرجوع الى العادة ان لا يزيد النفاس على اقصى العادات التي هي العشرة وفيه ما لا يخفى كما في ما قد يستفاد منها من كون النفاس حيضا في المغني كما في لك لانه مجرد استبعاد لكون نفاس المعتادة عادتها ونفاس غيرها اكثر من عشرة نعم ربما كان فيها دلالة من جهة الامر فيها بالاستظهار يوما او يومين او ثلثة بناء على انه لو لم يكن الاكثر عشرة لم يتحقق الاستظهار بهذا المقدار اذ المراد من الاستظهار كما عرفت نظيره في الحيض طلب ظهور الحال في كون ما زاد من العادة ينقطع على العشرة حتى يعد نفاسا او لا حتى يكون استحاضة لكن يرد عليه مضافا الى تمسك الشيخ وغيره بروايات المعتادة الخالية عن ذكر الاستظهار راسا وان ذكروا ما اشتمل منها على ذكر الاستظهار ايض ان ظهور الحال لا يحصل بالصبر يوما او يومين الا على وجه الظن والتخمين والا فمن المحتمل تجاوز الدم عن عادة الخمسة او الستة بيوم لا يظهر منه كونه استحاضة لجواز الانكشاف

المقصد الثالث

بذلك في النفاس وان كان اكثره ازيد من العشرة ايضا مع ما قد عرفت في مسئلة الاستظهار من احتمال كون المراد من الاستظهار الاحتياط
من طرف من جهة احتمال بقاء النفاس ازيد من العادة فان استعمال هذا اللفظ في الاحتياط كثير جدا وقد اشار الى ما ذكرنا من اختصاص
تلك الاخبار بتحديد اكثر النفاس للمعتادة دون غيرها الشهيد في الروض حيث قال واعلم ان الاخبار الصحيحة لم يصرح فيها برجوع المبتدئة
والمضطربة الى العشرة بل صرح فيها برجوع المعتادة الى عادتها ولكن فيها اشعار بذلك لانه ورد في بعضها الاستظهار الى العشرة كالحائض
فلو كان اكثره اقل منها لم تستظهر اليها انتهى ولكن الانصاف ان ما دل على الاستظهار الى العشرة لو ظهر تمام في المطلب سواء جعلنا الاستظهار
بمعنى طلب الظهور ام جعلناه بمعنى الاحتياط فهو كاف مع ما قد عرفت من الشهرة المحققة والاجماع المنقول والمرسلة الاولى المنقولة
عن المفيد واما قوله قد جاء في اخبار معتمدة فالظاهر ان المراد منها سواء كان من عبارة المقنعة ام من عبارة التهذيب اخبار الرجوع الى العادة كما
يظهر من التهذيب وقد عرفت عدم دلالتها على وجه يطمئن به النفس حتى ان رواية يونس بن يعقوب المتقدمة لا يدل على المطلوب على وجه يطمئن
به النفس واما حكاية الاجماع عن الخلاف فالظاهر انه اراد به الاجماع على نفي ما ذكره العامة من التحديد بالاربعين او الستين فان المحكي عنه
في الخلاف انه قال اكثر النفاس عشرة ايام وما زاد عليه حكمه حكم الاستحاضة وفي اصحابنا من قال ثمانية عشر يوما الى ان قال بعد نقل اقوال
العامة دليلنا على صحة ذلك اجماع الفرقة انتهى ويؤيده انه قال في ط اكثر النفاس عند اكثر اصحابنا مثل اكثر الحيض عشرة وعند قوم منهم
يكون ثمانية عشر يوما الى ان قال انتهى وكيف كان فلو لم يكن في المسئلة الا الاصل المتقدم سابقا الذي اشار اليه الشيخ في ف
بقوله بعد دعوى اجماع الفرقة وايضا فان الذي اعتبرناه مجمع على كونه من النفاس وفي يب بقوله بعد نقل عبارة المقنعة المتقدمة المتعقبة
في هذا انه قد ثبت ان ذمة المرأة مرتهنة بالصلوة والصوم قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرأ عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها
ما لزمها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رأت الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه فلا ينبغي ان يصير اليه
الا بما يقطع العذر وكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا يقطع العذر او خرج عن سبب او لتقية
انتهى وبما ذكرنا يظهر ضعف ما عن المعتبر والسيد والصدوق والاسكافي وسلار وعزاه في ط الى قوم من اصحابنا وفي محكي الانتصار
ان مما انفردت به الامامية القول بان اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما ويدل عليه ما عن الصدوق في العلل عن
حنان بن سدير قال قلت لابي عبد الله ع لاي علة اعطيت النفساء ثمانية عشر يوما ولم يعط اقل ولا اكثر قال لان الحيض اقله ثلثة
ايام واوسطه خمسة واكثره عشرة فاعطيت اقله واوسطه واكثره وما عن العيون فيما كتبه مولينا الرضا ع للمأمون قال والنفساء لا
تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما وصحيحة ابن مسلم سألت ابا جعفر ع عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء بنت عميس نفست فامرها
رسول الله ص ان تغتسل لثمانية عشر يوما ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين وبعضها من دون ذكر الاستظهار كصحيحة زرارة وموثقة
ابن مسلم والفضل وزرارة وعليها يحمل رواية الاعمش المحكية عن الخصال والنفساء لا تقعد اكثر من عشرين يوما وصحيحة ابن سنان
قال تقعد النفساء تسع عشرة يوما فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة فان الرواية الاولى محمولة على الاستظهار بيومين والثانية
على الاستظهار بيوم واحد والجواب اما عن الروايات المشتملة على قصة اسماء فبمعارضتها بما دل على ان رسول الله ص انما امر اسماء بنت
عميس بالاغتسال لانها سألته بعد الثمانية عشر ولو سألته قبل ذلك لامرها بالاغتسال ففي مرفوعة ابرهيم بن هاشم قال سألت امرأة
ابا عبد الله ع فقالت اني كنت اقعد في نفاسي عشرين يوما حتى افتوني بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله ع ولم افتوك بثمانية عشر فقال
رجل للحديث الذي روي عن رسول الله ص قال لاسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابي بكر فقال ابو عبد الله ع ان اسماء سألت رسول الله
وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سألته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل كما تفعل المستحاضة وما رواه في المنتهى نقلا عن
كتاب الاغسال لاحمد بن محمد بن عياش الجوهري عن حمران بن اعين قال قالت لي امرأة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرأ ابا جعفر ع عني السلام
وقل له اني كنت اقعد في نفاسي اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر ع من افتاها بثمانية
عشر قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد بن ابي بكر بذي الحليفة فقالت يا رسول الله ص كيف اصنع فقال
لها اغتسلي واحتشي واهلي بالحج فاغتسلت واحتشت ودخلت مكة ولم تطف ولم تسع حتى تقضي الحج فرجعت الى مكة فاتت رسول الله
فقالت يا رسول الله ص احرمت ولم اطف ولم اسع فقال لها رسول الله ص وكم لك اليوم فقالت ثمانية عشر فقال اما الان فاخرجي
الساعة واغتسلي وطوفي فاغتسلت وطافت وسعت واحلت فقال ابو جعفر ع انها لو سألت رسول الله ص وكم لك اليوم فقالت
قبل ذلك واخبرته لامرها بما امرها به قلت فما حد النفساء قال تقعد ايامها التي كانت تطمث فيهن ايام قرئها فان هي طهرت

والا استظهرت

والا استظهرت وان لم ينقطع الدم فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل لكل صلوتين وتصلي الخبر وعلى هذا فلابد من حمل الروايات المتقدمة
الظاهرة في اكتفاء الامام ع عن بيان حكم النفساء بذكر قصة اسماء على ما تقدم عن الشيخ في يب من خروجه بسبب خاص او للتقية وما
في محكي المنتهى ولو استبعد كون التفصيل المذكور من قصة اسماء بكماله محمولا على التقية لامكن المصير الى ان القدر الذي تستبعد فيه
ذلك منسوخ لانه متقدم والرجوع الى العادة متأخر فاذا تعذر الجمع تعين النسخ ويكون النفي للحكم بعد النسخ محمولا على التقية انتهى
وظهر مما ذكرنا سقوط التمسك بروايتي العشرين والتسعة عشر لابتنائهما على سلامة روايات الثمانية عشر لتكون الروايتان محمولتين
على الاستظهار بيوم او يومين والا فالقول بهما خلاف الاجماع بل اتفاق المسلمين بل الاستظهار في غير المعتادة خلاف ما عليه
غير شاذ من اصحابنا واما الروايتان الاوليان فان اريد ان يرفع بهما اليد عن الاخبار المستفيضة والمتواترة الدالة على رجوع
النفساء الى عادة حيضها فهو في غاية الفساد وان اريد ثبوت الحكم بهما في غير المعتادة من المبتدئة والمضطربة كما صرح به في لف و
استحسنه في التنقيح فهو لا يخ من قوة لاعتضاد الروايتين بعمل مثل السيد بدعوى الاجماع وان كان الظاهر من عبارة الانتصار كونه في مقام
نفي الزائد ردا على العامة ففي حمله كفاية عن دعواه بل يمكن التمسك بالروايات الاخر بناء على منع المنافاة بينها وبين ما ذكرنا من الروايات
بان المقصود منها رفع توهم الراوي بل اكثر الناس في ذلك الزمان ثبوت الثمانية عشر حتى للمعتادة لما اشتهر من قضية اسماء فاجابه ع بعدم
دلالة ذلك على ثبوت الثمانية عشر مط ولذا لما سأله الراوي في رواية المنتهى اقتصر على بيان ان المعتادة تأخذ عادتها فيكشف هذا
عن اهتمامه ع بردعهم عن العمل بقضية اسماء في المعتادة التي هي اغلب افراد النفساء والمحصل من ذلك كله ان المتبين في روايات الردع عن
العمل بقضية اسماء الا رفع الايجاب الكلي الذي يتوهم من تلك القضية والمتيقن منه الردع بالنسبة الى المعتادة فهي ساكتة بالنسبة الى
تقرير العمل بها في غير المعتادة والردع عنه فيختص بها عموم ما دل على الثمانية عشر مطلقا بغير المعتادة بقي الكلام على هذا التقدير
ان اسماء ان كانت معتادة فلا وجه لالحاقها بقضيتها في حكم غير المعتادة وان كانت غير معتادة كان ما دل على الردع عن العمل بقضية
اسماء معارضا لما دل على الثمانية عشر ويمكن ان يختار الاول ويكون الالحاق بها لغير المعتادة لمجرد اشتهارها واطلاقها بين الناس و
كونه مستندا اما تواترا عن رسول الله ص فان مولانا ابا جعفر ع كثيرا ما كان يسند الحكم الى رسول الله ص ليقع الحكم في قلوب الخاصة
والعامة ولذا كان ع قد يسند الحكم الى جابر بن عبد الله الانصاري رضوان الله عليه فظهر بذلك كله صحة التمسك لهذا القول بالاخبار
هذه القضية وعدم التنافي بينها هذا كله مضافا الى عموم ادلة احكام النفاس والنفساء بناء على ان النفاس ليس له حقيقة شرعية
ويصدق عرفا بعد العشرة ودعوى تخصيص ذلك بما دل على ان النفاس حيض محتبس ضعيفة اذ لا اشكال في ان الاحكام الواردة في
الشريعة للحيض انما هي لغير المحتبس من الحيض فكون الحيض المحتبس بمنزلة غير المحتبس اول الكلام واضعف منه توهم تخصيص ذلك العموم
بما دل على ان النفساء كالحائض اذ لو سلم وجود دليل يدل عليه فلا يراد منه الا كون المرأة المتلبسة بهذا الوصف بمنزلة المتلبسة
بذلك الوصف في الاحكام فهذا التنزيل بعد الفراغ عن اتصاف هذه بالنفاس وتلك بالحيض والكلام هنا في ان ما زاد على العشرة
نفاس حتى يكون صاحبها نفساء فيكون بمنزلة الحائض ام لا نعم ربما يقال ان ما قويناه من اختصاص الثمانية عشر بغير المعتادة قول
بالفصل غير معهود بين الاصحاب وان قال به في لف واستحسنه في التنقيح وفيه مع انه يكفي في جواز الفصل ذهاب مثل العلامة قده في مثل
لف الذي هو اخر كتبه واختيار صاحب التنقيح له انه لم يعلم من القدماء القائلين بهذا القول نفيهم كلا من رجوع المعتادة الى عادتها
فقولهم اكثر النفاس ثمانية عشر مثل القول المشهور ان اكثره عشرة ان المراد بيان ما لا يمكن الزيادة عليه شرعا فلا ينافيه رجوع
المعتادة الى عادتها والعجب ممن استظهر ذلك وبالغ فيه عند رد ما ذكره الشهيد في كري من التنافي بين فتوى الاصحاب بالعشرة ودلالة
الاخبار على الاخذ بالعادة في هذا القول مع تقابل القولين واتحاد مساقهما واضعف من ذلك ما ادعاه من ان حمل اخبار الثمانية
عشر على المبتدئة حمل على الفرد النادر ومثل المورد للروايات الواردة في قضية اسماء اذ لا يخفى ان الروايتين المتقدمتين لم يرد
على وجوب قعود النفساء ثمانية عشر حتى يكون حمله على المبتدئة والمضطربة حملا على الفرد النادر بل دلت الاولى على حصر ورود الا
ثمانية عشر في الشرع كحصر ورود اكثر الحيض عشرة والثانية ايضا صريحة بانه لا تقعد النفساء اكثر من ثمانية عشر وليس في شيء من ذلك
تقييد للمطلق بالفرد النادر واما ما ذكره في قضية اسماء فقد تبع فيه جماعة حيث زعموا ان المصنف قده حمل قضية اسماء على المبتدئة
بالمعنى الاخص فطعنوا عليه بانها تزوجت بابي بكر بعد ما كانت عند جعفر بن ابي طالب وولدت منه اولادا والظاهر ان مراد المصنف قده
المبتدئة بالمعنى الاعم بل مطلق غير المعتادة الشاملة للناسية وحمل قضية اسماء على شيء من ذلك لا يبعد كل البعد واما ما ربما

بذكر تبعا للظ كلام الشيخ في التبين من حمل تلك الاخبار على التقية ولو لم يعلم قائل بها من العامة فلعل القائل به كان موجودا وان المقصود
بيان خلاف حكم الله بما يكون اقرب اليه من حكم العامة من كون الاكثر اربعين او ستين مع استناده ع في ذلك الى حكم رسول الله ص فهو بعيد
لا وجه لارتكابه بعد سلامتها عن معارض صريح او ظاهر اذ قد عرفت اختصاصها بغير المعتادة بقرينة اخبار العادة فالانصاف ان هذا
القول لا يقصر في القوة عن القول المش الآن شهرته المحققة ونقل الاجماع عليه خصوصا مع ما قيل من رجوع السيد والمفيد عنه يمنع عن تحقق الفتوى
فالعمل عليه والاحتياط مما لا ينبغي تركه بالجمع بعد العشرة بين وظيفتي النفساء والمستحاضة **تتمة** ان هنا قولين اخرين احدهما يحكى عن
العماني وهو ان اكثره احد وعشرون والثاني قول ثالث يحكى عن المفيد هو احد عشر يوما وكلاهما شاذان لم اقف لهما على مستند الا
ان المص في كره استدل للعماني بصحيحة البزنطي عن الباقر ع والمحقق في المعتبر قال بعد نقل مذهب العماني انه روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل
عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لكنه اعرف بعمل لك بان هذا القول متروك والرواية نادرة واما القول باحد عشر فلم نجد له
مستندا وعن السرائر رجوع المفيد عنه الى العشرة واما الاخبار الواردة بالزيادة على ذلك فهي ساقطة عند الاصحاب واردة للتقية
او الانفاء عن الكلاب ثم ان قولهم ان اكثر النفاس عشرة يعنون به عشرة متصلة بزمان الولادة لا مطلقا ويتفرع احكام منها
انها لو رات دما بعد العشرة لم يكن حيضا سواء رات قبلها او لم تر ولا خلاف في ذلك ومنها انها لو رات احد عشر يوما لم يكن
الحادي عشر نفاسا وهذا محل خلاف بينهم كما عرفت وهذان الحكمان باعتبار العقد السلبي الذي يتضمنه التحديد وهو انه لا يتعدى
عن العشرة المتصلة ومقتضى العقد الايجابي امكان وقوع النفاس الى العشرة وهذا بنفسه لا يدل على وجوب قعود كل نفساء الى العشرة
ثم يثبت ذلك بضميمة قاعدة الامكان المجمع عليها في المقام الطائفة للعرف من حيث صدق النفساء والنفاس ودم الولادة لكنها لا
تنافي ما دل على وجوب المعتادة الى عادتها في الحيض وجعل الباقي مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز عن العشرة
كما هو المش او مطلقا كما احتمل او قيل كما ان كون اكثر الحيض عشرة لا ينافي ما دل على وجوب رجوع المعتادة الى عادتها وجعل الباقي
مطلقا او بعد الاستظهار استحاضة بشرط التجاوز او مطلقا والحاصل ان القول المذكور من المش لا يقتضي وجوب قعود المراة بالفعل
ولو كانت معتادة لدون العشرة الى العشرة بل غايته عدم امتناع العشرة بل التحقيق ان هذا الكلام ليس مسوقا لبيان امكان الاكثر
فقط بل له ولبيان امتناع الزائد ولذا تريهم يستدلون على ذلك باخبار رجوع المعتادة الى عادتها فانها وان لم تعين العشرة الا
بعد اضافة الاستظهار الى العشرة الا انها تكفي لنفي الزائد عن العشرة وامكان كونه عشرة لامكان كون العادة عشرة بل وقوعها احيانا
لكن الظ من اكثر كلمات المش سيما القدما وجوب التعلق لنفساء بحيث يظهر ان مرادهم ليس بيان مجرد الامكان نظير قولهم في الحيض بل
مرادهم وجوب التنفس فعلا الى العشرة على مطلق النفساء الآن تنفي قبل العشرة ومن هنا ذكر الشهيد في كرى ان الاخبار الصحيحة المشهورة
تشهد برجوعها الى عادتها في الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر انتهى وتبعه جماعة من المتاخرين تبعا لكاشف
اللثام لدفع التنافي والرد على الشهيد فقد بما ذكره في كشف اللثام من انه لا تنافي عندي بين الرجوع الى العادة والفتوى بالعشرة فانهم
يفتون بانها اكثره لا بكونها كلها نفاسا اذا تعدى الدم وان كانت ذات عادة ولم ينص عليه فيما اعلم غير المحقق انتهى وحاصله ان
هذا القول نظير قولهم اكثر الحيض عشرة ايام فانه لا ينافي الحكم برجوع المعتادة الى عادتها اذا تجاوز الدم العشرة **اقول** وهذا
التوجيه حسن لو استظهر الشهيد فتوى الاصحاب بالعشرة من قولهم ان اكثر النفاس عشرة اذ لا وجه لهذا الاستظهار اصلا لما عرفت
من ان هذا الكلام في مقام بيان امكان بلوغه عشرة وامتناع تجاوزه عنه لكن الظ ان مستند الشهيد في نسبة ذلك اليهم ملاحظة
ظ اكثرهم وصريح بعضهم في كلماتهم الاخر غير التحديد المذكور فان اكثر كلمات ارباب كل من القولين المتقدمين ظاهر في وجوب قعود المرأة
عشرة او ثمانية عشر عند استمرار الدم وجعل الزائد استحاضة من غير اشارة الى الفرق بين المعتادة وغيرها ففي الصدوق في الفقيه
انه اذا ولدت المرأة قعدت عن الصلوة عشرة ايام الا ان تطهر قبل ذلك فان استمر بها الدم تركت الصلوة ما بينها وبين ثمانية عشر
يوما الا ان اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن ابي بكر في حجة الوداع فامرها ان تقعد ثمانية عشر يوما انتهى وعن المقنعة اكثر ايام النفاس ثمانية
عشر يوما فان رات الدم يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس وانما هو استحاضة وتفعل بما رسمنا للمستحاضة
وتصلي وتصوم انتهى وعن الانتصار ان مما انفردت به الامامية ان ايام النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما وعن ناب لا
خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام اذا رات الدم من النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه انتهى وعن الغنية واكثره عشرة ايام فكل دم تراه
بعده فهو استحاضة انتهى وعن السرائر ان حكمها حكم الحائض في جميع احكامها اللازمة عليها بغير خلاف وفي اكثر ايامها على الصحيح
الاقوال والمذاهب لان بعض اصحابنا يذهب الى ان اكثر ايام النفاس وما زاد على ذلك مختلف فيه عند استمرار دمها ثمانية عشر

رجوع

في النفاس

يوما ذهب اليه السيد المرتضى في بعض كتبه والشيخ المفيد عدلا عنه في تصنيف لهما وعلل السيد ذلك في مسائل الخلافية فانه
قال عندنا ان الحد في نفاس المرأة ايام حيضها الذي تعتدها بعيني اكثرها انتهى وعنه ايضا انه نقل عن المقنعة انه سئل كم قدر ما تقعد
النفساء عن الصلوة وكم يبلغ ايام ذلك فقد ابت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر يوما
وفي كتاب الاعلام احد وعشرون يوما فعلى ايها العمل فاجاب بان الواجب عليها ان تقعد عشرة ايام انتهى وذكر المحقق في المعتبر
والنافع ان المراة تصبر الى النقاء او مضي عشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها واستدل في المعتبر على ذلك برواية يونس المتقدمة
الدالة على الاستظهار بعشرة ثم قال المبتدأة تبين انها تستظهر بيوم او يومين فلنا هذا يختلف بحسب عوائد النساء فمن عادتها
تسع تستظهر في النفاس بيوم ومن عادتها ثمان تستظهر بيومين وضابطه البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى تمضي
لها عشرة ثم تصير مستحاضة انتهى ونحوها في اطلاق وجوب الصبر الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها متمسكا برواية
يونس والجمع بينها وبين غيرها بما في المعتبر عبارة المص في كره وظاهرها وجوب الاستظهار في النفاس بتمام العشرة وحمل اختلاف
مقدار الاستظهار في الاخبار على اختلاف العادات ولا ينافي ذلك قوله في الحيض بعدم وجوب الاستظهار وكون مقداره
يوما او يومين وجواز الاستظهار الى العشرة لعدم التلازم بين المسئلتين مع احتمال الرجوع عما ذكره في الحيض واضعف من ذلك
ما اورد على المحقق قده من انه ذكر رواية يونس في باب الحيض واجاب عنه بان اخبار اليوم واليومين اقوى واكثر واشبه
بالاصل وهنا قد اخذ بها وحمل ما عداها على اختلاف العادات ولا يخفى عليك ان هذه الرواية غير الرواية التي وردت في الحيض رواها
الشيخ في باب النفاس وروى نظيرها الواردة في الحيض في باب زيادات الحيض وكيف يظن به ان يتمسك بما ورد في الحيض لحكم
النفاس وذكر المحقق في الفرع السادس من فروع مسئلة اكثر النفاس انه لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم الى عادة نفاسها ولا
الى عادتها في الحيض ولا الى عادة نسائها بل يجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة حتى تستوفي عشرة وهو اقل الطهر انتهى
وغلطه المص في المنتهى حيث انه بعد ما اختار ان القطنة اذا خرجت ملوثة صبرت المرأة الى النقاء او مضي الاكثر ان كانت عادتها
العشرة والا صبرت عادتها خاصة واستظهرت بيوم او يومين قال وكذا البحث لو استمر الدم قال وبعض المتاخرين غلط هنا
فتوهم انه مع الاستمرار تصبر عشرة ولا نعرف عليه دليلا سوى رواية يونس المتقدمة ثم ردها بعدم الدلالة قال اذ من المحتمل
ان تكون عادتها ثمانية ايام او تسعة انتهى والظ ان تخطئة المحقق انما هو فيما حكم به في الفرع السادس من عدم رجوع النفساء
الى عادة حيضها مع تجاوز الدم العشرة وان كان عبارته هي لا يابى عن توجيه الايراد الى ما ذكره المحقق اولا من اطلاق وجوب
صبر النفساء الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها كما يظهر ذلك من عبارته ثم لكنك قد عرفت انه في التذكرة وافق المحقق
في هذا الاطلاق حرفا بحرف وان خالفه في المنتهى ففصل كما عرفت وانت اذا تاملت هذه العبارات وجدت الجميع ظاهرة في وجوب
قعودها الى العشرة ايام او ثمانية عشر لا في مقام بيان مجرد امكان كونها عشرة وامتناع كونها ازيد بل الظ من المص في لف والمحقق
ان القول بقعود المعتادة ايام حيضها مقابل لكل من القول بالعشرة والقول بثمانية عشر فلاحظ ويظهر ذلك ايضا مما تقدم عن
المختلف عند نقل قول السيد في مسائل الخلاف بان المعتادة ترجع الى عادتها رجوعا عما ذكره في الانتصار من ان اكثر النفاس ثمانية عشر
والحاصل ان المتتبع لكلمات الاصحاب حتى المص قده في بعض كتبه كالتذكرة لا يخفى عليه ظهور كلماتهم في وجوب قعود النفساء مطلقا
الى العشرة من غير تفصيل بين المعتادة وغيرها على خلاف ما يظهر من الاخبار الامرة بالجلوس الى انقضاء العادة فما في كرى من التنافي
بينهما في محله وتوهم ان منشا ما ذكره في كرى هو مجرد فتوى الاصحاب ان اكثر النفاس عشرة في غير محله لما عرفت ان مجرد هذا لا يصلح
منشا للتوهم الا انه يمكن دفع المنافاة بان حكمهم بوجوب القعود الى العشرة حتى في ذات العادة من جهة ايجابهم الاستظهار عليها
الى العشرة كما يظهر من المعتبر وكره لا من جهة كون النفاس الواقعي في حقها عشرة حتى يلزم بها التنفس بها مع تجاوز العشرة ثم رجوع
المعتادة الى عادتها والفرق بينها وبين المبتدئة والمضطربة انما يظهر عند تجاوز الدم العشرة فان ذات العادة تاخذ عادتها
وغيرها تاخذ بالعشرة نعم قد صرح المحقق بخلاف ذلك في المعتبر على ما عرفت وعرفت ايضا تخطئة المص قدس سرهما وح فلا منافي بين
قولهم بان اكثر النفاس عشرة مطلقا وانه يجب على النفساء القعود عشرة مطلقا وانه لو تجاوز دمها العشرة اخذت المعتادة بعادتها
وغيرها بالعشرة وقد جمع بين هذه المطالب الثلثة المص قده في كرى ما لان كلامهم في الاستظهار وانه غير واجب بل ما ذكرنا فافهم
وكيف كان فلا قوي في المقام وجوب الاستظهار الى العشرة لما عرفت من رواية يونس ولا يعارضها روايات الاستظهار

بيوم

بيوم او يومين لما عرفت من المعتبر وكره من حملهما على ما اذا تم بهما العشرة ولو قلنا بعدم وجوب الاستظهار فانقطع الدم على العاشر فالمتيقن
ان المجموع نفاس للصدق عرفا ولغة ولا يعارض ذلك اخبار الاقتصار في القعود على العادة وعمل المستحاضة بعدها او بعد الاستظهار
لان هذه الاخبار لبيان وجوب معاملة الدم بعد الاستظهار معاملة المستحاضة لا كونها مستحاضة واقعا كما انه ربما يعامل
الدم معاملة الحيض ثم ينكشف عدم كونه حيضا هذا كله مضافا الى ظهور الاجماع البسيط في المسئلة والمركب حيث انه لم يقل احد بالفرق
بين الحيض والنفاس في هذا الحكم وقد عرفت الحكم بذلك في الحيض وقد يؤيد بعموم التسوية بين الحائض والنفساء وكون النفاس حيضا
فالقول باختصاص العادة بالنفاس مع الوقوف على العشرة ضعيف جدا في الكلام في مستند الاخذ بالعادة فقط لو تجاوز الدم العشرة
ولعله من جهة الاستظهار بناء على ما تقدم من ان المقصود من الاستظهار ظهور حال الدم الزائد على العادة من حيث انقطاعه على العشرة
حتى يكون نفاسا او تجاوزه حتى يكون استحاضة واما لو اريد بالاستظهار الاحتياط في جانب النفاس من حيث احتمال زيادته على
العادة فان الدم قد يزيد على العادة وقد ينقص فلا يبعد ما تقدم عن جماعة في الحيض من كون ايام الاستظهار معدودة من النفاس
وان تجاوز العشرة كما يرشد اليه اطلاق بعض الاخبار باستظهار المبتدئة بل مطلق المستمر بها الدم الشامل لصورة عدم رجائها
الانقطاع لدون العشرة فتامل والاحوط الجمع بعد العادة الى زمان اكثر النفاس بين احكام النفساء والمستحاضة ثم ان مقتضى كون اكثر
النفاس عشرة او ثمانية عشر هو وجوب الرجوع اليه مع امكانه وعدم الصفات عند ما عرفت من صدق النفاس والنفساء لغة وعرفا
فقد ذكر السيد في بعض رسائله انه لا خلاف بين اهل اللغة ان المرأة اذا رأت الدم بعد الوضع يصير نفساء وح يجب على غير المعتادة
التنفس بالاكثر وعد الاكثر نفاسا عند تجاوز الدم عنه من غير فرق بين امكان التميز وعدمه لان ادلة التميز والرجوع الى الصفات
مختصة باختلاط الحيض والاستحاضة كما عرفت وظاهر ان المراد من الحيض ما يقابل النفاس لا ما يعمه مع ان النفاس لا يختلط بالاستحاضة
لكونه مقدما على الاستحاضة فالشك في منتهى النفاس ومبدأ الاستحاضة الآن يقال انه لا ينافي الرجوع الى التميز نظير معتادة
الوقت مضطربة العدد فالعمدة اختصاص ادلة التميز بالحيض بالمعنى الاخص ولا يجدي ما دل على ان النفاس حيض احتبس وان النفساء
كالحائض لما عرفت في اكثر النفاس ومنه يظهر ضعف ما في البيان من رجوع المبتدئة الى التميز ثم الى عادة اهلها والمضطربة
الى التميز ثم الى الروايات وهو الظاهر من عبارة الذكرى ايضا ثم اذا استحيضت النفساء بان تجاوز دمها اكثر النفاس فلا اشكال
في كون الزائد الى عشرة ايام استحاضة وهي اقل الطهر سواء صادف عادة الحيض المعتادة ام لم يصادف كما صرح به في هي لسبق
الحكم بالنفاسية على مقدار العادة من العشرة فيمتنع التحيض بعد ذلك بما في العادة مع عدم تخلل اقل الطهر واما حكم الدم بعد
عشرة الاستحاضة فيحتمل ان يكون مستحاضة مطلقا الى ان تطهر لاطلاق ما ورد في النفساء من انها تعمل بعد العادة عمل
المستحاضة وان بلغ الدم ما بلغ ويحتمل ان يرجع في ذلك الى سنن المستحاضة من انتظار المعتادة لعادتها واخذ
غيرها بالتميز او بالروايات لعموم ادلة المستحاضة مثل مرسلة يونس الطويلة وادلة الصفات وادلة العادة والروايات
ويحتمل ان ترجع الى ذلك بعد ما تفقد المعتادة عادتها والمبتدئة والمضطربة الى العشرة واحتمل بعض المعاصرين وجوب
صبرها بعد النفاس الى شهر ولم اعرف له دليلا عدا ما يظهر من بعض الروايات ان الله تعالى حد للنساء في كل شهر مرة وفيه ان هذا التحديد
في مقابل الزائد على الشهر كما يستفاد من اخبار اخر من ان ما جاز الشهر فهو ريبة لا في مقابل تعدد الحيض في الشهر وذكر في الروض
تفصيلا حيث قال ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انه اذا استحيضت النفساء فالمبتدئة والمضطربة
يجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يدخل الشهر المعتقب للذي ولدتا فيه فترجعان في الدم الموجود في الشهر الثاني الى التميز
ثم ترجع المبتدئة الى نسائها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل قدر عادتها في الحيض نفاسا والباقي استحاضة الى تمام طهرها
المعتادة ثم ما بعده حيضا الآن يتغير لون الدم بحيث يشتبه منه تميز لا ينافي ايام النفاس فتجعل ايام التميز حيضا لان ايام التميز
قائمة مقام ايام العادة في الحيض وقد اسلفنا ان العادة تقدم على التميز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وربما يظهر
ما ذكره في المبتدئة والمضطربة من الموجز وشرحه وما ذكره في المعتادة صرح به المص في نهـ والاظهر ان يقال انه ان عملنا بما دل على
كون ما بعد النفاس استحاضة لم يكن مناص عن الاحتمال الاول لغاية الامر ان يعارض معها ادلة العادة او الصفات بالعموم
والنسبة عموم من وجه فيرجع الى اصالة عدم الحيض بل بقاء الاستحاضة ويؤيده ان تقييد تلك الاطلاقات وجعلها مختصة
بمقدار العشرة بعد العادة في غاية البعد مع ان الغالب بقاء الدم الى اربعين العشرة بل العشرين بعد النفاس خصوصا مثل

وأما النفاس

الرواية المتقدمة عن المنتهى من ذكر امرأة محمد بن مسلم انها كانت تقعد قبل ذلك اربعين يوما ثم افتاها اصحابها بثمانية عشر
وردها الامام عم الى مقدار عادتها وجعل الباقي استحاضة فان ارادة الاستحاضة الى عشرة ثم الرجوع الى قواعد الحيض في
غاية البعد ومع ذلك كله فالانصاف يقتضي ان يقال ان الظ من تلك الاطلاقات اثبات الاستحاضة في مقابل نفي النفاس فلا
تنافي الحكم بالحيضية اذا وجد امارة الحيض كالعادة مثلا نعم الظ ورودها على قاعدة الامكان فلا يحكم بعد عشرة الاستحاضة
بالحيضية بمجرد الامكان وح فالمعتادة ان حضر عادتها بعد عشرة الاستحاضة تحيضت والا انتظرت عادتها والظ انه مراد الشهيد
في ضمن قوله ان المعتادة تجعل الزائد عن النفاس استحاضة الى تمام طهرها المعتاد يعني الى ان يتم طهرها المعتاد وتحضر عادتها
وقد صرح به المص في يه حيث قال انها يعني المعتادة تجعل ما بعد النفاس حيضا الى تمام طهرها المعتاد ثم ما بعده حيض
لو اراد منه وجوب عمل الاستحاضة الى انقضاء مقدار طهرها المعتاد فلا يخفى فساده من وجوه واما ما استثناه بقوله الا
ان يتغير لون الدم فيرد عليه ان مورد التميز على ما يستفاد من ادلته كما تقدم صورة امتزاج الحيض بالاستحاضة والمفروض هنا
عدم العلم بتحقق الحيض الا من باب قاعدة الامكان وهي لا تصلح للورود على الاطلاقات الدالة على كون ما بعد ايام النفاس استحاضة
كما عرفت واما المبتدئة والمضطربة بحيث لا يجري فيها الاطلاقات المتقدمة لاختصاصها بالمعتادة فلا بد من الاقتصار فيها الا
على القدر المتيقن وهي العشرة بعد النفاس لانها اقل الطهر وبعد العشرة يرجع الى قاعدة الامكان فتتحيض مطلقا او بشرط
صفات الحيض فان انقطع على العشرة جعلت الكل حيضا والا رجعت الى سنن المستحاضة فما ذكره الشارح من وجوب عمل
المستحاضة الى الشهر المتعقب لا اعلم وجهه انما يرجع الى التميز وغيره بعد تجاوز العشرة من زمن التحيض ولم يرجع اليه من اول
الامر مع تحقق الاستحاضة واستمرار الدم من اول الامر لان روايات سنن المستحاضة انما يجري في المستمرة دمها مع العلم الا
بالحيض شرعا ولو بقاعدة الامكان وهذا العلم غير حاصل بمجرد انقضاء عشرة الاستحاضة وان تحقق استمرار الدم ومما
ذكرنا يعلم انه لا دخل لكون النفساء بمنزلة الحائض في ثبوت الاحكام المذكورة فما ذكره الشارح من ان مما يتفرع على كون
النفساء كالحائض ان النفساء اذا استحيضت بان تجاوز دمها العشرة فالمبتدئة والمضطربة الى آخر ما ذكرنا عنه سابقا منه
ما فيه لان كون النفاس كالحيض لا يقتضي الا كون التحيض عرض المرأة في غير ايامها ان كانت معتادة وهو لا يقتضي الا كون ما بعد
العشرة ايام طهر واما حكم ما بعد العشرة فليس لكون النفاس كالحيض مدخل فيه ثم ان ما ذكره المحقق سابقا في مسئلة اكثر
النفاس حيث ذكر ان ما يراد من العشرة استحاضة الى ان يستوفي اقل الطهر لا يأبى الانطباق على ما ذكرنا من الاحكام بالنسبة
الى المبتدئة والمضطربة الا انه قدره ذكر ذلك في المعتادة فراجع وتامل ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه صحيحة ابن المغيرة عن ابي الحسن
في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت
مع ايام النفاس وعلل القعود عن الصلوة بتحقق ايام طهرها في ضمن ايام النفاس فتدل على ان هذا بمجرده كاف في التحيض
وانه لا مانع عن التحيض بعد النفاس سوى عدم انقضاء ايام الطهر ولا ينافيه عدم حكم الامام عم بحيضية ما زاد عن العشرين من زمن
الولادة مع انقضاء اقل الطهر لاحتمال تنزيل الرواية على مذهب القائل بالثمانية عشر او بالاحد والعشرين واما تقريره عم
للسائل في قوله تركت الصلوة ثلثين يوما فلعله للتقية او نحوها من موانع الردع لو ولدت توأمين فالدم بعد الثاني نفاس
قطعا كما في هي بل اجماعا على الظ وكذا ما بعد الاول عند علمائنا كما في هي وكره لصدق الاسم عرفا قال السيد في الانتصار
لا يمنع كون احد الولدين باقيا في بطنها عن ان يكون نفاسا وايضا اهل اللغة لا يختلفون في ان المرأة اذا ولدت وخرج الدم
عقيب الولادة فانه يقال نفست ولا يعتبرون بقاء ولد في بطنها انتهى فظهر بذلك ضعف ما في المعتبر من التردد او لا في تحقق
النفاس من جهة انها حامل بالثاني فان الحمل بنفسه غير مانع عن تحقق النفاس ولذا قوي اخيرا كونه نفاسا لصدق الاسم ثم
ان مقتضى كون الولادة امارة ومعرفا لنفاسية الدم الحاصل عقيبها كون كل دم منها نفاسا مستقلا سواء انفصل ولادة
احد التوأمين عن الاخرى او ولدا متعاقبين الآن في صورة التعاقب يكون المجموع نفاسا واحدا بحسب الصورة وان كان في الحقيقة
متعددا وان كان ظاهر العبارة وحدة النفاس حيث قال فعدد ايامها من التوأم الثاني وابتداء النفاس من حين ولادة الاول
الا ان هذا الحكم في الحقيقة دليل على التعدد اذ لو كان نفاسا واحدا لاعتبر العدد من الاول ومما ذكرنا يعلم انه قد يمتد مجموع
النفاسين الى عشرين وقد يكون الاول الى العشرة ثم يتخلل الطهر بل قد يطرأ بعده الحيض ثم تولد الثاني فيحصل النفاس

وضع الحمل

المقصد الثالث

وهذا كله يكشف عن انه لا يعتبر تخلل اقل الطهر بين النفاسين وقد يستشكل في هذا لولا الاجماع عن جهة ان النفاس عندهم كالحيض في الاحكام سيما هذا الحكم ولذا حكموا بعدم حيضية الدم السابق على الولادة او اللاحق مع عدم تخلل اقل الطهر في المقامين **اقول** ويؤيد الاشكال حكمهم بان النقاء المتخلل بين ايام النفاس في حكم النفاس لان الطهر لا يكون في اقل من عشرة لكن خبير بانه لا وقع لهذا الاشكال لان كون النفاس بمنزلة الحيض ان كان من جهة التصريح بها في الفتاوى فلا يخفى ان من صرح بهذا العموم صرح بتخصيصه بذلك وان كان من جهة ما دل على ان النفاس حيض احتبس فقد عرفت غير مرة انه لا ينفع في ترتب احكام الحيض بالمعنى الاخص لان هذا ليس تنزيلا شرعيا حتى يترتب عليه جميع احكام ذي المنزلة كقولهم الطواف بالبيت صلوة بل هو اخبار عن الواقع بان النفاس في الاصل هو دم الحيض احتبس لغذاء الولد وهذا لا يدل الا على ثبوت ما ثبت لمطلق الحيض من الاحكام لا ما ثبت للحيض المطلق الذي لا يراد به في الاخبار الا المعنى الاخص المقابل للاستحاضة والنفاس واضعف من ذلك توهم عموم المنزلة بحيث يجدي لما نحن فيه من قولهم في بعض الاخبار المثبتة لاحكام المستحاضة ان الحائض كالنفساء لما عرفت سابقا من انه لا يجدي في تنزيل النفاس منزلة الحيض مضافا الى عدم العموم سيما بملاحظة مورد ذلك النص واما حكمهم بوجوب تخلل اقل الطهر بين الحيض والنفاس فقد عرفت انه منصوص مجمع عليه في الحيض المتأخر بل المتقدم ايضا لما عرفت سابقا من الروايتين في دم المخاض مع حكاية الاجماع عن [illegible] ودعوى عدم الفصل بينه وبين المتأخر من الشارح في الروض واما جعل النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس الواحد نفاسا فسيأتي وجهه ثم لو سلمنا ثبوت العموم في ادلة اعتبار كون اقل الطهر عشرة لكنها مخصصة بما دل على كون الولادة امارة ومعرفا للنفاس وعلى ان اكثر النفاس عشرة او ثمانية عشر فاذا فرضنا انها رأت الدم عقيب الاولى فانقطع على مقدار عادتها كالتسعة ثم رأت البياض في التسعة ثم ولدت الثاني ورأت الدم فاما ان يرفع اليد عن عموم ادلة تحيض النفساء مقدار عادتها فيخصصها بمن لم تر بعده قبل اقل الطهر نفاسا اخر واما ان يرفع اليد عن عموم جعل اكثر النفاس عشرة فيقال ان نفاسها نفاس واحد هو عشرون مثلا او يقال بان دم الولادة الثانية ليس بنفاس واما ان يقال بان عموم ادلة الطهر مخصصة بما عدا ما بين النفاسين ومن الظ عند المتأمل المنصف اولوية التخصيص في العموم الاخير ومع التكافؤ فالمرجع الى اصالة الطهر بناء على عدم جريان استصحاب النفاس موضوعا ولا حكما ومن هنا ظهر ان ما ذكره كاشف اللثام من عدم الدليل على امتناع تعاقب النفاس مستقيم وان ما اورد عليه من ان جوازه يحتاج الى دليل بعد ما ثبت الحاق النفاس بالحيض في اعتبار اقل الطهر سقيم ثم انه ذكر الشارح في الروض انه يترتب على تعدد النفاسين ما لو ولدت الثاني لدون عشرة من ولادة الاول ولم تر بعد ولادة الاول الا يوما واحدا وانقطع في باقي الايام المتخللة بينهما فانه يحكم بكونها طاهرا وان رأت بعد ولادة الثاني في العشرة وانقطع عليها بخلاف ما لو كان نفاسا واحدا كما هو ظ عبارة المص هنا فانه يلزم كون الدمين والنقاء المتخلل بينهما نفاسا كما سيأتي انتهى وتبعه في ذخيرته وحاشية ضه والحدائق وظاهرهم بل اللازم من تعدد النفاس كون الدم بعد ولادة الثاني محسوبا من النفاس الثاني فقط وان رأته فيما دون العشرة من الاول فلا يجدي الدم الثاني في نفاسية النقاء الحاصل قبل ولادة الثاني وبعدها المتخلل بينه وبين الدم الاول فكان النفاس الاول فكأن الاول قد انقطع ولعله خلاف مقتضى سببية الولادة التي هي المنشأ لحكمهم بالتعدد فان مقتضاها امتداد ايام كل واحد الى عشرة ويكون الدم في الايام المشتركة بين الولادتين معدودا من كل من النفاسين لا حكم كل منهما فلو رأت الاول من الولادة الاولى والخامس من ولادة الثاني وكان عاشرا من الاول والعاشر من الولادة الثانية كان كل من النقائين المتخللين نفاسا ولعله الظ من كاشف الغطاء حيث قال لو رأت مع كل من التوأمين الدم كان مبدأ النفاس من الدم الاول ثم ان تخلل بينه وبين الدم الثاني اقل الطهر عشرة ايام او اكثر كانا نفاسين مستقلين والا فان كان الدم الثاني والاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة ايام كان الجميع من الدمين والبياض بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على العشرة من حين الدم الاول اخذ منه ما كمل العادة او العشرة على قول والزائد استحاضة والاقوى جعله نفاسا مستقلا وطريق الاحتياط غير خفي انتهى الا ان ما ذكره من القول بتكميل العشرة من الدم الثاني وجعل الزائد استحاضة لم اجده لاحد من اصحابنا اذ الظ المصرح به في كلام جماعة اتفاقهم على ان عدد ايام النفاس من الولادة الثانية وكيف كان فيمكن الاستناد لما ذكره الجماعة بان الدم الثاني منسوب الى الولادة الثانية وان كان معدودا شرعا منهما بناء على مقتضى السببية المتقدمة او يقال انما دل على امتناع تخلل اقل الطهر بين اجزاء النفاس الواحد مختص بالنفاس الذي اوجبته ولادة واحدة والا فلا ادري وجها لما ذكروه سيما مع اعتراف بعضهم كالمحقق الخوانساري في حاشية ضه بتداخل ايام النفاسين فيما يتفقان فيه وطريق الاحتياط لا يخفى ثم

ان

اشكل بلحوق الولد المنقطع قطعا بالتوأمين فيكون لكل منهما نفاس او يحكم بنفاس واحد للمجموع ويكون مستثنى مما دل على تحديد النفاس بعشرة فيجعل ابتداؤه من ظهور الجزء الاول وعده من انفصال الجزء الاخير او انفصال الجزء الذي يصدق الولادة بسقوطه منفردا او الاشتمال على معظم اجزاء الولد او منضما الى ما سبق من الاجزاء او يجعل تحديد النفاس من ظهور الجزء الاول وان انتهى الحد قبل الانفصال فيحكم بالاستحاضة او من انفصال الجزء الاخير او ما يصدق بسقوطه الولادة كما تقدم فيكون السابق على الولادة استحاضة وجوه احتمالها اولها جماعة عن المص في النهاية لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ورأت الدم فهو نفاس ايضا ولا اعرف له وجها مع عدم تحقق الولادة بسقوط القطعة كما لا وجه لتخصيص ادلة تحديد النفاس ولا لعده من انفصال الجزء الاخير مع كون الدم المصاحب نفاسا وحكمها كالحائض فيما يحرم عليها ويجب ويستحب ويكره لانه دم حيض احتبس لغذاء الولد ومنه يعلم ان النفاس لا يفارق الحيض في الخواص الا في امور بعضها يتعلق بالفرق بين نفس الحيض والنفاس وبعضها يتعلق بالفرق بين الحائض والنفساء ويمكن ارجاع الكل الى نفس الحيض والنفاس ومنه يعلم ان الاستثناء في كلام المص منقطع عند التحقيق فان احكام النفساء والحائض غير احكام الحيض والنفاس وكيف كان فمن الامور المذكورة الاقل فانه في الحيض ثلثة وفي النفاس لحظة ومنها الاكثر فان في اكثره خلافا بخلاف اكثر الحيض ومنها ان الحيض دليل على البلوغ بخلاف النفاس فان البلوغ يعلم بالحمل وربما يجاب عن ذلك بان دلالة الحمل عليه لا يمنع من دلالة النفاس الا ان يراد الدليل الفعلي ومنها ان العدة تنقضي بالحيض دون النفاس لانه مسبوق بالوضع الذي ينقضي به العدة نعم في العدة التي لا تنقضي بالوضع كعدة المطلقة الحامل من الزنا تنقضي به ومنها ان النفساء لا ترجع الى نسائها بخلاف الحائض ومنها ان النفساء لا ترجع الى عادتها في النفاس بخلاف الحائض والرجوع في المقامين رواية شاذة ومنها انها لا ترجع الى التميز ولا الى الروايات عند الاكثر بخلاف الحائض ومنها الخلاف في اشتراط تخلل اقل الطهر بين الحيضين اتفاقا بخلاف النفاس المتأخر والظ ان المتقدم لا خلاف فيه ومنها عدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين ولو لم تر الدم بعد الولادة ثم رأت اليوم العاشر منها فهو النفاس كما عن السرائر والجامع والشرائع وكتب المص قده ومن تأخر عنه بل عن لك ان هذا الحكم مقطوع به في كلام الاصحاب ويدل عليه صدق النفاس عرفا لعدم اعتبار الاتصال بالولادة وحكم العرف نعم يشكل مع عدم الصدق او عدم العلم به مع عدم العلم بكونه الدم المحتبس ولذا ناقش فيه صاحب المدارك فالاولى الاستدلال له بظهور الاجماع كالاستدلال له باعتبار كون العشرة من مبدأ الولادة لا من حين رؤية الدم وقد يستدل له برواية مالك بن اعين في النفساء يغشاها زوجها وهي في نفاسها من الدم قال اذا مضت منذ يوم وضعت ايام عدة حيضها واستظهرت بيوم فلا بأس ان يغشاها زوجها وما ورد من قول النبي لاسماء بنت عميس بعد سؤالها عن الغسل منذ كم ولدت ولا يبعد دعوى انصرافها الى مقارنة الدم الاول بحكم الغلبة وكيف كان فربما يستفاد من اطلاق العبائر شمول الحكم لما اذا رأت الدم الولادة بعد العاشر ايضا مع كونها معتادة لما دون العشرة لكن قيده جماعة كجامع المقاصد ومن تبعه بما اذا كانت غير معتادة او اعتادت العشرة واما معتادة ما دونها فيشترط في تنفسها عدم تجاوز الدم عنها ولعله لما تقرر عندهم في الحيض من ان الدم المتجاوز عن العادة اذا لم ينقطع على العشرة ليس بحيض فليس بنفاس ايضا ويشكل بان المستند في هذا الحكم فيما تقدم في الحيض هو الاخبار الدالة على رجوع المستحاضة الى عادتها وجعل ما عداها استحاضة وهي وان كانت مختصة بما عدا الدورة الاولى للمستحاضة الا انك قد عرفت في تلك المسألة ثبوت الحكم في الدورة الاولى بتنقيح المناط ولذا تأمل في الحكم المذكور جماعة تبعا لصاحب المدارك وهذا الدليل مفقود فيما سمعت لانها حيث لم تر الا العاشر وما بعده لم يصدق عليها المستحاضة حتى ترجع الى عادتها وتدع ما سواها وكون النفاس حيضا لا يجدي لان الحكم بكون ما تراه الحائض بعد العادة وتجاوز عن العشرة استحاضة انما هو لمن استمر بها الدم الى ما بعد العادة والعشرة لا من لم تر الا بعد العادة كما لا يخفى وح فلا يبعد جعل العاشر حيضا للصدق العرفي المتقدم وجعل ما عداه استحاضة لما دل على ان اكثرها عشرة وما بعدها بينه وبين ما احتمله في كرى من انه ينبغي على اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة ان يكون الخارج عنها استحاضة وان انقطع على العشرة وبضعفه ان اعتبار عادة الحيض في نفاس المعتادة لم يستنبط الا من الاخبار الدالة على التنفس بقدر العادة وجعل ما عداها استحاضة بدون الاستظهار او معه وهذه الاخبار اما ان تختص بمن استمر دمها الى العادة وتجاوز عنها كما هو ظاهرها سؤالا وجوابا فلا ريب في خروج الفرض عنها سواء انقطع الدم على العشرة او تجاوز وما يجب الرجوع في حكمه الى قاعدة الامكان والصدق العرفي وادلة كون النفاس كالحيض في كون اكثره عشرة فلا وجه لما ذكره وان كانت الاخبار بحيث يشمل الفرض اما بالعموم اللفظي او بتنقيح المناط فلا يخفى انهم قد

اعترفوا

اعترفوا بان هذه الاخبار الاتية في جعل ما بعد العادة نفاسا اذا استمر الدم من الولادة الى ما بعد العادة وانقطع على العشرة ولذا ذكروا ان الزائد على العادة عند استمرار الدم اليها وانقطاع الدم على العشرة نفاس فهي لا تدل على كون خصوص العادة معتبرة الا في من تجاوز دمها عن العشرة اما المنقطع عليها فهو نفاس بحكم هذه الاخبار وان كان بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة فانهم فحصل ما يستفاد من الادلة هو انها متى رات الدم قبل العادة اتصل بالولادة او انفصل ثم استمر الى ما بعد العادة والعشرة فحكمها حكم المستحاضة في الحيض وح جعل عادتها الاخيرة نفاسا لان دعوى اختصاص الاخبار الواردة في المعتادة بمن اتصل دمها بالولادة او قرب منها وان كانت غير بعيدة الا ان الاحتياط بهذا الاختصار في بعيد فلا فرق بين من استمر دمها من حين الولادة الى ما بعد العشرة وبين من حدث دمها في الخامس مع كون عادتها الستة او السبعة فلو رات معتادة السبعة الخامس الى ما بعد العشرة فقد ثلثة ايام وهكذا واما لو لم تر الى ما بعد العادة ثم رات وعبر العشرة فالظاهر وجه من مورد الاخبار فمقتضى الاصل تحقق النفاس من زمان الرؤية الى العاشر ومما يشكل اذا كان نفاسه اكثر من العادة كما اعتادت في الحيض ثلثة او اربعة فلم تر النفاس الا خامس الولادة وعبر العشرة فهل يجعل الستة نفاسا لما عرفت من اختصاص الاخبار بمن رات في العادة ثم استمر فرجع في هذا الى عموما النفاس او يجعل النفاس بمقدار عادتها الثلثة او الاربعة لان المستفاد من الاخبار على وجه الكلية ان النفساء المستحاضة كالحائض المستحاضة لا وقت لها الا ايامها سواء رات من الولادة الى العادة او لم تر الا بعد العادة فهي كحائض لم تر الدم الا بعد ايامها وعبر عن عادتها وعن العشرة ولعل هذا هو الاقوى هذا كله عند من يقول بهذه الكلية في النفاس يعني كل دم يتجاوز عن العشرة والعادة فالنفاس العادة اما على ما اخترناه من انه يجب على المعتادة زيادة تمام العشرة على العادة استظهارا فالمعتادة كالمبتدئة والمضطربة فهذه الكلمات ساقطة راسا والمتجه عليه ما ذكره المص من الاطلاق تبعا للشيخ المحقق وعلى اي تقدير فلا اشكال في انه لا يوجد شيء مما بعد العشرة وان كان متمما للعادة لان اكثر النفاس عشرة وليس هذا التحديد نظير تحديد اكثر الحيض في ان المراد منه ان اكثر ايام الدم عشرة فيكون تحديدا لمقدار الدم فقط بل المراد منه تحديد الايام القابلة لوقوع النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع فيها مقدار العشرة او لم يقع فيها الا مقدار يوم ولذا حكموا بانها لو لم تر الا الحادي عشر لم يكن نفاسا مستندين في ذلك الى ان اكثر النفاس عشرة والقرينة على ما ذكرنا من التفسير وان كان ظاهر العبارة تفسير المقدار الدم الاجماع على ان مبدأ العشرة من حين الولادة وعلى انه لا يعتبر اتصال الدم بالولادة ولو راته اي العاشر والاول خاصة فالعشرة نفاس اجماعا على الظ المستظهر من بعض العبارات اما الدمان فلصدق النفاس عليهما واما النقا فلكون المراة في ايام نفاسها فلا يعتبر في مثل هذا المشتق تلبس الذات بالمبدأ على الدم فتشمله ح كلما دل على ان النفساء تكف عن الصلوة ايام اقرائها والتزام تقييدها بمن رات الدم مستمرا غير مفصول بالنقاء بعيد جدا ومن هنا ظهر ان الطهر في النفاس الواحد لا يخفى على من ذهب الى القول بالعشرة مع ان الطهر مطلقا لا ينقص عن عشرة لعموم النص والاجماع خرج منه النفاسان المفصولان بما دون العشرة لما تقدم سابقا فما ذكره كاشف اللثام من الايراد على من استدل في المسئلة بعدم نقص الطهر عن عشرة كالشرائع والمعتبر وكره وكرى وغيرها بالنقض بالطهر بين النفاسين لعله في غير محله كنقض صاحب حيرة حيث ذكر انه لم يثبت اجماع على الكلية المذكورة كان للتوقف في الحكم المذكور مجال لفقد النص الدال عليه نعم ربما يحسن الايراد هنا من مثل صاحب الحدائق ممن يرى جواز الفصل باقل الطهر بين اجزاء الحيضة الواحدة ويخص اعتبار الفصل بالعشرة بين الحيضتين وقد عرفت الحال فيه ثم ان الحكم بنفاسية العشرة هنا مقيد كما في السابق عند من يرى اكثر النفاس العادة بعدم كون المراة معتادة لما دونها مع تجاوز الدم العشرة والا فالنفاس في مسئلة الكتاب هو الاول قال في الروض ويتفرع على كون الاول نفاسا خاصة امكان الحكم بالحيض من الثاني عشر فصاعدا ان استفادت منه تمييزا ولم تر في العاشر وكذا الثاني وما بعده الى ثلثة فيحكم بكونها حيضا للامكان انتهى وهو حسن هذا كله على مذهب من يحد الاكثر بالعشرة واما من يحد بثمانية عشر فلو لم تر بعد الاول الا الخامس عشر واستمر ثلثة فان كانت غير معتادة او كان في غير ايام عادتها فالظ الحكم بكونها نفاسا لعموم دليل النفاس في الدم عقيب الولادة ولا يعارضها قاعدة الامكان لان ذلك العموم دليل الامتناع وان صادف ايام العادة فهل يرجح عموم ادلة النفاس او عموم ادلة التحيض في العادة وجهان ولا يبعد ترجيح دليل النفاس هذا اذا اجتمع شرائط الحيض اما اذا كان اقل من ثلثة مثلا فالظ تعين كونه نفاسا لانه في وقت امكانه مع الصدق عرفا كما ذكرنا فيمن لم تر الا العاشر اذ لا يفرق لغة وعرفا بين من رات لحظة ثم رات العاشر او رات الثاني عشر لكن ذكر في المنتهى تفريعا على هذا القول انه لو رات ساعة بعد الولادة

ثم انقطع

ثم انقطع عشرة ايام ثم راته ثلثة ايام فانه يحتمل ان يكون حيضا لانه بعد ايامه نفسك طهر كامل وان يكون نفاسا لانه في وقت امكانه فعلى الاول لو راته اقل من ثلثة كان دم فساد لانه اقل من عدد الحيض بعد طهر كامل فكان فسادا وعلى الثاني يكون نفاسا ولم اقف له على نص في ذلك انتهى ومنه مواضع للنظر يعرف مما قدمناه سابقا

المقصد الرابع

في غسل الاموات وهو فرض بالضرورة من الدين لكنه على الكفاية بلا خلاف بين اهل العلم كما عن المنتهى وكذا باقي احكامه من التكفين والصلوة عليه والدفن باجماع العلماء كما عن التذكرة ومذهب اهل العلم كما عن المعتبر وبلا خلاف كما عن الغنية وهي الحجة بعد ظهور جملة من الاخبار الواردة في جملة من احكام الميت دون ما يقال من انا نعلم ان مقصود الشارع وجود الفعل في الخارج لا عن مباشر معين فان ذلك لا يثبت الا سقوط الواجب بفعل اي مباشر كان وهذا لا يوجب الوجوب الكفائي على جميع المباشرين لان غير الواجب قد يسقط به الواجب لذا يسقط وجوب الاستقبال بالميت بفعل صبي بل بهيمة او ريح عاصف بل صرح جماعة بجواز تغسيل الصبي المميز للميت وح فيحتمل ان يكون امور الميت واجبة على بعض مستحبة على اخر ويسقط الواجب بفعلهم مع انها مضادة في مقابل من يقول بوجوبها على الولي عينا فان امتنع فعل غيره كفاية كما اختاره في الحدائق حيث قال ان الذي يظهر لي من الاخبار ان توجه الخطاب بجميع هذه الاحكام يعني احكام الاموات ونحوها انما هو الى الولي كاخبار الغسل والصلوة والدفن والتلقين كما ستقف عليها واخبار توجيه الميت الى القبلة وان لم يصرح فيها بالولي الا ان الخطاب فيها لاهل الميت دون كافة المسلمين فيمكن حمل اطلاقها على ما دل عليه تلك الاخبار ولا اعرف للاصحاب مستندا فيما صاروا اليه من الواجب الكفائي الا ما يظهر من دعوى الاتفاق حيث لم ينقل فيه خلاف ولم يناقش فيه مناقش الى ان قال نعم لو اخل الولي بذلك ولم يكن هناك حاكم شرع يجبره على القيام بذلك او لم يكن ثمة ولي انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين وجدوا ميتا قذفه البحر ولم يكن عندهم ما يكفنونه فانه امر بالصلوة عليه وربما يقال ان الوجوب الكفائي يشمل الولي وغيره وان كان الولي او من يامره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل كما يفهم من عبارة بعض في مسئلة التغسيل وقوله انه فرض على الكفاية واولى الناس به اولاهم بميراثه ومن صرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به انتهى ثم اخذ في رد القول بالاستحباب بانه مع الدليل على الوجوب الكفائي اولا وانهم ذكروا في الصلوة انه لا يجوز التقدم بدون اذن الولي والظ انه لا فرق بين الصلوة وغيرها **اقول** اما ما ذكره من ظهور الاخبار في الوجوب عينا على الولي ففيه انا لم نعثر على خبر ظاهر في ذلك عدا ما يتراءى مما ورد في الغسل والصلوة من انه يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها ولا يخفى على المتامل في تلك الاخبار ان المراد بها ثبوت كون الولي احق بذلك من غيره بمعنى انه حق له وحقيق به لا انه يجب على الولي ان يفعل ذلك اي في مقام اثبات تكليف عليه ولعله اراد الاول لظاهر الجملة الخبرية كما لا يخفى ويشهد لما ذكرنا قوله ع في ذيل الرواية الثانية او يامر من يحب فان التعبير عن الاذن بلفظ الامر ومن المامور بمن احب قرينة عند الذوق السليم على ان المقام مقام اثبات حق ومنصب للولي لا مقام الزام بكلفة والا كان المناسب ان يقول او يامر واحدا او يشهد له ايضا ما ورد في الزوج من انه احق بزوجته من ابيها واخيها وولدها فان التعبير بالاحق ظاهر بل صريح في ان المقام مقام اثبات الحق واظهر من ذلك قوله ع في رواية طلحة بن زيد اذا حضر الامام الجنازة فهو احق الناس بالصلوة عليها وفي اخرى فهو احق ان تقدمه الولي والا فهو غاصب بمعنى ان الولي اذا لم يقدم امام الاصل فهو غاصب لحقه والحاصل ان المتامل في هذه الاخبار يتضح له ان مساقها ما ذكرنا واما ما نسبه الى ظ الشرائع فلم يعلم وجهه وانا نرى كلام منه يدل على ما ذكره فان اراد به التعبير بقوله واولى الناس به الخ فهذا التعبير قد صدر منه ومن غيره من المشهور هنا وفي باب الصلوة على الميت نعم ما نسبه الى المنتهى تبعا للمحقق الاردبيلي ربما يشهد له تاييد الحكم فيه بمرسلة الصدوق في يغسل الميت اولى الناس به الان حمل كلامه على استحباب المباشرة ليس بذلك البعيد بل جزم به بعض المعاصرين ونظر نسبة الاستحباب الى الشرائع من جهة العبارة المذكورة لتشبيه ما اختاره في المسئلة الى ظ كلام الشهيد او صريحه حيث قال في كرى النظر الاول في الغاسل واولى الناس به اولاهم بميراثه وكذا باقي الاحكام لعموم اية اولي الارحام ثم ذكر الاية والروايات المتقدم بعضها قال في الحدائق وربما اشعر هذا الكلام بعدم الوجوب على كافة المسلمين كما هو المشهور بل على الولي خاصة ويؤيده قوله فيما بعد الكتاب المذكور على اثر هذا الكلام فرع لو لم يكن ولي فالامام وليه مع حضوره ومع غيبته فالحاكم ومع عدمه فالمسلمون ولو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في ان الاولوية نظرية له او للميت انتهى قال وهذا كالصريح في تعلق الوجوب بالولي خاصة دون المسلمين المعبر عنه بالواجب الكفائي انتهى ولم يتشعري اي اشعار للكلام الاول باختصاص الوجوب بالولي سيما مع استدلاله

بايراده

المقصد الرابع

بانه اولى بالارحام الظاهر بل الصريح مما ذكرنا في مثل الاخبار من كونها في مقام اثبات الحق للولي لا الزام التكليف عليه واي صراحة او ظهور في الفرع الذي ذكره الشهيد اخيرا فانه لم يرد على ان الولاية تنتقل الى كافة المسلمين مع عدم الولي الخاص والعام بمعنى ان لمن ابتلى منهم ان يصلي وله ان يقدم ايمن شاء وهذا ترتيب في مراتب الولاية لا في مراتب التكليف كما لا يخفى نعم ما يحكى عن السيد المرتضى من جواز اخذ الاجرة على تجهيز الميت لعله موافق لمختار صاحب الحدائق بناء على ما استدل له غير واحد بان الوجوب مختص بالولي فلو استنهض بموافقة السيد لكان اولى الا ان يطلع على عدم ابتناء ما ذكره السيد على ما استدل به له وكيف كان فينبغي في المقام اشكال ذكره صاحب الحدائق وغيره وتوضيحه ان الوجوب الكفائي على كافة المسلمين ينافي اعتبار اذن الولي فان الواجب الكفائي لا يناط صحته من بعض المكلفين باذن بعضهم الاخر بل كلهم فيه سواء فان لازم اعتبار الاذن في الصحة كون الوجوب على غير الولي مشروطا باذن الولي لان شرط المكلف به اذا كان خارجا عن قدرة المكلف راجع الى شرط التكليف لما ثبت من ان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة مشروط لا مطلق فهو واجب مطلق على الولي ومشروط في حق غيره باذنه فان لم ياذن لغيره فغيره غير منجز عليه التكليف الكفائي فيكون الوجوب المطلق متعينا في حقه لا غير نعم هو مخير في المباشرة والاذن للغير وان اذن لغيره شاركه في الوجوب الكفائي الا ان الوجوب المطلق لا يتعداهما ويبقى غيرهما على صفة عدم الوجوب لفقد الشرط ويمكن دفعه بان شرط المكلف به هو احد الامرين من اذن الولي او امتناعه من الاذن والفعل ولا ريب ان فقدهما الموجب لفقد الوجوب لا يتحقق الا بامتثال الولي اذ لا واسطة بين عدم كل من الاذن والامتناع وبين الامتثال فلا يفقد الوجوب الا بعد امتثال الولي فالفعل بالنسبة الى غير الولي مع اذنه يتصف بالوجوب فعلا وكذا مع امتناعه عن الاذن والفعل واما مع عدم الامرين فلا وجوب من جهة تحقق الامتثال وح فيصدق على كل مكلف انه واجب عليه بقول مطلق الا ان الفعل بالنسبة الى الولي غير مشروط وبالنسبة الى غيره مشروط باذن الولي او امتناعه من الاذن والفعل ولا يتصف الفعل في حق الغير بعدم الوجوب الا اذا تحقق الامتثال وهذا حال كل واجب كفائي وتوهم انه قد يتحقق الاذن والامتناع مع عدم تحقق الامتثال كما اذا لم يتضيق وقت الفعل فان الولي لو امتنع عن الاذن والفعل لم يتنجز الوجوب في حق الغير بمجرد ذلك مدفوع بان المراد بالاذن والامتناع المعتبرين على سبيل البدل في صحة فعل الغير هو الاذن والامتناع عن الفعل المامور به في تمام وقته لا الامتناع عنه في هذا الزمان الخاص فوقت كل الامرين في تمام الوقت لا يتحقق الا بامتثال الولي او ماذونه ومنه يتضح عدم الوجوب على الغير في صورة امتثال الولي او ماذونه وهذا لا ينافي الوجوب الكفائي المطلق نعم لو بادر الى الاشتغال قبل الاذن وتضيق الوقت لعدم تاتي الفعل الصحيح منه لان المفروض اشتراط الصحة في حقه باذن الولي او امتناعه من الاذن والفعل في تمام الوقت وهذا لا ينافي ثبوت الوجوب عليه في هذا الزمان اذ ربما يتاخر زمان الواجب عن زمان الوجوب لتوقفه على بعض شروط الوجود او الصحة فهذا الغير من اول موت الشخص يجب عليه لاجل الفوات بان يتولاه مقرونا باذن الولي فيها او امتناعه عنها في تمام الوقت فتامل ثم انه ربما يقال بانه لا ثمرة مهمة بين القول بتعين هذه الواجبات ابتداء على الولي وبين القول المشهور لمكان اتفاق القولين على استحقاق الكل للعقاب مع تركهم الواجب وفيه ما لا يخفى فان الثمرات بين تحقق الوجوب على غير الولي ابتداء وعدم تعلقه عليه الا بعد فقد الولي او امتناعه كثيرة واضحة منها جواز استيجار الولي غيره في هذه الافعال ومنها انه على هذا القول لا يتعلق الوجوب الا بعد العلم او الظن بامتناع الولي او فقده وعلى المشهور لا يسقط الوجوب يعني وجوب الاشتغال الا بعد العلم او الظن بامتثال الولي او ماذونه فلو شك على هذا القول في امتثال الولي فالاصل حمل امره على الصحة وهو الفعل وان كان مقتضى الاستصحاب عدم الفعل نعم لو شك في ثبوت الولي اذا خصصنا الولي بمن يمكن فقده فالظ استعمال التتمة بذلك بناء على القول الاول ايضا وقد يتوهم نفي هذه الثمرة من جهة ان المشهور لما قالوا باشتراط صحة فعل غير الولي باذن الولي او امتناعه عن الفعل واتسا كان اللازم من ذلك شك المكلف في تنجز الطلب الكفائي عليه لامكان عدم تحقق شرط الفعل بالنسبة اليه وهو اذن الولي او امتناعه مع ان الاصل عدم امتناع المسلم من فعل الواجب ومن الاذن فيه ومن ان عدم امتناعه من الفعل والاذن بمعنى فعله لاحدهما لا يوجب سقوط الواجب عن هذا الشخص لاحتمال ان ياذن الولي لغير هذا الشخص او ياذن لغيره ولا يفعله ذلك الماذون ولا نفس الولي مع ان الاصل عدم فعلهما واصالة حمل امر المسلم على فعل الواجبات انما هو في الواجبات العينية لا الكفائية والا لكان لاحتمال فعل الغير للواجب الكفائي مسقطا عن الشخص نعم هذا الاصل حسن على مذهب القائل بتعينه على الولي كما تقدم فيقال ان الاصل عدم اخلاله بما تعين عليه فعله او الاستنابة فيه ثم ان ما ذكرنا من وجوب جميع احكام التجهيز على المسلمين كفاية انما هي ثابتة لكل ميت مسلم بالظاهر الشهادتين عدا من يجحد بعض الضروريات كالنواصب والخوارج والغلاة فانهم في الحقيقة كفار وان

في غسل المخالف

انتحلوا الاسلام وبغسل المخالف فانه مسلم على المتجه بالنسبة الى احكام ما بعد موته مما يتعلق بالمباشرة والمواصلة فيشمله عموم ما دل على وجوب تغسيل كل مسلم من الاجماع والنصوص مثل قوله ع اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع الا من قتل بين الصفين وقوله ع غسل الميت واجب ونحو ذلك مضافا الى عموم ادلة وجوب الصلوة على كل مسلم بضميمة عدم القول بالفصل وما دل على وجوب تجهيز الميت الذي قذفه البحر الى الساحل ولا مخصص لها عدا ما يتخيل من الاخبار الواردة في بيان تعليل تغسيل الميت وان الوجه فيه هو تنظيف الميت وجعله اقرب الى رحمة الله والتوسل بشفاعة الملئكة او انه تطهير للميت عن الجنابة الحادثة له عند الموت وايا ما كان فلا يليق المخالف بشيء منهما ومنه ان ظاهر اخبار التعليل هو كون غسل المشروع عندنا كذلك وظاهر الاصحاب ان المخالف لا يجوز ان يغسل هذا الغسل بل يغسل غسله اي اهل الخلاف اللهم الا ان يقال ان ظاهر اخبار التعليل كون اصل غسل الميت كذلك فيدل على انه لا يجب غسل غيره والا كان الجواب اخص من السؤال كما لا يخفى ويدفعه انصراف الغسل في اخبار التعليل سوالا وجوابا الى الغسل المتعارف عند الخاصة مضافا الى ان ظاهرها رجوع العلة الى بيان المصلحة في ايجاب الغسل من حيث هو في اصل الشرع وهذه المصلحة مسلم الانتفاء في غسل اهل الخلاف لكن لا ينافي ذلك ايجابه بحكم الاجماع على كلية تغسيل المسلم وان كان وجوب غسل المخالف لا من حيثية انه غسل بل من حيث كونها مداراة او احتراما صوريا لاجل اظهار كلمتي الشهادة نعم لازم ذلك عدم جواز اثبات وجوب هذا الغسل بعمومات وجوب الغسل الثابت من حيث هو غسل لكنا في غنية عنها بل التمسك بها لا يخلو عن المناقشة لان اقوى تلك العمومات والاطلاقات العامان المتقدمان وكل منهما ممنوع الدلالة اما اطلاق الرواية الثانية فلانه في مقام بيان حكم الغسل بقول مهمل نظير قوله الصلوة الفلانية من الايمان او الجمعة او نحوها واجبة واما عموم الرواية الاولى فهو وان كان لغويا الا انه لا يبعد ان يكون لشهادة تفصيل بعض افراده كالغريق وما بعده ثم استثناء الشهيد واردا في مقام تعميم الحكم لجميع اصناف الموتى المتغايرة من حيث اسباب الموت فكانه بمنزلة قولك اغسل كل من مات باي سبب كان الا بالقتل بين يدي الامام ع فهو بالنسبة الى افراد الميت المتغايرة بخصوصيات اخر غير سبب الموت كالمطلق كما تقول احكل لحم الا لحم الخنزير وهذا غير بعيد بعد التامل واما المناقشة في الاجماع وانعقاده على الكلية لمخالفة جماعة في المسئلة فهي في غير محلها فان من خالف في المسئلة كالشيخين وسلار والقاضي والحلي ونحوهم من جهة القول بكفرهم كما هو ظ بعض وصريح اخرين ثم لو سلمنا عدم ثبوت الاجماع على الكلية كفى في المسئلة ما دل على انه يجب المعاملة مع المخالف معاملة المسلمين المؤمنين في الامور المتعلقة بالمعاشرة التي من اهمها ان لا يعامل مع موتاهم معاملة الكلاب وهذا واضح لمن لاحظ تلك الروايات ثم ان ايجاب هذه المعاملة اما من جهة المداراة معهم لدفع شرهم او لجلب قلوبهم الى الايمان كما قال ع كونوا دعاة الينا بغير السنتكم واما من جهة احترام موتاهم لتلبسهم بصورة المسلم واما تعبد من جهة الاجماع وعلى اي تقدير فالواجب تغسيلهم على الوجه المعروف عندهم اذ به يحصل المداراة والاستمالة وبه يحصل احترامهم لان احترام كل ملة انما هو بما يكون احتراما عندهم وتغسيلهم غسل اهل الحق ليس كذلك نعم هو احترام عندنا من جهة انه ايصال خير ونفع اخروي اليهم لكنه غير مطلوب للشارع وكيف يطلب ايصال النفع الاخروي الى من طلب لعنه والدعاء عليه بتضعيف العذاب حيا وميتا وجعله من افضل الاعمال ومما ذكرنا ظهر الوجه فيما حكاه المحقق الثاني في حاشية الشرائع عن ظ الاصحاب ان الواجب هو تغسيلهم غسل اهل الخلاف وفي المدارك انه ربما كان مستندهم في ذلك قوله ع الزموهم بما الزموا به انفسهم وكانه اخذه عن كلام جده في الروض في باب توجيه المخالف الى القبلة من انه غير واجب الزاما له بمذهبه كما يغسل غسل المخالف ويقتصر في الصلوة عليه على اربع تكبيرات وحكى الاقتصار على الاربع في الروض عن بعض الاصحاب معللا بالزامهم على مذهبهم لكن الرواية لا تخلو عن قصور كما صرح به بعض ويؤيدها ما ورد في الرواية الفارقة بين دم العذرة ودم الحيض من قوله ع ارضوا لهم بما رضي الله لهم من الضلال واما ما ذكره ذلك المحقق في ذلك وتبعه من ان المغسل ان جهل غسلهم غسله غسلنا فلعل وجهه عموم التغسيل خرج صورة القدرة على غسلهم ويمكن القول بانه على تقدير الاستثناء في حكمهم الى ما ذكرنا من وجوب المعاملة معهم معاملة المسلم مداراة او احتراما لان تغسيلهم غسلنا وان كان غير مناسب لحالهم اما عندهم من جهة الفساد واما عندنا من جهة الصحة والشك الا انه خير من تركه المستلزم لعدم المداراة ولهتك حرمة صورة الاسلام ثم لو غسل غسلنا فالظ ترتب الاثار عليه من الطهارة وسقوط الغسل بمسه ولو غسل غسلهم فالظ انه كذلك وفاقا لجامع المقاصد لعله للامر به فكان كالبدل الصادر من شخص مجتهدا او مقلدا بالنسبة الى غيره المخالف له في كيفية الغسل واما تغسيلهم لموتاهم فلعله كذلك وان لم يقع عليه امر من الله فيكون تغسيلهم كصلوتهم الموجبة

للقبض المشروط في صحة الوقف فتامل ثم ان مقتضى كراهة تغسيلهم مع وجوبه استحبابا ترك الغرض له ووكوله الى مخالف مثله كما
يستحب المسابقة الى تغسيل المؤمن الصالح العالم ولا كراهة مع الانحصار بغير ما شئت وهو ان ظ المحقق الثاني كما عرفت دعوى اتفاق
الاصحاب على انه لا يجوز ان يغسل غسل اهل الحق لخبار او مقتضى للنار تغلاهم في الحرمة وعدمها انما هو في تغسيله غسل اهل
الخلاف مع ان الظ من القول بالتحريم والاستدلال له بانهم كفار هو حرمة التغسيل الصحيح دون الفاسد اذ يكفي في الفاسد الحرمة التشريعية
كما ان المتبادر من تحريم صلوة الحائض تحريم الصحيحة لولا الحرمة فتامل ثم ان المحكي عن كشف اللثام في المسئلة تفصيل حاصله على ما
حكي انه قال وبالجملة فجسد المخالف كالجماد لا حرمة له عندنا فان غسل كغسل الجمادات من غير ارادة اكرام لم يكن به باس وعسى يكون مكروها
للتشبه بغسل المؤمن وكذا لو اريد اكرامه لاقراره بالشهادتين لرحم او صداقة وان اريد اكرامه لكونه اهلا للخصوص فمخلته او لانها لا تخرجها
عن الاسلام والناجين حقيقة فهو حرام وان اريد اكرامه لاقراره بالشهادتين احتمل الجواز انتهى ويحتمل مثل هذه العبارة حمل الجواز وكلمة المنع
في كلام المانعين والمجوزين على ما ذكره ليكون النزاع لفظيا **اقول** هذا التفصيل حسن لو قلنا ان غسل الميت من قبيل المعاملات
ولا يحتاج صحتها او ترتيب الاثار عليها على ثبوت امر من الشارع ولا الى قصد التقرب ح فلا حاجة لنا الى اثبات عموم لاوامر الغسل
بل الغسل بنفسه موجب لترتيب الاثار عليها عليه من طهارة بدن الميت ووصول النفع الاخروي اليه وح يكون تارة صاحبه الى المخالف
متصفا تارة بالاباحة واخرى بالحرمة وثالثة بالكراهة لكنه لا يتصف بالوجوب لعدم وجوب ايصال النفع الاخروي الى المخالف بل ولا استحبابا
ولو كان هناك نفقة وجب تغسيله غسل اهل الخلاف ولا يحصل من ذلك نفع اليه واما تنزيل كلماتهم على ذلك ففي غاية البعد ويجب
عند الاحتضار وهو حضور الملائكة لتوفي النفس او حضور الروح او حضور اخوانه واهله عنده توجيهه الى القبلة وفاقا للمحكي عن المقنعة
وعن النهاية في باب القبلة والمراسم والوسيلة والمهذب والكافي والسرائر والمحقق والمص هنا وفي المختلف والتهذيب والمحقق الثاني بل حكي
عن جماعة انه المشهور لمرسلة الفقيه المحكية عن العلل مسندة وعن ثواب الاعمال والدعائم عن ابي عبد الله عن امير المؤمنين ع قال دخل النبي
صلى الله عليه واله وسلم على رجل من ولد عبد المطلب وهو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك
اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عز وجل عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وحسنة سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام
اذا مات لاحدكم ميت فسجوه تجاه القبلة ورواية معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله ع عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة
وربما استدل باخبار ظاهرة في كيفية التوجيه لا في حكمه فالاولى الاقتصار على ما ذكرنا لكن الاولين قاصرا الدلالة لظهور الاول في الاستحباب
بقرينة التعليل كما صرح به في المعتبر ومنع اشعاره بالاستحباب خلاف الانصاف لمن له ذوق سليم وظهور الثاني فيه من جهة ان اصل التسجية
وهي تغطية الميت مستحبة مع ان ظاهرها ترتب الحكم لما بعد الموت وارادة الاشراف على الموت من قوله مات ميت بعيد جدا لان المراد
من لفظ الميت هو المشرف على الموت لا من لفظ مات ومن هنا يكون عبارته على قوله في ذيل الرواية واذا غسل يحفر له موضع تجاه القبلة
متسامحا فيها مع ان هذا النحو ليس باولى من ارادة الاستحباب من الامر ودعوى انجباره قصور دلالتها كقصور سند الاولى بالشهرة
المستفيضة مدفوعة بعد تسليم انجبار قصور الدلالة بالشهرة بمنع تحقق الشهرة كيف وقد حكي القول بالاستحباب عن المفيد في الغرية
والسيد المرتضى والشيخ في ط وف ويه في باب الاحتضار وابن سعيد في الجامع والمحقق في المعتبر وفع والمص في كره ولختاره من المتاخرين جماعة
كالمحقق الاردبيلي وصاحبي المدارك والكفاية وكاشف اللثام بل ظاهر المحكي عن المعتبر وكرة ان هذا القول هو المشهور حيث اقتصر في المعتبر
على نسبة القول الاول الى المفيد وسلار مشعرا بذهاب باقي اهل الفتوى الى الاستحباب كما صرح بهذا في كرة وقال بعد ذكر قول
المفيد وسلار ان الباقين على الاستحباب بل عن ف دعوى الاجماع لكن المحكي من عبارته ان دعوى الاجماع انما هي بالنسبة الى كيفية الاستقبال
في مقابل الشافعي لا في اصل الاستحباب واما رواية معوية بن عمار فكما يحتمل ان يكون السؤال فيها عن الميت من حيث اصل الاستقبال
يحتمل ان يكون من حيث كيفيته بل هو الاظهر نظرا الى اشتهار مخالفة الجمهور في ذلك الزمان كما يظهر من رواية ذريح الاتية وربما استدل
باستمرار سيرة المسلمين على الالتزام به في جميع الاعصار حتى انهم يعدون تركه من الشنائع على الميت واهله ويضعفه ان الناس كثيرا
ما يلتزمون ببعض المستحبات كما لا يخفى واما عدهم ترك ذلك من الشنائع فان كان بالنسبة الى الميت فهو لا يدل على المطلوب لا نقص له على
ذلك بل لوم عليه من جهة ان في فوت ذلك منه اشعارا بسوء الخاتمة باعتقاد العوام كما لو مات من غير تلقين وان كان بالنسبة الى
اوليائه فهو من اجل اشعار ذلك بقلة الهمة في مقام وجوب الاهتمام في رعاية حال الميت لعدم فوت هذه الفضيلة عليه في اشد
الحالات والمسئلة محل اشكال والتوقف كما عن جدي ره مجال وعلى القول بالوجوب ففي وجوب بقائه كذلك الى ما بعد الموت في الا

في وجوب توجيه الميت الى القبلة عند الاحتضار

زمان او مطلقا او ما لم ينقل عن محله او سقوطه بالموت وجوه ظ المرسلة بل صريحها الاخير وقيل وكذا ظاهر الحسنة بناء على ان
المراد بالميت المشرف على الموت وفيه تامل ولا فرق في اطلاق الاخبار بين الصغير والكبير ولو تمكن المحتضر نفسه من التوجه فلا يبعد ان يجب عليه
كما صرح به بعض لان الظ من الاخبار وجوب وجود التوجيه في الخارج لا عن مباشر والمفروض قدرته على ذلك ولا يبعد نقله في التكليف على غيره
ويتحقق التوجيه بان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه الى القبلة بحيث لو جلس كان مستقبلا بلا خلاف في ذلك كما عن الذخيرة وعن
المعتبر وكرة اجماع علمائنا وفي رواية ذريح لا تجعله معترضا كما يفعله الناس ويستحب امور منها ما يتعلق بما قبل موته ومنها ما
يتعلق بما بعده فمن الاول التلقين بالشهادتين والاقرار بالائمة ولو اجمالا لان من كان اخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة كما
في الخبر وفي رواية ابي بصير لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله والولاية وفي رواية الحضرمي والله لو ان عابد وثن وصف ما تصفون
عند خروج نفسه ما طعمت النار من جسده شيئا ابدا وفي رواية ابي خديجة ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه من يامره
بالكفر ويشككه في دينه حتى تخرج نفسه فمن كان مؤمنا لم يقدر عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسوله
حتى يموتوا وفي مرسلة هشيم بن واقد ان ملك الموت يتصفح الناس في كل يوم خمس مرات عند مواقيت الصلوة فان كان ممن يواظب عليها
عند مواقيتها لقنه شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ونحى عنه ملك الموت ابليس وتلقينه كلمات الفرج لحسنة زرارة بابن
هاشم اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات
السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين وفي مرسلة الصدوق على بعض النسخ كما
عن الفقيه الرضوي قبل التحميد قوله وسلام على المرسلين وهو المحكي عن المفيد وجماعة وحكي انه سئل عنه المحقق فجوزه لانه بلفظ القران
وفي رواية ابي بصير زيادة وما تحتهن بعد قوله وما بينهن والاقوى ما اشتملت عليه الحسنة لانها اصح واصرح ويستحب ايضا تلقينه
المروي انه يقول الميت اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك واقبل مني اليسير من طاعتك وفي رواية اخرى يقول يا من يقبل اليسير ويعفو
عن الكثير اقبل مني اليسير واعف عني الكثير انك انت العفو الرحيم ومن هذين الخبرين بل وسائر الاخبار يستفاد ان المقصود من التلقين
متابعة المريض للملقن بلسانه نعم لو لم يقدر فبقلبه اخطارا لصورة الكلمات او عقد القلب بمضمونها ونقله الى مصلاه ففي صحيحة ابن سنان
اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه وفي حسنة زرارة اذا اشتد عليه النزع فضعه في مصلاه الذي كان
يصلي فيه او عليه وظاهرهما كغيرهما واكثر العبارات وان كان اختصاص الاستحباب بصورة اشتداد النزع الا ان تعليله في بعض الاخبار بانه
يخفف عليه ان كان في اجله تاخير وان كانت منيته قد حضرت فانه يسهل عليه انتهى يدل على كونه مطلوبا مطلقا فتامل ثم انه تبعا للتحقيق في
كتبه لجود ونسبه صاحب الحدائق على ما حكي عنه الى الاكثر واعترض عليهم باختصاص الاخبار ونسبه كما عن ابن ادريس لم يصادف المحل الا ان يقال بعدم
صراحة هذا التعليل بحيث يخصص ما سبق من دلالة كراهة مس المحتضر وان من مسه فقد اعان عليه ثم ان ظ العبارة كاكثر الاخبار
ان المراد المكان الذي يصلي فيه ويظهر من الحسنة المتقدمة التخيير ولعل الترديد من الراوي وفي الالفاظ المصير الى رواية لا تستعمل في
اكثر من معنى ثم يظهر من المحكي عن الوسيلة جمعه بينهما ولا باس به تسامحا ويستحب ايضا ان يقرء عنده سورة الصافات بل سورة يس
بل مطلق القران كما عن كره والمعتبر وعن الفقه الرضوي اذا حضر احدكم الوفاة فاقرءوا عنده القران وذكر الله والصلوة على رسول
الله ص وللمروي عن الكاظم ع قال لابنه القاسم قم يا بني فاقرء عند راس اخيك والصافات صفا حتى تستتمها فقرء فلما بلغ اهم اشد
خلقا ام من خلقنا قضى الفتى فلما سجي وخرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به الموت نقرء عنده
يس فصرت تامرنا بالصافات فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته ويستفاد من حكاية يعقوب اشتهار قراءة
يس عند المحتضر ولا باس بالعمل به تسامحا بل للنبوي المحكي عن كشف اللثام انه من قرء يس وهو في سكرات الموت
او قرئت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاها اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج
الى حوض من حياض الانبياء وعنه ص ايما مسلم قرء عنده اذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة املاك يقومون
بين يديه صفوفا يصلون عليه ويستغفرون له ويشهدون غسله ويتبعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون دفنه واما ما يتعلق
بما بعد موته فمنها امور منها التغميض بان يغمض عينيه بعد موته قبل لئلا يقبح منظره ولما في رواية ابي كهمس قال حضرت اسمعيل الموت وابو عبد
الله ع جالس عنده فلما حضره الموت شد لحييه وغمضه وغطاه بالملحفة والمراد بحضور الموت موته فلا الاحتضار للنهي عن مس
الميت عند النزع ففي رواية زرارة انه ثقل ابن لجعفر ع وهو جالس في ناحية فكان اذا دنا منه انسان قال لا تمسه فانه انما يزداد ضعفا

واضعف ما يكون في الحال من مسّ في هذه الحال فكانّما اعان عليه فلما قضى الغلام امر به فغمض عيناه وشدّ لحياه ثم ان ما اشتهر
بين الناس من غمس قطنة في الماء وعصرها في فم الميت لم اعثر عليه في الاخبار ولا على من ذكره او تعرّض له بوجود رواية عدا ما حكاه
شارح الوسائل عن بعض معاصريه ولعلّه صاحب الحدائق انّه لا باس به وانّ في بعض الروايات اشعارا به وحكى عن بعض انّه حكى عن بعض
كتب الطبّ انّه سبب لراحة الروح في الاخراج والانسلال لانّ الماء بارد والروح بخار حار وكيف كان ففي الحكم بحجّيّته اشكال بل منع
لعدم الدليل بل قد يقال بمنع المرء في رواية زرارة المتقدّمة بكونه غاية الضعف فيكون من مسّ كمن اعان عليه المنع عن عصر الماء في فيه
لئلّا يحبس نفسه فيكون ذلك اعانة عليه ومنها اطباق فمه قبل لئلّا يقبح منظره او يدخله الهوام قيل ولعلّه مستفاد من شدّ لحييه
ومدّ يديه وساقيه مع انقباضهما بلا خلاف كما عن ظاهر الكلّ عن جماعة وعن المعتبر انّه لم ينقل عن اهل البيت في ذلك رواية ولعلّه ليكون
اطوع للغسل واسهل للدرج في الكفن ومنها تغطيته بثوب تاسّيا بالصادق عليه السلام كما تقدّم في رواية ابي كهمس والمشهور انّه يستحبّ ان يكون عنده
مصباح ان مات ليلا ونسبه الى الشيخين واتباعهم والفاضلين والشهيدين والمحقّق الثاني والمتاخرين قيل لم اجد فيه خلافا وعن
المقاصد نسبته الى الاصحاب ومما استدلّ له بمرسلة عثمان بن عيسى قال لما قبض ابو جعفر عليه السلام امر ابو عبد الله عليه السلام بالاسراج في البيت الذي كان
يسكنه حتى قبض ابو عبد الله عليه السلام فامر ابو الحسن بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله عليه السلام حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان وهو مبتنى على انّ المراد
بالبيت مسكنه في حياته من البيت الذي مات فيه او البيت الذي يدفن فيه ولذا تشاركه واشتهر الاسراج عنده قبول الاجلاء لكن الانصاف
ظهور الرواية في مسكنه حال الحياة وحينئذ فيبقى الحكم خاليا عن المستند وليس المقام مقام التسامح من جهة فتوى الفقيه لعرض العلم باستناد
فتواهم الى هذه الرواية التي لا دلالة لها على المطلوب لاحتمال وجود رواية اخرى غير كاف في التسامح لعدم صدق بلوغ الثواب بالنسبة
الى تلك الرواية المحتملة وصدقه بالنسبة الى فتاويهم لا يجدي بعد العلم بخطائهم في دعوى البلوغ بتلك الرواية ومجرّد احتمال الاستحباب
المجرّد عن الرواية والفتوى لا يصلح للحكم بالاستحباب حتى يترتّب عليه الثواب ويجوز فعله بقصد الاستحباب القطعي كما هو شان ما يتسامح
فيه من المستحبّات نعم لو فعله لاحتمال الاستحباب استحقّ عليه الثواب وتمام الكلام في الفرق بين قاعدة التسامح المستفادة من الاخبار وبين قاعدة
الاحتياط في جلب الثواب المستفاد من العقل لا يليق بالمقام نعم يمكن ان يستفاد استحباب الاسراج عنده من نحو استحباب الاسراج في بيته
الذي كان يسكنه في حياته او نقول انّ الظاهر ولو بقرينة الغلبة موت الامام عليه السلام في البيت الذي كان يسكنه فيدلّ على استحباب الاسراج فيه
كلّ ليلة فيدخل فيها ليلة الموت ويستحبّ ايضا ان يكون عنده من يقرأ القرآن بلا خلاف ظاهر كما اعترف به بعض ويدلّ عليه المحكي عن
الدعائم الرضوي المتقدّم اذا حضر احدكم الموت فاحضروا عنده القرآن بناء على انّ حضور الموت يشمل حلوله ويستحبّ بالخصوص قراءة سورة يس
للنبوي المحكي عن كتب الاصحاب من قرأ عند موتاكم بل النبوي من دخل المقابر وقرأ سورة يس خفّف عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات بناء
على انّ التخفيف لمطلق العذاب لا لخصوص عذاب القبر والا كان الاستحباب مختصّا بما بعد الدفن وعن دعوات الراوندي انّه ما قرأ يس
عند ميّت الا خفّف الله عنه تلك الساعة وعن الدعوات ايضا استحباب ان يقرأ عند حال الاحتضار وبعد الموت آية الكرسي وآية السخرة
وثلث آيات من آخر البقرة ثم سورة الاحزاب ويستحبّ التعجيل في تجهيز الميت للامر به والنهي عن تاخيره في عدّة روايات محمولة على الاستحباب
للاجماع ولظاهر النبوي كرامة الميت تعجيله الّا في الميت المشتبه موته وهذا الاستثناء في الحقيقة منقطع لانّ المشتبه ملحق بالاحياء
لاستصحاب الحياة اجماعا حتى يتبيّن بعلامات الموت كما في الروايات منها رواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الغريق ايغسّل
قال نعم ويستبرأ قلت كيف يستبرأ قال يترك ثلثة ايام قبل ان يدفن وكذلك ايضا صاحب الصاعقة فانّه ربما ظنّوا انّه مات ولم يمت
ويستفاد من التعليل في ذيله عموم الحكم لكلّ مشتبه الموت وفي موثقة عمار الغريق يحبس حتى يتغيّر ويعلم انّه قد مات
ثم يغسل ويكفن قال وسئل عن المصعوق فقال اذا صعق حبس يومين ثم يغسل ويكفن وفي رواية علي بن حمزة عن ابي الحسن عليه السلام ينبغي للغريق
والمصعوق ان يتربّص به ثلثا لا يدفن الّا ان يجيء منه ريح يدلّ على موته وفي رواية هشام بن الحكم في المصعوق والغريق قال ينتظر
به ثلثة ايام الّا ان يتغيّر قبل ذلك وفي رواية عبد الخالق خمس ينتظر بهم الّا ان يتغيّروا الغريق والمصعوق والمهدوم والمبطون والمدخن
وفي مرسلة الفقيه ينتظر بهم ثلثة ايام وعن الدعائم في الرجل يصيبه الصاعقة لا يدفن دون ثلثة ايام الّا ان يتبيّن موته
ويستيقن والظاهر انّ المراد بالتغيّر تغيّر ريحه او صفته في بعض اجزائه بحيث يصير الى صفة لا يكون عليها الحيّ كالعلامات التي ذكرها
الاطبّاء وعلى ايّ حال فالمعيار العلم بالموت فالتغيّر مقدّمة علميّة كما هو ظاهر موثقة عمار بل ورواية ابن ابي حمزة وكذا التربّص ثلثة
ايام كما يظهر من موثقة عمار ومن رواية عبد الخالق المغيّيّ فيها الانتظار بالتغيّر دون الايام بل ورواية اسحق بن عمار حيث علّل

وجوب الانتظار

وجوب الانتظار ثلثا بقوله ربّما ظنّوا انّه مات ولم يمت فدلّ على انّه يجب الانتظار ما دام الاحتمال بل المستفاد من المحكي عن المعتبر والتذكرة
الاجماع على انّ حدّ التربّص العلم عن المعتبر يجب التربّص مع الاشتباه حتى يظهر حاله وحدّه العلم وهو اجماع وعن التذكرة انّه لا يجوز
التعجيل حتى يظهر علامات الموت ويتحقّق العلم به بالاجماع نعم ظاهر بعض العبارات كظاهر روايتي هشام وعلي بن ابي حمزة ومرسلة الفقيه
ورواية الدعائم كفاية الانتظار ثلثة ايام ولو لم يعلم بموته فلعلّ هذه المدّة غاية تعبّديّة او كاشفة في علم الشارع عن الموت واقعا
والثاني في غاية البعد والاول وان لم يكن بعيدا بل هو المتيقّن من جهة كون هذه الروايات اخصّ مطلقا من الاخبار التي علّق الحكم فيها بالعلم
بالموت الّا انّ الاظهر حمل ذكر الثلث على ما هو الغالب من حصول العلم بعد ذلك كما ينبئ عن ذلك تعليل وجوب الانتظار ثلثا في رواية اسحق
باحتمال الخروج للحيوة الدال على ارتفاع هذا الاحتمال بعد الثلثة ويشهد له الاقتصار في ذيل موثقة عمار على يومين فجعل الثلثة امارة
اخرى في مقابل العلم مخالف للاحتياط اللازم في المقام فالظاهر انّ المراد به ان يستكشف موته بملاحظة الامارات التي ذكرها الطبيب حتى
يعلم موته منها او يصبر حتى ينكشف حاله ويظهر موته للحسّ وليس المراد حمل المدّة حدّا على حدة ويكره طرح الحديد على بطنه وان يحضره
جنب او حائض اجماعا كما عن المعتبر وللاخبار الكثيرة منها قوله عليه السلام في رواية يونس بن يعقوب لا تحضر الحائض الميت ولا الجنب عند التلقين
ولا باس ان يليا غسله وفي رواية ابي حمزة قلت لابي الحسن المرأة تقعد عند راس المريض وهي حائض في حدّ الموت قال لا باس ان تمرضه
فاذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنحّ عنه وعن قربه فانّ الملائكة تتاذّى بذلك وفي غير واحد منها تتاذّى الملائكة بحضورهما وعن الهداية
والمقنع التعبير بعدم الجواز كالمضمر المحكي عن الخصال لا يجوز للمرأة الحائض والجنب الحضور عند تلقين الميت لانّ الملائكة تتاذّى بهما ولا
يجوز لهما ادخال الميت قبره وما تضمّنه بل هذا الخبر ممّا لم يعرف قائل به لكن لا باس بالعمل به لكنّه اقوى قرينة على ارادة الكراهة من عدم
الجواز ولا باس ان يليا غسله للاصل والاخبار وفي استحباب الوضوء للجنب اذا اراد تغسيل الميت ثم انّ غاية الكراهة تحقّق الموت قبل
انصراف الملائكة وفي زوال الكراهة بانقطاع الدم وجه ضعيف وفي زوالها بالتيمّم نظر للاصل والاطلاقات ومن انّ التيمّم يبيح
ما هو اقوى من ذلك مع عموم المنزلة وقد صرّح بعض من رجّح الثاني بانّه لا يشرع التيمّم لمكان تضيّق هذه الغاية بحيث لو
اغتسل لم يدركه حيّا وفيه تامّل ويكره ان يخلّى الميت وحده لخبر ابي خديجة لا تدعنّ ميّتك وحده فانّ الشيطان يعبث به واولى
الناس بغسله بل بجميع احكامه اولاهم بميراثه بلا خلاف كما في الحدائق نصّا وفتوى بل اجماعا على ما حكى عن ك وظاهر المنتهى ومع
صدق العموم في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض بناء على انّ المراد الاولويّة من كلّ جهة حتى في الامور المتعلّقة بتجهيزه لا خصوص ارثه
ويشهد للتعميم المذكور حسنة المتعلّق المعتضد باسناد الاستدلال بها في الكلام كالفاضلين والشهيدين والمحقّق الثاني ولا يقدح
فيه ما عن المحقّق الاردبيلي من انّ الاية لا دلالة لها فيها اصلا هذا كلّه مضافا الى قوله عليه السلام في رواية غياث يغسل الميت اولى الناس
به ونحوها مرسلة الصدوق ويصلّي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحبّ فانّ المراد ان كان اولى الناس بارثه
ثبت المطلوب وان كان الاولى به من كلّ جهة كما يدلّ عليه حذف المتعلّق فيستكشف من اولويّة الوارث بالارث كونه اولى بالميت
في جميع الامور اذ لا يمكن فرض كون غيره كذلك والّا لكان ذلك الغير وارثا هذا مضافا الى ما يستفاد من مجموع روايات قضاء الولي
عن الميت وممّا ذكرنا يندفع ما في المدارك من انّه لا يبعد ان يكون المراد بالاولى به اشدّ الناس به علاقة ان اراد العلاقة العرفيّة
وان اراد اشدّيّة العلاقة في نظر الشارع فهو الاولى بالميراث لما يستفاد من الاخبار الكثيرة من انّ الميراث للاقرب فليس المراد
من الاولى بالتجهيز الّا الاولويّة المرادة في قوله عليه السلام في صحيحة الكناسي ابنك اولى بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى بك من اخيك الى آخره
الرواية المتقدّمة انّ اقربهم رحما الى الميت اولى به ثم انّ ظاهر هذه الادلّة كون الاولويّة على سبيل الوجوب خلافا لما يظهر من المحكي عن
ابن حمزة في باب الصلوة من انّه يستحبّ تقديم الاولى بالميت او من يامره بناء على اتّحاد الحكم في الصلوة والغسل وقوّاه في كاشف اللثام
والبه مال في الذخيرة تبعا للمحكي عن المحقّق الاردبيلي بل ربما نسب الى المنتهى من جهة عبارته المتقدّمة حيث حمل مرسلة الصدوق
يغسل الميت اولى الناس به او من يامره على الاستحباب وكيف كان فلا ريب في ضعفه لابتنائه على منع دلالة الاية او تضعيف سند
الرواية ومنع عمومها وجوب التجهيز كفاية سليمة عن المخصّص مضافا الى اعتضادها بالسيرة المستمرّة من عدم الالتزام بالاستيذان
الاولياء سيّما من يتعسّر استيذانه كالنساء والحاكم ولم يسمع الامر باعادة غسل او صلوة لفقد الاذن مضافا الى لزوم الحرج
وفيه عن دلالة الاية سيّما مع تمسّك الفحول به وضعف السند لو سلّم منجبر بموافقة الكتاب وفتوى الاصحاب هذا كلّه مضافا
الى ما ورد في الزوج من انّه احقّ بزوجته حتى يضعها في قبرها بضميمة عدم القول بالفصل بين الزوج وغيره من الاولياء فانّ

المتبادر منه لا حق هو المعين المختص بالشئ كما يستفاد ذلك من اطلاقات هذه اللفظة فى باب احيا الموات واحواز المشتركات فى المواريث و
غيرها ومن خصوص ما ورد من انه اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة عليها وفى رواية فان قدمه الولى والا فهو بغير
الولى غاصب فتها مصرحتان فى ارادة الحق اللازم ثم مقتضى الاولوية الوجوبية هو كون الفعل حقا له فلو تصرف فيه غيره كان باطلا
كما يشعر به لفظ الغاصب فى الرواية المتقدمة ويلزمه بطلان الفعل ان كان عبادة ويكفى فى اباحة التصرف فيه ما يكفى فى التصرف فى سائر
الحقوق من الاذن الصريح والفحوى وشاهد الحال وان كان ظاهر مرسلة الصدوق حصر الفعل فى الولى او ماذونه الا انه محمول على
الغالب وبما ذكرنا يعلم انه لا يشترط الاذن الخاص بل لو اذن الولى اذنا عاما جاز لكل من يشمله ولو لم يفعل ولم ياذن اعراضا عن حقه
واسقاطا له تساوى جميع المكلفين ولا يجب هنا استيذان الحاكم ولو على القول بوجوب استيذانه مع امتناع الولى عن الفعل والاذن
كما ياتى لان الاعراض عن الحق بمنزلة اباحته وبذله لغيره بخلاف الامتناع فانه غير راض بفعل الغير وملتزم لحقه غير مسقط له فيحتمل
ان ينتقل الى الحاكم وبما ذكرنا من كفاية فهم رضا الولى ولو من جهة شهادة القرائن يعلم الجواب عن مخالفة اعتبار الاذن للسيرة و
استلزامه الحرج ثم الاقرب فى ثبوت الولاية يعتبر ان يكون الشخص قابلا للفعل او غير قابل بالذات او بالعرض فان انتفاء المباشرة لا يستلزم
انتفاء الولاية فلا يسقط حق الاناث فى تجهيز الرجال الاجانب ولا حق العاجز عن التجهيز بل يجب استيذانهما فى الفعل لعموم الادلة المتقدمة
والروايات اكثرها وان كانت مختصة بمن يمكنه المباشرة الا ان المرسلة المتقدمة كالصريحة فى التعميم وان الفعل لا بد ان يحصل
من الولى واما بامره وكذا الموثقة الزوج احق بزوجته حتى يضعها فى قبرها بل هى اصرح وانت اذا تاملت فى سائر الروايات تجد ظاهرها
كصريح المرسلة مسوقة لبيان مجرد كون امر الفعل بيد الولى من غير تعلق قصد بمباشرة الفعل هذا كله مع وحدة الولى ومع تعدد
الاولياء فيما عدا الزوج وحكم صورة عدمه ياتى فى باب الصلوة مفصلا انشاء الله وكيف كان فلو امتنع الولى عن الفعل والاذن سقط وهل
يجب استيذان الحاكم ام لا وجهان من ظاهر الموثقة والمرسلة فى حصر المصلى فى الولى او ماذونه ومن ان المستفاد من سائر الادلة
ان ليس لغير الولى مزاحمته ويشترط فى صحة فعل غير الولى عدم مزاحمة الولى فاذا علم انه لا يريد الفعل ولا باذن لغيره فليس فى فعله مزاحمة
له ولو اوصى الميت الى شخص بتجهيزه فالمحكى عن المشهور عدم نفوذه وتقدمه على الولى بل نسبه لعل الى علمائنا لعموم دليل الولاية لكون الفعل من
دون اذنه غير مشروع فاذا اوصى الميت به فان اراد به الفعل بدون اذنه فهى وصية غير مشروعة وان اراد الفعل لا بشرط فوجوبه على
الموصى اليه بناء على وجوب العمل بمثل هذه الوصايا مع قبولها مراعى باذن الولى فان لم ياذن سقط الفعل عن الوصى لانه غير قادر على
الفعل المشروع هذا لو اوصى بالفعل واما لو اوصى بولاية لغير الولى ففوض امره اليه فهو باطل راسا لانه تغيير لحكم الشارع كما
لو اوصى لشخص بولاية اولاده لغير جدهم بل البطلان هنا اوضح لان الابوة والولاية ما دام الحيوة بخلاف الميت هنا فانه ليس له ولاية
فى تجهيزه بل الولاية تحدث للولى بعد موته ومما ذكرنا يظهر انه لا اثر لاجازة الولى فى حيوة الميت او بعد مماته خلافا للمحكى عن الاسكافى
تقدم الوصى على الولى لعموم حرمة التبديل ومنع انه فى الوصية المشروعة والفعل بدون اذن الولى غير مشروع ودعوى انصراف ادلة
الولاية الى غير صورة الوصية غير مسموعة اللهم الا ان يستظهر من الاخبار ان هذه الولاية مراعاة لحق الميت بل هى الحكمة الاصلية
فى تشريعها فلا يناسب اهمال حال الميت وطرح قوله ومخالفة ما امر به والحاصل ان الاخبار بمعونة المقام منصرفة الى غير صورة الوصية
ولعله لذا مال فى مجمع الفائدة فى باب الصلوة الى هذا لكنه محل نظر هذا بالنسبة الى الحاكم فلا يبعد القول بتقديم الوصى وفاقا للمسالك
لان الحاكم ولاية حسبية فهى ثابتة عند عدم الولى ولكن اثبات ولاية الوصى لعموم ما وجب العمل بالوصية ولم يثبت توقف الفعل
الى اذن الحاكم الا حيث فقد من يتعين عليه الفعل وحاصله الفرق بين ولاية غير الحاكم وولاية فان الاولى ثانية اصلية فاذا دل دليل
على ولاية غيره ثبت المعارضة لكن ادلة الوصية لما كانت مختصة بالنص والاجماع بالوصية المشروعة كفت عموما ولاية الاولياء
حومة مزاحمتهم فى عدم مشروعية فعل الوصى فيكون تلك العمومات دافعة لموضوع عموم حرمة تبديل الوصية وهذا بخلاف ولاية
الحاكم فانها موقوفة على عدم الولى فاذا دل عموم على ولاية الوصى لم يجر هنا عموم ولاية الحاكم لارتفاع موضوعها فادلة ولاية الوصى
بالنسبة الى ولاية الحاكم كادلة ولاية الاولياء بالنسبة الى ادلة ولاية الوصى فتامل واما دعوى نيابة الحاكم عن الامام عم فلا يجدى
مع امكان منع ثبوت تقدم الامام عم على الوصى بمعنى وجوب استيذانه عم والا فهو اولى بالمومنين من انفسهم مع ان فى عموم ادلة
النيابة بحيث يشمل للمقام نظرا ولذا لا نقول بل لم يقل احد باولوية الحاكم من الولى الوارث بالصلوة مع الاتفاق على ان امام الاصل
اولى بها او الزوج اولى من كل احد من الاقارب فى كل احكام الميت اتفاقا على الظ من محكى جملة من العبائر كالمعتبر والمنتهى وحاشية

الى غير الحاكم واما بالنسبة الخ

فزوج شرعى يقع على كل من الذكر والانثى فيشمل الزوجة فهذا الحكم ايضا الخ

المدارك

المدارك ومجمع الفائدة والحدائق لرواية اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها فى قبرها ورواية ابى بصير المرأة تموت من احق
بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق بالاب والاخ قال نعم ويغسلها ولا يضر اختصاصهما ببعض احكام الميت للاجماع
المركب وبعد ذلك كله فلا وجه لما فسره صاحب المدارك فى الحكم من جهة ضعف سند الروايتين ومعارضتهما برواية حفص وعبد الرحمن
ابى عبد الله الدالتين على ان الاخ احق بالصلوة من الزوج المحمولتين على التقية على ما ذكره جماعة تبعا للشيخ ثم مقتضى اطلاق النص و
كلام الاصحاب كما فى المدارك عدم الفرق فى الزوجة بين الحرة والامة ولا بين الدائمة والمنقطعة بل المطلقة فى العدة الرجعية لانها زوجة
على ما فى بعض الاخبار بخلاف البائنة لصيرورتها اجنبية بمقتضى البينونة فالزوج بالنسبة اليها خاطب من الخطاب كما فى الروايات
بعض اجنبى من الاجانب نعم يمكن ان يقال ان عموم تنزيل الرجعية منزلة الزوجة لا يشمل مثل هذا الحكم ولذا قال فى المنتهى لو طلق امرأته
فان كان رجعيا ففى جواز تغسيل الاخر له نظر ولا يجوز ان يغسل كل من الرجل والمرأة الاجنبيين الامثلة بلا خلاف ظاهر كما صرح
به فى محكى الذكرى والروض والحدائق بل عن المعتبر انه عليه اجماع اهل العلم ويدل عليه كثير من الاخبار الاتية فى المسائل الاتية انشاء الله و
يجوز لكل من الزوجين بالزوجية الدائمة او المنقطعة وفى حكم الزوجة المطلقة الرجعية على اشكال تقدم عن المنتهى تغسيل الاخر
اختيارا وفاقا للمحكى عن الشيخ والاسكافى والجعفى والمرتضى وسلار والحلى والفاضلين والشهيدين والمحقق الثانى والمحقق الاردبيلى
ومن تاخر عنهم وعن المنتهى دعوى الوفاق على تغسيل المرأة زوجها اختيارا ونسبة العكس الى اكثر اصحابنا وعن الخلاف نفى الخلاف عنه
ان يغسل الرجل امرأته والمرأة زوجها ويدل عليه مضافا الى اطلاق احقية الزوج بالزوجة حتى يضعها فى قبرها صحيحة ابن سنان
قال سئلت ابا عبد الله عم عن الرجل يصلح ان ينظر الى امرأته حين تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المرأة هل تنظر الى
مثل ذلك من زوجها حين يموت قال لا باس انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهة ان ينظر زوجها الى شئ يكرهونه والظاهر ان التقييد
فى السؤال لاجل ان الغالب ان الرجل لا يباشر تغسيل المرأة مع وجود النساء مع ان تخلية النظر يكفى فى ذلك فتامل وصحيحة ابن مسلم
الرجل يغسل امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا وصحيحة منصور قال سئلت ابا عبد الله عم عن الرجل يخرج فى السفر ومعه امرأته
يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهما يلقى على عورتها خرقة وصحيحة الحلبى عن الرجل يغسل امرأته قال نعم من وراء الثياب لا ينظر الى شعرها
ولا الى شئ منها والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت فى عدة منه واذا ماتت هى فقد انقضت عدتها خلافا للمحكى عن الشيخ
فى التهذيبين وابن زهرة فى الغنية وجماعة من الاصحاب فخصوا ذلك بحال الاضطرار بل الحاصل من نسبة الشهيد الى كثير من الاصحاب
ان الزوجين كساير المحارم مع نسبة كاشف اللثام الى الاكثر اختصاص جواز تغسيل المحارم بصورة الاضطرار ثبوت قول الشيخ لكثير
من الاصحاب فتامل وكيف كان فمستند هذا القول رواية ابى بصير يغسل الزوج امرأته فى السفر والمرأة زوجها فى السفر اذا لم يكن معه
رجل ورواية ابى حمزة لا يغسل الرجل امرأته الا ان لا توجد امرأة وما دل على تغسيل امير المؤمنين عم لفاطمة صلوات الله عليها وتعليلها
بانها صديقة لا يغسلها الا صديق وانه عم بهم لم يغسلها الا عيسى لذلك ويؤيدهما ما حكى عن البحار من انه وجد بخط الشيخ
محمد بن على الجعفى نقلا من خط الشهيد قده انه لما غسل على عم فاطمة عم قال له ابن عباس اغسلت فاطمة فقال له اما سمعت قول النبى
هى زوجتك فى الدنيا والاخرة قال الشهيد هذا التعليل يدل على انقطاع العلقة بالموت فلا يجوز للزوج التغسيل انتهى وكيف كان
فهى لا تقاوم ما قدمنا من الاخبار مع اشتهارها ومخالفتها لابى حنيفة وموافقتها للاصول والعمومات وهل يشترط فى الجواز
فى الطرفين كونه من وراء الثياب كما عن نهاية الشيخ والمنتهى والبيان وجامع المقاصد والروضة وفى الروض انه المشهور فى
الاخبار والفتاوى وعن لف نسبته الى اكثر علمائنا ام لا يشترط مطلقا كما عن الاسكافى والجعفى وشرح الرسالة لعلم الهدى
وئب والمعتبر وتبر الاحكام ومجمع الفائدة والمدارك والحدائق والرياض وعن نهاية الاحكام الاشهر لم يشترط فى تغسيل الزوج للمراة دون
العكس كما عن الاستبصار وكشف اللثام والحدائق اقوال خيرها اوسطها لاستصحاب جواز النظر بناء على ان كون الستر بالثياب من
تقييد باب الغسل بعيد ولاطلاق صحيحة ابن مسلم المتقدمة وظاهر صحيحة منصور المتقدمة حيث اكتفى فيها بالقاء الخرقة على
عورتها واظهر منها صحيحة ابن سنان الدالة على جواز النظر بالاطلاق الشامل لحالة الغسل وصحيحة ابن مسلم عن امرأة توفيت ايصلح
لزوجها ان ينظر الى وجهها او راسها قال نعم والاخبار المقيدة لذلك بكونه من وراء الثياب وان كانت كثيرة الا ان ضم بعضها الى
بعض وملاحظة التعليلات الواردة فيها يكشف عن كون ذلك على وجه الاستحباب فانها بين مقيد بكونه من وراء الثوب او فوق
الدرع ومرخص لادخال اليد تحت قميصها ومانع عن النظر الى شعرها او شئ منها ومقتصر فى المنع على عورتها ومعلل لذلك بانه

ومع عدمه احق

لبسرها

ليس منها في عدة وهي منها في عدة ويبدل لذلك بانها اسوة منظر حين تموت بخلاف الرجل مضافاً الى ما حكي عن بعض من انه ليس في الاخبار
ما يدل على وجوب كون تغسيل المرأة للرجل من وراء الثوب بل ظاهر بعضها بملاحظة التعليلين المتقدمين اختصاص الحكم بصورة موت
الزوجة نعم يمكن الاستدلال له برواية زيد الشحام قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ماتت وهي في موضع ليس معهم امرأة غيرها قال ان
لم يكن فيهم لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلوها من غير ان ينظر الى
عورتها قال وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس فيهن رجل قال ان لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان
له فيهن امرأة فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته ونحوها موثقة سماعة عن رجل مات وليس عنده الا النساء قال تغسله امرأة ذو محرم
منه وتصب النساء عليه الماء ولا يخلع ثوبه الحديث الا ان الاولى قاصرة سنداً بالجهالة والثانية دلالة بان الظاهر من المرأة ما عدا الزوجة
من المحارم مع قوة احتمال استناد المنع عن خلع ثوبه لحضور النساء ومما ذكرنا يظهر مستند القول الثالث مضافاً الى رواية زرارة عن
الرجل يموت وليس معه الا النساء قال تغسله امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت هي لم يغسلها لانه ليس منها في عدة بحمل المنع على كونها
مجردة كما فصله في الاستبصار ولا يخفى ضعفه ثم الظاهر ان المراد بالثياب المعهودة كما في الروض فلا يقدح انكشاف الوجه والكفين والقدمين
نعم قوله في رواية الحلبي المتقدمة ولا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها يدل على وجوب ستر جميع بدنها الا ان يحمل الشيء كناية عن
الزينة الباطنة وهل يطهر الثياب بعد تمام الغسل من غير عصر فيه لان نصرح بالطهارة في محكي الذكرى وجامع المقاصد والروضة وفي
نظر الى اطلاق الامر وخلو الاخبار عن التعرض لحاله حال الخرقة التي يستعملها الغاسل وعن الذكرى انه يجوز ان يجري مجرى ما لا
يمكن عصره وظاهر الروض التأمل فيه ومما ينسب الى المعتبر الا ان كلامه في مسألة تغسيل الميت في قميصه مختص بما اذا نجس القميص بما يخرج
من الميت لا بملاقاة الميت نعم جعله في الروض مقتضى المذهب وهو الاحوط فان عدم تعرض الاخبار له انما يدل على عدم تنجس المتنجس
به ما دام ملاصقاً للبدن وهذا لا يستلزم طهارته ويحتمل ضعيفاً الحكم بعكس نجاسته ولا بد الميت لا تأدله بنجس المدلاة في الستر
باقوى من ادلة اعتبار العصر فتأمل ثم لا فرق في الزوجة بين الدائم والمنقطع وفي المطلقة الرجعية في العدة نظر تقدم
عن المنتهى اما البائن فهي اجنبية قطعاً وصرح في الروض تبعاً للذكرى وجامع المقاصد بانه لا يقدح انقضاء العدة
في جواز التغسيل عندنا بل لو تزوجت جاز لها تغسيله وان بعد الفرض انتهى وذكر في حاشيته منه على الروضة ان هذا الفرض
فيما اذا دفن الميت بغير غسل ثم نبش لاقامة الشهادة على شخصه واستشكل ذلك البعض بان الزوجة اجنبية بعد التزويج واخر
بان اطلاق جواز تغسيل الزوجة ينصرف الى الافراد المتعارفة ويمكن دفع الثاني بان هذه الانصرافات لتشكيكات ابتدائية
ترتفع بعد التأمل والا فلو بني على عدم شمول الاطلاقات لكل فرد بعيد الفرض لم يبق قاعدة كلية لان اكثرها مستفادة من الاطلاقات
دون العمومات اللفظية اللغوية واما الاول فيمكن ايضاً دفعه بان الموت ليس كالطلاق رافعاً لعلقة الزوجية وانما هو مانع عن
ترتب الآثار المتوقفة على حيوة الطرفين كيف ولو كان كذلك لم يبق فرق بين صورتي التزويج وعدمه وهل يلحق بالزوجة المملوكة
غير المزوجة ولا المعتدة ولا المكاتبة ولا المبعضة كما عن عد والبيان ومجمع البرهان بل عنه كما في غيره نفي الخلاف عن جواز تغسيل
السيد لها كما عن المعتبر ومع صد الروض او يشترط كونها ام ولد او لا يلحق مطلقاً كما عن المدارك والحدائق اقوال اشهد
لاولها اطلاقات التغسيل او اصالة البراءة بناء على جريانها فيما شك في مدخليته في العبادة واستصحاب المحرمية وان انتقل الملك
الى غيره او العتق ولشبهها بالزوجة والمحرمية في غير ام الولد بانتقال الملك ويجري في ام الولد لو ورواية اسحق بن عمار الواردة في ان علي بن
الحسين بان يغسله ام ولد له ولثالثها ذلك والمحرمية في ام الولد بالانعتاق ايضاً وضعف الرواية المجوزة في ام الولد مع مخالفتها
لما ثبت ان الامام لا يغسله الا الامام الا ان يحمل على المعاونة ولا يبعد ظاهر في المطلب الا ان المحكي عن الفقه الرضوي صريح في
انها هي التي غسلت عورته عليه السلام والمسألة محل اشكال فلا تترك فيها كما عن المنتهى وتذكرة مجال والاحتياط لا يترك
على حال ولا يغسل الخنثى المشكل الا محارمه لعدم امكان الوقوف على المماثل فيكون من مواضع الضرورة ولا خلاف في جواز
تغسيل المحارم للميت وانما الخلاف في جواز تغسيلهم له اختياراً والاقوى المنع ايضاً وفاقاً للمشهور بل عن الحبل المتين الاتفاق
عليه حيث قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب واشترطوا فقد المماثل انتهى وفي كلامهم كما عن الحدائق نسبته
الى علمائنا لقوله عليه السلام لا يغسل رجل امرأة الا ان لا توجد امرأة ويؤيده صحيحة ابن سنان اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته
او ذو قرابته ويلف على يديها خرقة فان المراد بالاولى من كان محرماً الا ان الاجنبية لا يتولى الغسل كما سيجيء وما خبرها عن المرأة

ظاهر في تأخرها عن المماثل للاجماع المركب بل الاولوية ويؤيده الاشتمال الكثير الاسولة الواردة في الروايات على التقييد بصورة
فقد المماثل فكان الاشتراط كان مركوزاً في اذهانهم نعم يحتمل ان يكون التقييد من جهة ان الغالب عدم مباشرة المحارم مع وجود المماثل
للمانع العرفي دون الشرعي خلافاً للمحكي عن السرائر وهو ظاهر المدارك والذخيرة وكشف اللثام بل ظاهر كلام المصنف في المعتبر نسبته الى اكثر
قال فيما حكي عنه في المعتبر يجوز للرجل ان يغسل امرأته والمرأة ان تغسل زوجها من وراء الثياب حال الاختيار وكذا كل ذي محرم ذهب
اليه اكثر علمائنا ولعله للاصل والاستصحاب والعمومات وخصوص صحيحة ابن حازم عن ابي عبد الله عليه السلام الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها
قال نعم وامه واخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة والاصل والعمومات مندفعة بما عرفت وظاهر تقييد السؤال في الصحيحة بالسفر الاختصاص
مع امكان تقييدها بصحيحة ابن سنان المتقدمة فلا محيص عن القول الاول والمشهور انه يشترط كونه من وراء الثياب بل عن الحدائق انه المعروف في
كلامهم وربما ينسب الى كره نسبته الى علمائنا لكن المحكي عن عبارته انه يختص معقد الاجماع بصحة كون الغسل من وراء الثياب لا اشتراط
ذلك نعم هذا ظاهر ما تقدم عن الحبل المتين قال واما تغسيل المحارم فقد قطعوا بكونه من وراء الثياب للاخبار الكثيرة الظاهرة في
ذلك والاقوى عدم الوجوب وفاقاً للمحكي عن ظاهر المقنعة والكافي والاصباح وكري وصرح جماعة من المتأخرين كصاحبي المدارك والذخيرة
وكاشف اللثام وغيرهم بحمل الاخبار على الاستحباب او على صورة وجود الاجنبي او على ان الغرض محافظة العورة كما صرح به في كره ويؤيده
ضم الزوجة اليها في بعضها كموثقة البصري وسماعة والاقتصار على ستر عورتها في مقام البيان كما في صحيحة منصور المتقدمة ورواية
الشحام وان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها ورواية زيد بن علي عليه السلام فان كان معه نساء ذوات محرم
يؤزرنه ويصببن عليه الماء صباً ويمسسن جسده ولا يمسسن عورته فان الظاهر ان التوزير مع التجرد لا مع الثياب بل غير ذلك مما يظهر
منه ذلك ويغسل الرجل بنت ثلث سنين مجردة وكذا المرأة ابن ثلث سنين على المشهور فيهما بل عن المنتهى وكره وظاهر نسبة الحكمين الى
علمائنا فقال ان للنساء غسل الطفل مجرداً عن ثيابه اجماعاً اختياراً واضطراراً لكن اختلفوا في تقديره وكذا يغسل الرجل
الصبية عند جميع علمائنا وان كان اجنبياً اذا كان بنت ثلث سنين مجردة وان كانت اجنبية انتهى ونحوها العبارة المحكية
عن التذكرة الا انه لم يقيد البنت بثلث سنين ويدل على الحكم الثاني مضافاً الى الاجماع المحقق والمنقول وعمومات وجوب الغسل
السليمة عن المعارض خصوصاً رواية الحارث بن المغيرة عن الصادق عليه السلام قلت له حدثني عن الصبي الى كم تغسله النساء قال الى ثلث سنين
وضعف السند لو كان منجبر بما عرفت ويكفي في الحكم الاول العمومات السليمة عن المخصص المعتضد بالشهرة المحققة والاجماع المحكي
للمحكي عن المعتبر فمنع منه بناء على ان الاصل تحريم النظر خرج منه تغسيل المرأة للصبي وضعفه مبنى واضح اذ لو فرض تسليم حرمة النظر
الى العورة فغاية الامر كونها كالمحارم يجب غسلها من وراء الثياب كما اختاره في المحارم ودعوى حرمة النظر الى ما عدا عورة الصبية
الغير المميزة مخالف لما ثبت في النص الصحيح من انها لا تغطي رأسها من الرجل حتى تحيض وادعى في الحدائق عدم الخلاف في جواز النظر
مضافاً الى السيرة القطعية وللمحكي عن الشيخ في بعض كتبه والحلي فخصا هذا الحكم بصورة فقد المماثل وهو محجوج بالعمومات وخبر
عمرو لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة ضعيف لضعف الرواية مع منع صدق المرأة على الصبية لانها مؤنث المرء
ولو سلم الصدق فلا شبهة في الانصراف ثم ان ظاهر اطلاق الاصحاب الحكم بجواز غسل الصبي والصبية مجرداً عدم وجوب ستر
العورة كما استظهر ذلك منه في جامع المقاصد ويدل عليه مضافاً الى اصالة عدم وجوب ستر العورة لا نفساً ولا لاجل الغسل
واطلاق معاقد اجماعاتهم المطلقة جواز التجريد واطلاق رواية الحارث وعمار المتقدمتين مع اقتضاء المقام للبيان مع ان
السؤال عن الجواز عارياً كما هو المتعارف في غسل الصبيان واعلم ان التحديد الوارد في النص والفتوى انما هو للموت لا
الغسل فلو مات على الثلث فلا بأس بالغسل في الرابعة لوضوح ان العمر انما هو مدة الحيوة ولا يحسب ما بعد الموت منه ومنه يظهر
ما في مجمع البرهان حيث اعتبر وقوع الغسل قبل الرابعة وهو فاسد كما اعترف به في الروض وصرح به في الذكرى وتأمل المرأة المسلمة
مع فقد المسلم وذات الرحم القادرين على التغسيل الرجل الكافر بان تغتسل اما تعبداً واما لزوال النجاسة الطارية كما عن التذكرة
ثم تأمره بتغسيل الميت غسله وكذا الاجنبي يأمر الكافرة بالاغتسال كما عن الاسكافي والصدوقين والشيخين وسلار وابن حمزة
وابن سعيد بل هو المشهور كما صرح به جماعة وعن كري انه لا اعلم في الحكم مخالفاً سوى المحقق بل وعن كره نسبته الى علمائنا لرواية عمار
الساباطي وزيد بن علي عليه السلام وهذا الحكم لا يخلو من اشكال لمخالفته للقواعد وعدم الوثوق بالروايتين وعدم تعرض كثير للحكم الظاهر
في رجوعهم في المسألة الى عمومات اعتبار اسلام المغتسل ومن هنا توقف المحقق في المعتبر وحكم بالدفن بغير غسل وحكى ذلك

المقصد الرابع

عن الشهيد والمحقق الثاني والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك ومحشيه وصاحب الحدائق لكن الاقوى في النفس الاول لحصول الظن
بصدق الروايتين واشتهارهما بين ارباب الحديث ولا يقدح مخالفتهما للقواعد من جهة اعتبار النية في الغسل بناء على اعتبارها
فيه ومن جهة نجاسة الكافر المتعدية الى الميت كيف كان فهو احوط سيما اذا امكن المسلم من امر الكافر باغتساله في الماء الكثير او الجاري
بحيث لا يلزم نجاسة الميت وعلى هذا فلو طرأ التمكن من الغسل الاختياري فالاقوى عدم سقوطه وفاقا للشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم
للعمومات وعدم كفاية مجرد وجوب الشيء عند الاضطرار لبدليته الا اذا فهم البدلية من دليله كما في التيمم ونحوه ثم ان المستفاد مما ذكره
المص وغيره في هذا المقام هو ان اشتراط مماثلة الغاسل او محرميته من الشروط المطلقة ولا يختص بحال الاختيار فلو لم يوجد احدهما
سقط الغسل كما هو المش بل عن الخ انه مقطوع به في كلامهم بل المحكي عن التذكرة بل عن المعتبر ايضا الاجماع عليه وكذا عن الذكرى في صورة موت المرأة
لوحظ ذلك مع ما يظهر من محكي المعتبر من عدم الفصل بين حكمي الرجل والمرأة فصار الاجماع على الحكمين للنصوص المستفيضة كصحيح الحلبي عن المرأة
تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي في ثيابها وعن الرجل يموت في السفر وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما
هو في ثيابه ونحوها في الاشتمال على حكمي الرجل والمرأة مصحح الكناني ورواية داود بن سرحان وزيد الشحام ومصحح البصري عن امرأة
ماتت مع رجال قال تلف وتدفن ولا تغسل ونحوها رواية سماعة ومصحح ابن ابي يعفور عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس فيهن
رجل كيف يصنعن به قال يلففنه لفا في ثيابه ويدفنه ولا يغسلنه خلافا للمحكي عن الشيخين والحلبي في الكافي وابن زهرة في الغنية الا
ان الاخير جعله احوط وزاد كالحلبي اعتبار تغميض العينين وتيمم في المقامين فاوجبوا تغسيلها من وراء الثياب لقوله ع في رواية
ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة ولرواية ابن سنان عن مولينا الصادق ع المرأة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرأة
تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب ويستحب ان يلف على يديه خرقة ورواية جابر عن ابي جعفر ع في رجل مات ومعه نسوة
ليس معهن رجل قال يصببن عليه الماء من خلف الثوب ويلففنه في اكفانه من تحت الستر ويصلين عليه صفا والمرأة تموت مع الرجال ليس
بينهم امرأة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلففونها في اكفانها ويصلون ويدفنون ورواية ابي بصير عن الصادق ع اذا ماتت المرأة مع
قوم ليس فيهم محرم يصبون عليها الماء صبا ورجل مات مع نسوة ليس فيهن له محرم فقال ابو حنيفة يصببن عليه الماء صبا فقال عليه السلام
بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن اليه منه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن
عليه الماء صبا ورواية زيد بن علي عن ابائه عن علي ع اذا مات الرجل في السفر مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم من نسائه
يؤزرنه الى الركبتين ويصببن عليه الماء صبا ولا ينظرن الى عورته ولا يمسسنه بايديهن ويطهرنه وهذه الروايات ضعيفة سندا مع
دلالة بعضها ومع ذلك فالكل قابل للحمل على الاستحباب كما عن الاستبصار وزيادات التهذيب وربما يستشكل في ذلك ايضا من جهة
النهي عن التغسيل والامر بدفن الميت كما هو في ثيابه لكن الاشكال في غير محله لعدم دلالة الادلة السابقة على الحرمة نعم ينبغي
تقييده بما اذا لم يستلزم نظرا او لمسا محرما ثم ان هنا اخبارا شاذة لم يعمل بها ظاهرا احد من اصحابنا منها ما دل على وجوب
تيمم الميت كما عن ابي حنيفة وعن كره وظاهر الاتفاق على نفيه ومنها ما دل على وجوب تغسيل مواضع التيمم حتى باطن الكفين وهو
ايضا متروك لكن عن ط ويه وبه جواز العمل به وينبغي تقييده بما اذا لم يستلزم المحرم ومنها ما دل على انه يغسل منها مواضع الوضوء
ومنها انه يغسل كفاها والكل شاذ لا قائل به ظاهرا والاحوط الجمع بين الكل في العمل حيث لا يستلزم محرما ويجب ازالة النجاسة
العرضية عن بدنه بلا خلاف ظاهرا كما عن هى ومجمع البرهان والذخيرة والحدائق وعن كره ونه وفي الاجماع عليه كما عن المعتبر
وكري لتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها من ازالة النجاسة الحكمية وخصوص ما فصل عن النجاسة والخبر يونس الاتية ومقتضى
التعليل الاول والثالث الوجوب الشرطي ومقتضى الثاني النفسي ومقتضى الكل عدا وجوب تقديمها على الغسل الا ان ظاهر اكثر
الفتاوى ومعاقد الاجماعات هو الوجوب لا تقديمها لكن التامل التام فيها يقتضي ان الوجوب في كلامهم راجع الى اصل الفعل
لا الى الابتداء به وذكر الابتداء من باب الفرد الغالب المتعارف ولكونه اسهل واسلم عن سراية النجاسة الى المواضع الاخر من بدنه و
هذا نظير ما ذكروه في غسل الجنابة من وجوب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا كما عبر به في عد بل عن المعتبر ان المفروض على من
اراد غسل الجنابة البول ثم غسل ما في بدنه من نجاسة ثم النية الى اخر كلامه ثم صرح هو بانعقاد الاجماع على ذلك وفي الحدائق انه قد
صرح الاصحاب من غير خلاف يعرف بازالة النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا انتهى بل ظاهر الاخبار الواردة في غسل الجنابة ايضا وجوب
تقديم الازالة ويؤيد ما ذكرنا ما يدل عليه ان المستدلين بالدليلين المذكورين قد عنونوا المسئلة بما ظاهره وجوب

الابتداء مع

الابتداء مع ما عرفت من ان شيئا من الدليلين لا اشعار فيه بوجوب الابتداء ففي محكي المعتبر والواجب امام الغسل ازالة النجاسة
عن بدنه وفي محكي كره يجب ان يبدأ بازالة النجاسة من بدنه اجماعا وفي محكي كري يجب ازالة النجاسة عن بدنه اولا وفي الروض يجب ازالة
النجاسة العرضية من بدنه اولا لتوقف التطهير عليها واولوية ازالتها على الحكمية ولخبر يونس وكيف كان فلا ينبغي للمتامل شبهة
في ان مرادهم بهذه العبارة بيان اصل الوجوب لا وجوب التقديم وان كان ظاهرها يوهم ذلك كما اعترف به في جامع المقاصد في باب
غسل الجنابة في شرح قول المص في عد يجب ازالة النجاسة اولا ثم الاغتسال ثانيا ومما ذكرنا يظهر فساد ما اعترض في المدارك على جده قده
في الروض حيث يظهر منه ان وجوب الازالة هنا نظير وجوبها في غسل الجنابة فيكفي طهارة كل جزء من البدن قبل غسله وتبعه في ذلك
بعض متأخري المتأخرين فاعترض على كاشف اللثام حيث صرح بذلك ايضا في شرح قول المص ويجب ان يبدأ الغاسل بازالة النجاسة
عن بدنه بل يظهر من كلامه ان هذا هو المراد من الفتاوى ومعاقد الاجماعات هذا كله مع خلو كثير من كلمات الاصحاب التي حكاها
كاشف اللثام عن بيان وجوب تقديم الازالة بل في بعضها تقديم الازالة من دون الوجوب وفي بعضها وجوب الازالة من دون التقديم ثم
لو صرح في بعضها بالامرين مع انه لا دليل على وجوب التقديم بعد ما عرفت المراد من معاقد الاجماعات كما لا يخفى على من تتبع الاخبار
نعم قد يظهر من بعضها الامر بغسل الفرج والظ انه للاستحباب في كل غسل من اغسال الثلثة كما يظهر من رواية الحلبي ومرسلة يونس ولو
سلم ظهور بعض الاخبار في ذلك كان سبيله سبيل الاخبار الواردة في غسل الجنابة الامرة بوجوب غسل النجاسة اولا ثم الغسل ثانيا
كما لا يخفى نعم في رواية العلاء بن سيابة عن رجل قتل وقطع راسه في معصية الله فانه يغسل اولا الدم ثم يصب عليه الماء صبا الخبر
لكن الوجه في ذلك ان مقطوع الراس لا يمكن الابتداء بتغسيله الا بعد غسل الدم من راسه ورقبته وسائر بدنه فالاستدلال بها على وجوب
التقديم ولو في خصوص عدم توقف تغسيل عضو عليه غلط فاحش نعم هو مؤيد لوجوب تقديم ازالة نجاسة كل عضو على غسلها بل ثم
الغير وهو كاف في ذلك بعد الاجماعات المتقدمة المحكية وما دل على انها كغسل الجنابة او عينه بناء على المختار من اشتراط طهارة
محل الغسل فيه كما تقدم في محله نعم قد يستشكل بان ازالة النجاسة هنا ممتنعة لملاقاة ماء الازالة لبدن الميت المفروض كونه نجس
العين قبل الغسل ولذا ربما احتمل التزام كفاية مجرد مسح النجاسة عنه لئلا يمتزج عينها بماء الغسل بناء على ان نجس العين لا
يتنجس بغيره لكن الاشكال يندفع بانه بعد ما ثبت الاجماع بل الضرورة بثبوت حال الطهارة للميت بعد الغسل بالقراح وان كان ملوثا
قبله بالنجاسة العرضية فيدور الامر بين التزام عدم انفعال الميت بالنجاسة العرضية وبين التزام العفو عن ملاقاة ماء الازالة
لنجس العين وبين كفاية الغسل بالقراح لرفع العينية والعرضية لكن الاول ضعيف بما ثبت في محله من انفعال الاعيان النجسة بملاقاة
نجاسة اخرى وتضعيف الثالث بان التزام العفو عن ملاقاة ماء الغسل بالقراح للنجاسة العرضية ليس باولى من التزام العفو عن ملاقاة
ماء الغسل بالقراح للنجاسة العينية فيرجع الى اصالة عدم كفاية الغسل بالقراح لازالة العينية والعرضية فتعين الثاني ومما ذكرنا
ظهر ان المراد بوجوب الازالة الوجوب الشرطي نظير وجوبها لغسل الجنابة لاجل الغسل واما وجوب الازالة نفسا ولو حدثت
النجاسة بعد الغسل فهو امر لم يتعرض المص له وكان مثل المراد من استدلاله في هذا المقام بان ازالة النجاسة العينية اولى من
الحكمية ومما ذكرنا يظهر ما في كلام كاشف اللثام في تقرير الاشكال الثاني ودفعه حيث قال في مقام تضعيف القول المتقدم
منع اعتبار طهارة المحل في غسل الجنابة فلعل وتزيد هنا ان بدن الميت يتنجس بالماء لا يطهر الا بعد الغسل فالتقديم ممتنع الا ان يجوز
الطهارة من نجاسة دون اخرى ولم يعهد فالظ ان الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة ارادوا ازالة العين لئلا يمتزج بماء
الغسل وان لم يحصل التطهير انتهى وفيه ان ليس المقصود من طهارة المحل عن نجاسة دون اخرى الا زوال الاحكام الشرعية المترتبة
على النجاسة دون المترتبة على اخرى ولا استبعاد في ذلك اصلا واما ما استظهره من الفاضلين وغيرهما فان اراد انهم بنوا على عدم
تنجس الميت بالنجاسة العرضية كما هو احد الوجوه التي ذكرنا انه لا بد من التزام احدها فلا معنى لقوله وان لم يحصل التطهير الخ
وان اراد انهم بنوا على ان النجاسة العرضية لا يحصل التطهير منها بعد ازالة العين وانما يحصل مع حصول الطهارة من النجاسة
العينية الحاصلة بالغسل ففيه انه مناف لما اختاروه في باب غسل الجنابة المتحد مع هذا الغسل حكما من وجوب طهارة محل
الغسل بل بناء فضلا لما استدلوا به هنا من وجوب سبق غسل النجاسة اذ لا فرق في تأثر النجاسة العرضية بين بقاء عينها و
زوالها نعم ظ المص هنا الالتزام بالمذهب المش في جميع كتبه حتى في نهاية مدعيا فيها الاجماع مع انه اختار في غسل الجنابة من
ذلك الكتاب عدم اعتبار خلو المحل من النجاسة فلعل الحصر في هذا الغسل للاخبار او الاجماع او المراد منه حصول ماء الغسل

بالماء

بالماء القليل مع كون النجاسة في غير الجزء الآخر من العضو ثم مع هذه بل الشديد كما هو الغالب بعد طهارة المحل ايضا كما صرح به في محكي المنتهى
ثم يشرع في تغسيله مقارنا للنية كما عن الخلاف والكافي والمهذب بل هو المشهور كما عن جماعة بل نسبه في جامع المقاصد تارة الى المتأخرين
كافة عدا المحقق في المعتبر واخرى جعله مقتضى المذهب بل وعن المعتبر والذكرى ومع صد حكاية الاجماع عن ف على اعتبارها وان ذكر
كاشف اللثام وغيره انا لم نجده في الخلاف ويدل عليه الاصل وعموم الكتاب والسنة الدال على اعتبار نية القربة في كل عمل خرج ما خرج
ولكونه مثل غسل الجنابة كما في صحيح ابن مسلم بل عينه كما في المستفيضة وفي الجميع نظر لمنع الاصل بعد اطلاق ادلة الغسل ومنع
دلالة العمومات على اصالة كون كل عمل عبادة يعتبر فيه التقرب كما قرر في موضعه والصحيح ظاهره في المشابهة في اصل العمل والنية على
تقدير اعتبارها خارجة عن الفعل ذهنا وخارجا مع ان المعتبر في غسل الجنابة انما هي نية المغتسل وهي هنا ممتنعة ونية المغسل
يحتاج الى دليل ومنها يظهر الجواب عن المستفيضة الآن بعد ان امر الشارع بتغسيل الميت غسل الجنابة ليسقط منه بقرينة كون الغرض
منه رفع الجنابة الحكمية او الحقيقية عنه التي لا تحصل الا بعد البيان ان هذا العمل على وجه العبادة انما يتولى هذه العبادة عنه لا تولي
مجرد الفعل الصوري الذي لا يترتب عليه اثر في الحقيقة نائبا عن الميت في ايجاد هذه العبادة فوجوب النية قوي مع انه احوط كما
ان المحكي عن السيد في مصرياته وعن المص في منتهاه من عدم وجوبها معللا لا كما قيل بانه ازالة خبث ضعيف لان ازالة الخبث انما يترتب على
تحققه على وجه العبادة كما عرفت استفادته من ادلة وجوب تغسيله غسل الجنابة مع انه لو كان مجرد ازالة خبث لسقط التكليف
بمجرد ورود هذا الفعل الخاص الى الوجود كيفما اتفق كما هو الحال في زوال الخبث والظ ان احدا لا يلتزم بذلك وعلى المختار فهل تعتبر
في كل غسل من الاغسال الثلاثة نية مستقلة الاقوى نعم بناء على جعل النية الصورة المخطرة للاصل وعموم اعتبار النية في كل عمل
ولو كان جزء من واجب خرج ما خرج واما على جعلها عبارة من الداعي فالاقوى الاكتفاء بنية واحدة والاحوط نية الجميع في الابتداء
وتجديد النية لكل من الاخيرين عند الشروع فيه ولو ط منه الجمع في الاول بين نية الجميع ونية خصوصه فافهم ويترتب على كون هذا الغسل
عبادة جميع خواص العبادات مثل عدم اجتماعه مع الحرام فلا يجوز ايقاعه بالماء المغصوب ولا في المكان المغصوب بناء على القول
به في الطهارات ومثل عدم جواز وقوعه ممن لا شعور له او لا تميز له كالطفل والمجنون اما المميز ففي صحته منه قولان والاحوط بل
الاقوى عدم الصحة ولو قلنا بشرعية عباداته وصحتها لعدم وجوبه عليه فصحته منه وسقوطه عمن يجب عليه يحتاج الى الامر الا
ان يكتفي بما ورد من محبوبية هذا الفعل وكثرة الثواب فيه وان من غسل مؤمنا كان له كذا وغير ذلك والتمسك بها لا يخ عن تامل
ثم لا اشكال في ان المعتبر نية فاعل الغسل حقيقة والغسل عبارة عن اجراء الماء على المحل فاذا اجتمع الصاب والمقلب فالمحكي عن المحقق
والشهيد الثاني وجماعة ممن تأخر عنهم اعتبار النية بالصاب معللين بانه الغاسل حقيقة وحكوا عن الذكرى انه قال لو اشترك جماعة في
غسله نووا ولو نوى الصاب وحده اجزأ لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الآخر فالاقرب الاجزاء لان الصاب كالآلة انتهى وعن مع صد
انه ليس بشيء **اقول** المقلب قد لا يصدر منه الا التقليب كما هو الظ من معناه فالظ عدم العبرة بنيته لانه كالآلة ولذا يجوز
ان يكون المقلب طفلا غير مميز بل بهيمة بل يكفي فيه هبوب الريح ويحتمل ان يقع هنا بكفاية النية من المقلب لصدق الغاسل عليه اذا قصد
الغسل بتقليبه فيكون كما لو وقع الميت تحت ميزاب وشبهه فقلبه بقصد الغسل كما اختاره في الذكرى وليس ببعيد ويؤيده اطلاق
ما تقدم في تغسيل المحارم للميت من جواز صب الاجانب الا ان يحمل تلك الاطلاقات على الصورة الثانية او الثالثة وقد يشترك
مع الصاب في الغسل وهذا ايضا على وجهين احدهما ان يصب احدهما الماء في موضع فيجريه الآخر الى موضع آخر فيه وهذا وان
لم يكن مقلبا من هذه الجهة الا ان المقلب في العرف لا يخ عن هذا الفعل كما لا يخفى ولا ينبغي الخلاف والاشكال هنا في اشتراط النية
من كل منهما في عمله كما صرح به في مع صد معللا بامتناع ابتناء فعل احدهما على نية الآخر والثاني ان يصب احدهما الماء بحيث يعم جميع
العضو بحيث لا يحتاج الى استعمال الآخر ويستعمل الآخر الماء ايضا في جميع المحل بحيث يكون وقوع الصب من الصاب كالانصباب من الميزاب
والظ جواز النية من كل منهما وتركها من كل منهما الا ان كل واحد منهما غاسل حقيقة فان لوحظ صدق الغسل من الصاب وقيامه
كان المقلب كالداعي الآن يريد الاهتمام في ايصال الماء وتنظيف الميت فيكون عمله مستحبا واذا لوحظ صدق الفعل من المقلب
وقيامه به كان الصاب كالآلة والميزاب ويمكن حمل كلام الشهيد على هذا القسم الثالث بعد تنزيله فرض الاشتراك في الغسل وقد يعبر
عن غير الصاب بالمقلب وتعليله بان الصاب كالآلة فتأمل وكيف كان فلا اشكال في المسئلة بحمد الله سبحانه ويبدأ بغسله

في كيفية غسل الميت

اولا بماء فيه شيء من السدر وكيفيته كغسل الجنابة الا انه يجب غسل الشعر كما سبق في مسئلة تخليل الشعر وبه صرح كاشف الغطاء

وفي بعض

وفي بعض الاخبار الامر باكثار الماء عند فور شعر الميت ثم بماء فيه شيء من الكافور وكذلك ثم بالماء القراح بفتح القاف اي الخالص من السدر
والكافور لا من كل شيء كذلك بلا خلاف في كونه كغسل الجنابة في الترتيب بين الاعضاء وفي وجوب تثليث الاغسال بل عن المعتبر والخلاف
الاجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار ومما استظهره جماعة من سكوت الفقيه والذكرى والتنقيح وغيرها عليه وهو ضعيف كالاستناد
له الى ما دل على انه يكفي للميت الجنب غسل واحد اذ لا يخفى ان الوحدة في مقابل انضمام غسل الجنابة لا في مقابل تعدد الاغسال واضعف
من هذا القول ما نسب الى ابن حمزة من سقوط الترتيب بين الاغسال حيث قال في محكي الوسيلة والواجب منه اشياء تغسيل الميت
غسله مجردا عن ثيابه غير عورته وتغسيله ثلث مرات على ترتيب غسل الجنابة ثم عد من جملة المندوب ان غسله اولا بماء السدر
وثانيا بماء جلال الكافور وثالثا بماء القراح انتهى واستظهر كاشف اللثام نسبة استحباب الخليط الى ابن حمزة وكان غرضه ان ابن حمزة
قائل باستحباب الترتيب من جهة استحباب الخليط اذ لا يتصور ترتيب بدون الخليط الا انه قائل بوجوب الخليط مع استحباب الترتيب كما
فهمه المص والشهيد قده وهو جيد وان خطاه بعض المعاصرين وكيف كان فالقول على فرض وجود القائل به ضعيف جدا مخالف
للاجماعات المستفيضة وان كان يتراءى من اطلاق رواية الحلبي يغسل الميت ثلث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه
الكافور ومرة اخرى بالماء القراح ثم يكفن الحديث مع امكان دعوى ظهوره في الترتيب وعن ابن سعيد موافقة ابن حمزة في استحباب
الخليط ولعله لاطلاقات كونه كغسل الجنابة ولا ريب في ضعفه ويدل على ما ذكرنا مضافا الى الاجماع المنقول عن ف والغنية
المعتضد بالشهرة العظيمة بل اصالة الاحتياط على القول بلزومه في المقام صحيحة ابن مسكان عن ابي عبد الله ع قال سألته عن
غسل الميت فقال اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك بماء وكافور وذريرة ان كانت واغسله الثالثة بماء قراح قلت ثلث
غسلات لجسده كله قال نعم قلت يكون عليه ثوب اذا غسل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فاغسله من تحته وقال احب لمن
يغسل الميت ان يلف على يده الخرقة حين يغسله وظ الفتاوى بل الرواية كون الترتيب شرطا مطلقا في الكيفية غير ساقط كما هو الشأن
لو جعله كغسل الجنابة فلا وجه لاحتمال الاجزاء مع الاخلال بالترتيب كما احتمله المص في محكي كره وفيه خصوصا لو اراد الاعم من الاخلال
عمدا ثم ان ظ العبارة كالمحكية عن ف والمصباح والجمل والعقود والهداية والفقيه والمقنع وسبلة والغنية والاصباح والاشارة
والكافي والمعتبر وقع اعتبار كون السدر بحيث يصدق على الماء انه ماء السدر وبهذه العبارة ورد النص في غير واحد من اخبار الباب والظ
عدم تحققه باقل المسمى وان اكتفى في الاضافة بادنى ملابسة خلافا فالصحيح جماعة كالشهيد في البيان وصه والمحقق الثاني وفقط
اخرين بل عن المدارك تبعا للشيخ في مجمع الفائدة ان المشهور على انه يكفي في الخليط مسماه ولعله للصحيحة السابقة والاصح تقييدها بغيرها
مما دل على وجوب تغسيله بماء السدر ويشهد له ما دل على وجوب تغسيله بالسدر اذ لا شبهة في عدم تحقق هذا العنوان باقل
مسمى الخليط ويمكن ان يكون مراد من اكتفى بالمسمى الاكتفاء بتحقق المسمى عند اضافة الماء اليه بحيث يكون منشأ لتحقق الاضافة
كما انه يمكن ان يكون مراد من عبر بماء السدر هو المسمى بناء على كفاية الاضافة بادنى ملابسة وكيف كان فالظ اتحاد المراد من العبارتين
عند الفقهاء الى زمان كاشف اللثام فقابل بينهما ولذا لم يذكروا في مقابل المشهور الا القول بسبع ورقات وكيف كان فيعتبر ان لا يبلغ
في الكثرة بحيث يسلب اطلاق الماء وفاقا للمص والشهيدين في غير كره والمحقق الثاني وغيرهم وعن كره انه المشهور للاصل وتنزيله
منزلة غسل الجنابة وقوله ع في الصحيحة السابقة بماء وسدر ولا ينافيه قولهم ع في باقي الروايات يغسل بماء السدر اذ لو سلم
شموله للمضاف فاللازم تقييده بالصحيحة الدالة على اعتبار الاطلاق وكذا قولهم ع يغسل بالسدر بل هو ظ في انه يغسل بالماء
مصاحبا للشيء من السدر نعم في مرسلة يونس الامر بغسل راسه برغوة السدر على وجه يظهر ان المراد الاجتزاء به في الغسل الواجب
الا ان الغسل بالرغوة لما لم ينفك عن صب الماء بعده لازالة الرغوة امكن الاجتزاء به في الكلام لظهور المطلب مع ان الرغوة لا يغسل
بها بل يمسح بها فالغسل بالرغوة هو الغسل بالماء المسبوق بمسح الرغوة وعلى فرض الظهور فلا يعارض ما ذكرنا من الادلة ومنه يضعف
تقوية الجواز كما عن المدارك وغيره وتوق بل ربما يستظهر من عبارة المقنعة وسلار حيث قدر الاول السدر برطل والثاني برطل
ونصف قال في كرى قال الفاضل يشترط كون السدر والكافور لا يخرجان الماء الى الاضافة لانه مطهر والمضاف غير مطهر وقدر
المفيد السدر برطل وابن البراج برطل ونصف واتفق الاصحاب على رغبته وهما يوهمان الاضافة ويكون المطهر هو القراح والغرض
من الاولين التنظيف وحفظ البدن عن الهوام بالكافور لان رائحته تطردها انتهى وفيه ان الرطل او مع النصف لا يوجب اضافة
المقدار الكثير من الماء الذي يصرف في تغسيل الميت انه قد نسب الى المفيد في المقنعة والقاضي في المهذب ايجاب الرطل او الرطل

والمقد

والنصف الا انه صرح بعض بعدم ظهور عبنهما في الوجوب كيف كان فلم اجد في الروايات ما يدل على نجاسة فضلا عن وجوبه وان كان احوط اذا لم يوجب لخنا فيه الماء ونحوه في الضعف بجانب سبع ورقات من السدر كما تسبيع الى القبل وان لم يظهر فائدة ولا دليله عدا رواية تضمنت الامر بالنساسع ورقات في الماء القراح الذي يغسل به الميت اخيرا ومنه يظهر عدم المدرك لاستحباب الفلذا في ماء السدر كما هو ظاهر كره وصح والاحوط بل الاقوى لزوم الزيادة عليها اذا لم يصدق على الماء الممزوج بهما ماء السدر والواجب من الكافور وهو اقل الواجب في السدر وحكي عن المفيد التقدير بنصف مثقال وكذا ابن سعيد في بعض الفطع بحمل كلام الثاني على الاستحباب الماء وفيه من قوله باستحباب الخليط بل وكذا الاول على ان كلامه ليس نصا في الوجوب على تامل وكيف كان فالقول بالوجوب ضعيف ليس في الاخبار اليه اشارة الا في الحنوط المقدر له بنصف حبة بناء على ان المراد من الحبة المثقال وفيه منع وفي رواية اخرى المثاقيل وفي رواية تغسيل الامير للنبي صلوات الله عليهما وعلى الهما ثلثة مثاقيل وحكي عن جماعة من القدماء انه يؤخذ من جلال الكافور وبلغ عن صاحب المدارك في حاشيته منه على المدارك عن اكثر القدماء ان الكافور يجب من جلاله يعني الخام الذي لم يطبخ ونقل عن الشيخ ابي علي من الشيخ في شرحه على نهاية والده حيث اوجبه ان يكون من الجلال ان الكافور صمغ يقع من شجر وكلما كان جلالا وهي الكبار من قطعه لا حاجة له الى النار ويقال له الخام وكلما يقع من صغاره في التراب فيؤخذ ويطرح في قدر فيغلي فذلك لا يجزي في الحنوط انتهى ثم قال في الحاشية المذكور ولعل منشأ ذلك ما يقال انه مطبوخ يطبخ بلبن الخنزير ليشتد بياضه او بالطبخ وربما يحصل له العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من الكفار لكن ظاهر الاخبار اجزاء المطبوخ ووجهه عدم حصول اليقين بالنجاسة ولذا ما فصل المتاخرون وربما حكم باستحباب الخام ولعل وجهه الخروج عن الخلاف وشبهة النجاسة انتهى كلامه ثم المراد بالقراح هو الخالص عن السدر والكافور واما مطلقا او على وجه يصدق عرفا الى احدهما الا عن كل شيء فلا يقدح خلطه بما عداهما مع ابقاء الاطلاق وهل خلوصه عنهما رخصة كما يفهم عن الروضة وبه علية الامر بالقاء سبع ورقات او عزيمة كما هو ظاهر الفتاوى والنصوص سيما الامر فيها بغسل الاناء عن السدر والكافور وان امتنع ما يهما ولا ينافي ذلك الخبران الامران بالقاء سبع ورقات في القراح مع النفقة في احدهما بالورقات الصحاح واشتمال الاخر على غرائب كما اعترف به غير واحد وجهان ثم مقتضى ظاهر جعله كغسل الجنابة او عينه جواز غمس الميت في الكثير فيسقط الترتيب وفاقا لما حكي عن المصنف وولده والشهيد والمحقق الثاني وبعض من تاخر عنهم وربما يضعف التشبيه بعدم ظهوره في العموم بحيث يشمل ذلك فيبقى الاصل سليما ومعتضدا بظاهر الاخبار المفصلة لكيفيته ولذا استشكل في كره ونهاية ولعله العدم في مع صحته بل فواه كاشف اللثام وتبعه شيخنا المعاصر وفيه ان هذا انما ينطرق في صحيحة ابن مسلم الدالة على التشبيه دون المستفيضة الدالة على ان الميت جنب يغسل غسل الجنابة وكذا الاخبار الدالة على ان المعصوم يغسل الميت فالقول بالاجزاء الارتماس لا يخلو من قوة وان كان الاحوط خلافه ومحل الخلاف اجزاء الارتماس عن الترتيب بين الاعضاء لا جواز الترتيب على وجه الارتماس بان يغمس كل جانب في الماء او يغمس الكل بقصد غسل عضو واحد فانه جائز اتفاقا كما ان الاجزاء بالارتماس عن الترتيب بين الاعضاء غير جائز اتفاقا والاحوط الصب في الاعضاء ايضا حذرا عن خلاف من اوجبه لذلك في غسل الجنابة ولم يكتف بالارتماس العضو في الماء وان كان ضعيفا ثم ان وجوب تثليث الغسلات بالخليطين والقراح مختص بحال التمكن من الماء والخليط وان فقد احدهما فان كان المفقود هو الماء بان لم يكف الموجود منه الا لغسل واحد ففي وجوب استعماله قراحا او وجوب خلطه بالسدر قولان اختار الاول في كرى لانه اقوى في التطهير وضعف ذلك لو جوز كون ماء الخليطين مضافا والاقوى وجوب خلطه بالسدر وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وجلال الدين في البيان لان العجز عن الجزء انما يتحقق في الجزء الاخير من المركب المتدرج في الوجود الخارجي وربما توهم التخيير من جهة ان نسبة العجز الى الجزئين على السواء والامر تعلق بالتعيين اليهما تدريجا فلا مرجح لتعلقه بالاول وفيه ان المستفاد من ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور وجوب ايجاد الجزء المقدور على النحو الذي وجب ايجاده حال انضمام غير المقدور اليه فالغسل بالقراح انما وجب ايجاده متصفا بكونه بعد استعمال الخليطين فلو ادى عند العجز الى به لا على صفة التي وجب ان يوجد عليها ودعوى ان الغسل بالسدر ايضا كان متصفا بكونه قبل استعمال الخوئيين بهذه الصفة معسور مكتسبة في الخبران تعذر الانضمام اوجب تعذر الصفتين والصلاة مع قطع النظر عن صفتيهما مشتركان في كون كل واحد ميسورا على البدل فالواجب احدهما على البدل مدفوعة بان صفة القبلية لا يقتضي لتعين محل الفعل وزمانه بخلاف صفة البعدية فالجزء الاخير من المركب يتعذر الاتيان في محله بخلاف الجزء الاول وهذه ضابطة مطردة في كل فعلين بينهما ترتيب فان الواجب عند تعذر الجمع هو اختيار الاول ومما ذكرنا ظهر الوجه فيما اعترف به في كرى بعد اختياره تقديم القراح اذا لم يكف

في غسل الميت

الماء الا لغسلة من انه لو كفى غسلتين وجب تقديم السدر لوجوب البداءة به ثم قال ويحتمل الكافور لعظم نفعه انتهى والصواب على ما اخترناه خلط الماء الباقي بالكافور ثم الاقوى وجوب التيمم عما تعذر من الغسلات كما عن البيان ومع صدد الروض وغيرهما العمومات البدلية ونفاه في كرى معللا بحصول مسمى الغسل وفيه نظر ولو انعكس الفرض في صل المسألة بان وجد الماء وفقد السدر والكافور غسل ثلاثا بالقراح عند المصنف بل الاكثر ظاهرا وقيل لان المامور به شيئا متمايزان وان امتزجا في الخارج كما هو مدلول قوله في صحيحة ابن مسكان اغسله بماء وسدر وليس الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بتغسيله بماء السدر حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه ولعل لتسليم لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام الدليل على عدم سقوط الميسور بالمعسور انتهى وفيه ان المامور به شيء واحد هو الغسل ومتعلقه ايضا شيء واحد مركب من شيئين ممتزجين على ما هو مدلول قوله اغسله بماء وسدر وليس معناه اغسله بماء واغسله بسدر وان كان الاصل في العطف يقتضي ذلك الا ان العطف على هذا النحو بحرف الواو كثير كما لا يخفى ثم اذا سلم دلالة اغسله بماء وسدر على كون المامور به شيئين متمايزين لم يقدح التعبير عنه في بعض الاخبار الاخر بماء السدر لان التركيب العقلي الاعتباري المنتزع من التركيب الخارجي بمنزلة المركب الخارجي في عدم سقوط جزء الميسور بتعسر جزئه الاخر فان ماء السدر ليس من قبيل ماء الرمان كما هو واضح ثم لو سلم تعلق الحكم بعنوان الاضافة والعطف المؤدي كان اللازم تحكيم ما دل على وجوب الغسل بماء السدر على ما دل على وجوب الغسل بماء وسدر لان الاول كالتقييد للثاني فتم ثم لا وجه لما ذكره اخيرا بقوله وبعد تسليمه الى اخره اذ لا دليل على وجوب المقدور من الشيئين المتمايزين خارجا المامور بهما على وجه الاجتماع الا ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور والامر لا يحتاج الى الاستدلال بها في التكاليف المستقلة كما انها لا يجري في التركيبات العقلية الحاصلة بسبب الاضافة او التوصيف كماء الرمان ونحوه فالتحقيق ان لا فرق في هذا المقام بين التركيب الاضافي والعطفي والاول غير قادح من حيث كونه تركيبا عقليا كما ان الثاني لا ينفع لان التركيب الخارجي انما هو في متعلق المامور به اعني الغسل لا نفسه فالاولى التمسك بادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور حيث انها جارية في المقام عرفا وان كان المامور به شيئا واحدا وهو الغسل فان العبرة في مجاري تلك الادلة موارد جريانها العرفية لا بمجرد التركيب الخارجي وربما استدل في المقام بما دل على كون المحرم كالمحل في الغسل وغيره الا انه لا يقرب كافورا اذ المنعقد عقلا كالمتعذر شرعا وفيه ان المتعذر شرعا كالمتعذر عقلا دون العكس مع ان الحكم الثابت في مورد خاص لتعذر شرعي لا يسري الى التعذر العقلي كما لا يخفى ثم مقتضى ادلة عدم سقوط الميسور بالمعسور كما عرفت سابقا هو وجوب اتيان الميسور على النحو الذي يؤتى به عند الانضمام فلازم ذلك وجوب مراعاة الترتيب بين امثال وجوب الغسل بالقراح الذي هو تكليف مستقل بحيث التمييز بالنية محافظة على الترتيب فلا وجه لما اعترض على المحقق والشهيد الثانيين في ايجابهما التمييز بين الغسلات بالنية الا ان يدعي ان الترتيب انما كان معتبرا مع وجود الخليطين وتغاير الغسلات والمفروض انتفاء التغاير بانتفاء الخليط وفيه تامل وهل يحكم بترتب اثار الغسل الاختياري على الغسل الاضطراري ام لا فيجب عملا فان المس الغسل للملاقاة والغسل للمس وجهان بل قولان اقواهما الثاني وفاقا للشهيد والمحقق الثاني وجماعة للاصل وانصراف ما دل على ارتفاع الاحكام بعد الغسل الى الغسل التام دون الناقص وان كان مامورا به عند الاضطرار وقلنا بان الامر الاضطراري يقتضي الاجزاء عقلا كما حقق في الاصول الا ان الاجزاء لا يستلزم ترتب الاثار الوضعية المترتبة على الفعل الاختياري فيغني بدلية الاضطراري عنه ترتب بعض اثاره عليه مثل جواز الدفن فيما نحن فيه لحصول حقيقة في حدثه وخبثه بعد هذا الغسل فهو بمنزلة مسح عين النجاسة للصلوة الذي اوجبه بعض عند تعذر ازالتها بالماء احتياطا ويكفي في بدليته عن الغسل والامر بجواز ايقاع الصلوة فيه قبل وجدان الماء ومما ذكرنا يظهر عدم الاجزاء ووجوب الاعادة اذا امكن من الغسل التام خلافا لما عن المدارك فاستظهر الاجزاء تبعا للشيخ المحقق الاردبيلي بناء على ان الامر بالبدل الاضطراري يقتضي الاجزاء عن الاختياري وهو حسن لو ثبت كون الاسقوط بنفس البدل عند الاضطرار كما في وضوء ذي الجبيرة والاقطع بل وضوء التقية دون ما اذا ثبت كون السقوط بواسطة الاضطرار لا لانه وجب البدل من باب الاكتفاء بما دام تعذر الاختياري او شك فيما ثبت فيرجع الى اصالة عدم ترتب الاثار من زوال الحدث والخبث الموجبين لتغسيله بالغسل الاختياري وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف بين الفريقين في عدم وجوب الاعادة لو تمكن من الغسل الاختياري بعد الدفن ومن الراياض دعوى الاجماع وفيه بعد تسليم حرمة النبش حتى لاستدراك الغسل التام انه حسن اذا استلزم النبش المحرم على الاطلاق اما لو انفق خروجه ففي سقوط تغسيله نظر من اطلاق كلامهم في التقييد بقولهم قبل الدفن كما في كلام الشهيدين والمحقق الثاني وعدم انصراف العموم الى الميت المدفون ومن فحوى

ما تقدم من موضع الاجزاء التي لا تفرق بينها بين ما قبل الدفن وما بعده اذا لم يزاحمه حرمة النبش و دعوى تنزيل الدفن منزلة انتهاء وقت التكليف عرية عن البينة فوجوب الاعادة لا يخ عن قوة ولو خيف من تغسيله ولو على وجه الصب والغمس من غير دلك تناثر جلده كالمحترق والمجدور تيمم بالتراب بلا خلاف بين الاصحاب كما عن المدارك وغيره وذكره ان عليه اجماع العلماء وعن قاله اذا مات انسان ولم يمكن غسله تيمم بالتراب كالحي عند جميع الفقهاء الا ما عن الاوزاعي ويدل عليه مضافا الى عموم البدلية رواية زيد بن علي عن ابائه صلوات الله عليهم ان قوما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله مات صاحب لنا وهو مجدور فقال يمموه وقد يناقش في عموم البدلية بانها بدلية اذا كان المبدل المؤثر في رفع الحدث هو خصوص الماء دون المايع الخليط مع ان ادلة البدلية ظاهرة في مقام رفع الحدث دون هذا الغسل المشروع لرفع خبث الميت وحدثه كما انه قد يناقش في الرواية بضعفها ومعارضتها بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في ثلثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم ما يكفي احدهم من يأخذ الماء ويغتسل به وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي عليه الوضوء لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز وضعف هذه المناقشات واضح للمتأمل اما ضعف المناقشة في عموم البدلية فلان قوله عليه السلام في صحيحة حماد هو بمنزلة الماء يدل على وجوب استعمال التراب حيث وجب استعمال الماء سواء كان الواجب استعمال مطلق الماء او استعمال ماء خاص كماء السدر والكافور والمضاف في نسبة التطهير الى الماء المصاحب للسدر بدعوى اشتراك السدر معه في احداث الطهارة مخالف لما هو المركوز في اذهان المتشرعة من استقلال الماء في الطهورية ولما دل على انحصار الطهور في الماء والتراب مثل قولهم عليهم السلام هو احد الطهورين وقولهم في بيان الطهور انما هو الماء والتراب ونحو ذلك وح فيجب استعمال التراب بدلا عما السدر والكافور كما يجب بدل القراح مع انه لو فرض فقد الخليطين فلا خلاف في وجوب تيمم الماء القراح ولو في غسل واحد فمع تعدد الماء يجب بدله فيصير التيمم بدلا اضطراريا عن غسل اضطراري ويترتب عليه عدم تطهير الميت به وعدم سقوط غسله عند التمكن من الماء والخليط نعم يمكن القول بسقوطه لو تمكن من الماء دون الخليط واما ضعف المناقشة في سند الرواية فواضح بعد انجبارها من الشهرة المحققة واستفاضة حكاية الاتفاق واما المعارضة بصحيحة ابن الحجاج فلان المروي في التهذيب هذه الرواية بطريق مرسل وسند الفقيه وان كان صحيحا الان الموجود فيه على ما حكي هو قوله عليه السلام ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي عليه الوضوء فيخرج الرواية عن المعارضة الى المعاضدة وكيف كان فلا اشكال في اصل المسئلة انما الاشكال والخلاف في وجوب تعدد التيمم بتعدد الاغسال كما عن كره ومجمع الفائدة والروض وغيرها للاحتياط اللازم في المقام وعموم كون التراب بمنزلة الماء او يكفي تيمم واحد كما عن كرى للاصل وكون غسل الميت بمجموعه عملا واحدا بمنزلة غسل الجنابة وظهور ما دل على كون الميت جنبا في انه يكفي له ما يكفي الجنب من التيمم مع ان حكمة التعدد ظاهرة الاختصاص بصورة استعمال الماء هذا هو الاقوى وفاقا لجماعة من متاخري المتاخرين بل لظ النص وفتاوى الاصحاب كما يشهد به في كرى وكشف اللثام والرياض وان كان الاحتياط لا ينبغي تركه والمعروف في كيفيته ان المباشر يضرب بيده فيمسح بها وجه الميت نظير المريض العاجز عن مسح يديه على الارض ولو باعانة القادر وربما كان في هذا دلالة على خروج ضرب اليدين على الارض عن مفهوم التيمم الا ان الظ المتعارف عده من افعال التيمم فلعله يجب من يقدر على المسح لما يجب بسند الميت المسح فيكون قد تيمم باعانة القادر ردون من لا يقدر فتامل ويستحب في تغسيل الميت امور منها وضعه على ساجة او سرير بلا خلاف كما عن هي بل مطلق ما يرفعه عن الارض كما هو معقد اجماع الغنية والظ ان ارتفاع المحل لئلا يعود ماء الغسل وكونه خشبا او ساجة مستحب لحفظ البدن الميت عن التلطخ كما يظهر عن جماعة منهم الشهيدان وعن الدروس انه لو ادرت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة ويحتمل قويا ان يراد منه بيان استحباب الاستقبال لا غير ويكون ذكر المغتسل لكونه الموضع المعد عادة للتغسيل كما يشهد به تشبيهه بالمغتسل فيحصر وجه الاستحباب فيما ذكرنا من التعليل تبعا للجماعة ومنها ان يكون في حال الغسل مستقبل القبلة وفاقا للمحكي عن المحقق والاكثر الاصحاب بل عن المنتهى للامر به في عدة نصوص فظاهرها الوجوب كما عن ط وهي وشرح ولك ومع صد وثق ومجرد اشتمال الروايات على كثير من المستحبات لا يوهن في الدلالة كما لا يوهنها حكاية الاجماع عن ف والغنية والمعتبر على الاستحباب الان الظ منها كونها في مقابل من نفي رجحان الاستقبال على هذا الوجه نعم في الصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة قال عليه السلام يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره وظاهره عرفا التخيير فلا يصغى الى ما قيل من

ان مدلول

ان مدلول الرواية هو نفي وجوب المتعسر وهو كذلك قطعا ولا الى ما قيل من ان المراد هو ايجاب ما تيسر من جهتي الاستقبال الواردتين في السؤال ثم القول بالاستحباب الاقوى من قوته والاحتياط لا يترك ومنها ان يكون حال الغسل تحت الظلال للاتفاق المحكي عن كره والمعتبر ومع صد ولصحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن الميت يغسل في الفضاء قال لا باس وان يستر احب الي وفي رواية طلحة بن زيد ويستحب ان يجعل بين الميت وبين السماء ستر وعن المعتبر ان طلحة بن زيد وان كان تبريا الا ان روايته منجبرة برواية علي بن جعفر واتفاق الاصحاب انتهى وفي هذا الاعتذار دلالة على انه لا يرى التسامح في ادلة السنن ومنها وقوف الغاسل على جانبه كما عن المقنعة وط وسم وهي لقول الصادق عليه السلام ولا يجعله بين رجليه بل يقف على جانبه وصريح المحكي عن جماعة استحباب الوقوف على يمينه بل عن الغنية الاجماع عليه ولعله لعموم رجحان التيامن والا فلم نعثر على نص فيه ولذا انكره كاشف اللثام تبعا للمحقق وكانهما لا يريان التسامح بمجرد فتوى الفقيه ومنها غمز بطنه وهو مستحب في الغسلين الاولين اي قبلهما اجماعا على ما حكي عن ف والغنية والمعتبر ومجمع البرهان لرواية الكاهلي بل مرسلة يونس في الغسلة الثانية قبل ولعل الحكمة فيه ان لا يخرج منه من بعد الغسل شيء لما سكه وعن الحلي انكار ذلك ولا يستحب المسح في الثالثة اجماعا بل يكره لما فيه من النصوص لكثرة الخارج كما في كرى وهو كاف بعد الانضمام الى فتوى جماعة بها بل عن ف الاجماع عليها وعن الفقه الرضوي ولا تمسح بطنه في الثالثة وعلى كل حال فلو خرج شيء غسل والمشهور لا يجب اعادة الغسل ولا يجوز مما سر على الحدث الخارج من الحي في اثناء الغسل وان دلت الروايات على انه كغسل الجنابة وسيجيء الكلام في ذلك والحكم كذلك ثابت في كل ميت الا الحامل التي ماتت وولدها في بطنها حذرا من الاجهاض وللنبوي صلى الله عليه وآله اذا توفيت المرأة وارادوا ان يغسلوها فليبدؤا ببطنها وليمسح مسحا رفيقا ان لم تكن حبلى وان كانت حبلى فلا تحركها وفي المحكي عن البيان لو اتفق الاجهاض فيسنده لزم الفاعل عشر دية امه واعترض بعض المعاصرين بعدم وجدان ذلك في نسخ البيان ومع ذلك فدليله غير واضح ومنها الذكر لله تعالى حال الغسل ويتاكد الدعاء بما في رواية سعد الاسكاف عن مولانا الباقر عليه السلام ايما مؤمن غسل مؤمنا فقال اذا قلبه اللهم ان هذا بدن عبدك المؤمن خرجت روحه منه وفرقت بينهما فعفوك عفوك الا غفر الله عنه ومنها صب الماء الى الحفيرة ويكره ايجاده القبلة لرواية سليمان بن خالد اذا غسل يحفر له موضع الغسل تجاه القبلة وفي دلالتها على استحباب الاستقبال بالحفيرة بل اصل الحفر نظر بل الظ انه في مقام بيان الاستقبال بالميت عند التغسيل الا ان الامر سهل وكيف كان فلا باس بارسال الماء في البالوعة وهي الموضع المعد لصب الماء ويكره ارساله في الكنيف وهو الموضع المعد لقضاء الحاجة لمكاتبة الصفار وفي الروض ان بالوعة البول ملحقة بالكنيف ومنها تليين اصابعه برفق على المشهور بل عن المعتبر انه مذهب اهل البيت عليهم السلام لقوله عليه السلام في رواية الكاهلي ثم تلين مفاصله فان امتنعت عليك فدعها وعن العماني المنع من ذلك لقوله عليه السلام اذا غسلتم ميتا فارفقوا به ولا تعصروه ولا مفاصله وعن الشيخ حمله على ما بعد الغسل ومنها غسل فرجيه بحيث الشامل للقبل والدبر بماء ممزوج بالحرض بضمتين وهو الاشنان والسدر امام الغسل الاول لقوله في الرواية المتقدمة فابدأ بفرجه بماء السدر والحرض ويستحب ايضا غسل الفرجين بماء الكافور والحرض قبل الغسل الثاني كما في ضر وعن مع صد لقوله في الرواية المتقدمة في بيان الغسل الثاني وابدأ بفرجه بماء الكافور واصنع كما صنعت اول مرة اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض ومنه يعلم استحباب تثليث غسلات الفرج ومنها تكرار غسل كل عضو من اعضائه ثلثا للرواية المتقدمة وعن كرى الاجماع على تثليث غسل اعضائه كلها من اليدين والفرجين والراس والجنبين ومنها ان يوضأ قبل الغسل وبعد ازالة النجاسة العرضية لصحيحة حريز الميت يبدأ بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلوة ورواية عبد الله بن عبيد يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء الصلوة ونحوهما غيرهما وظاهرها الوجوب ولذا قال جماعة مضافا الى عموم قولهم عليهم السلام في كل غسل وضوء ويضعف بان هذا كغسل الجنابة او عينه فليس فيه وضوء والاخبار مع هونها لا دلالة لها لكثرة عطف المستحبات على الوضوء فلا يبعد ادعاء الرجحان حمولة على الاستحباب بقرينة خلو باقي الروايات الساقية عنه بل دلالة بعضها على عدمه كرواية يعقوب بن يقطين قال سئلت العبد الصالح عليه السلام عن غسل الميت افيه وضوء الصلوة قال غسل الميت تبدأ بمرافقه فتغسلها بالحرض ثم تغسل وجهه وراسه بالسدر الخ فان الاعراض عن ذكر الوضوء مع وقوع السؤال عنه كالصريح في عدم وجوبه بل يظهر منه مضافا الى خلو اكثر الاخبار المشتملة على المستحبات عنه وكونه كغسل الجنابة بل عينه عدم استحبابه ايضا كما عن ظ الحدائق والسرائر والمراسم وعن ط فقد حكي انه يوضأ الميت قبل غسله فمن عمل به كان جائزا غير ان عمل الطائفة على ترك العمل بذلك لان غسل الميت كغسل الجنابة ولا وضوء في غسل الجنابة والاقوى الاستحباب للاخبار وفتوى المشهور

والاحتياط ومنها ان ينشف بعد الفراغ من غسله بثوب لئلا تبتل اكفانه للحلبي ويونس وعمار لئلا يبتل القطن الى الكفن بالبلل وعن المنتهى
والمحقق الاجماع عليه ويحتمل من المستحبات امور لم يذكرها الماتن هنا منها غسل يدي الميت ثلاثا قبل الغسل ابتداء كما عن جماعة بل قيل كل
ولعله من الامتنان كما يظهر من مرسلة يونس ثم اغسل يده ثلاث مرات كما يغتسل الانسان من الجنابة الى ان قال في بيان الغسل بالكافور
وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدأ بيديه ثم بفرجه الخ ومنها غسل الغاسل يديه بعد كل غسل الى المرفقين للمرسلة المتقدمة
ومنها غسل راسه برغوة السدر عن المعتبر اتفاق فقهاء اهل البيت عليه وعلى غسل يديه بها الا ان ظاهر المرسلة الاقتصار على
الراس ويظهر منها كون ذلك من الغسل الواجب فيكون فيه دلالة على جواز الغسل بمضاف الا ان في الاعتماد عليه في مقابل ظهور سائر
الاخبار في اعتبار اطلاق الماء اشكال ومنها ان لا يقطع الماء في كل غسلة مستحبة او واجبة حتى يتم غسل ذلك العضو نسبه في الحدائق
الى الاصحاب وعن كرى حكايتها عن الاسكافي والجعفي والشيخ وعن هي انه يستحب لمن يصب الماء ان لا يقطعه ومنها اغتسال الغاسل
قبل التغسيل حكي عن البحار نسبته الى بعض الاصحاب وعن الفقه الرضوي توضأ اذا ادخلت الميت القبر واغتسل اذا غسلته ولا
تغتسل اذا حملته وفي الاستشهاد به ما لا يخفى ومنها ان يجعل في دبره شيء من القطن لئلا يخرج منه شيء لمرسلة يونس وعن ق
الاجماع عليه ومنها كره … لرواية الكاهلي ومنها الرفق بالميت للاخبار ومنها لف الغاسل على يده خرقة ومنها فتق قميصه
من تحته وقيل لانه احفظ … الميت … بالثوب لو كان فيه نجاسة متيقنة او محتملة وفي صحيح ابن سنان ويجرد في قميصه اذا غسل
وينزع من رجليه وظاهرها يكون ذلك بعد التغسيل بحالة العلة المذكورة وكيف كان فلا اشكال في استحباب فتق القميص اذا اريد
نزعه بلا خلاف فيه واما الخلاف في ان نزع الثوب وتغسيله مجردا مستور العورة مستحب كما صرح المعتبر وغيره بل عن لف وق انه المشهور
معللا في المعتبر كما عن كرة بان الثوب ينجس بما يخرج من الميت ولا يطهر بصب الماء فينجس الميت والغاسل او المستحب تغسيله في قميصه كما
عن العماني متمسكا بتواتر الاخبار على ذلك وعن ظ المحكي عن الصدوق وصريح المدارك والحدائق وربما ينسب الى ظ لف وكري لصحيحة ابن
مسكان وحسنة ابن خالد وان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحت القميص وصحيح ابن يقطين ولا تغسله الا في قميص وما
روي من تغسيل النبي ص في قميصه او انه مخير بينهما كما يظهر من عبارة مصد وحكي عن ق مع دعوى الاجماع عليه ولعله للجمع بين الاخبار
اقول ان المراد ان المراد بغسله في قميصه ان كان هو ترك القميص عليه بحيث يكون جميع بدنه مستورا به فلا دليل على استحبابه لان
الاخبار المذكورة محمولة على ارادة عدم التغسيل مجردا مكشوف العورة فلا ينافي تأدي وظيفة ستر العورة بنزع القميص ووضع خرقة
على العورة كما في حسنة الحلبي اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصه وغيره ونحوها الرضوي
مع انه صرح في مرسلة يونس المتقدمة باجماع الخلاف استحباب كشف ما عدا العورة لامرها بجمع القميص على العورة وان اريد به استحباب
ترك قميص عليه لستر عورته بالنسبة الى نزع القميص والستر بخرقة الحزي ولعله الظ من هذا القول حيث جعلوه في مقابل المشهور
القائلين باستحباب النزع والتجريد فلا ينافي هذا القول استحباب كون ما عدا العورة عاريا ففي استحبابه ايضا اشكال والاقوى
التخيير لحسنة الحلبي المتقدمة باجماع … ان الاخبار الامرة بغسله في قميص مسوقة لبيان رجحيته كونه مكشوف العورة
لا في مقابل الاتم منه وفي سترها بخرقة اخرى فالحق هو على ما حكي عنه يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او بنزع
القميص وبترك على عورته خرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه قال ابو حنيفة ينزع قميصه ويترك على عورته خرقة دليلنا اجماع الفرقة و
عملهم انه مخير بين الامرين انتهى وربما يستظهر استحباب الغسل في القميص من الاخبار الواردة بتغسيل احد الزوجين والمحارم من وراء
الثياب ويضعفه ان الظاهر عدم الخلاف في رجحان ذلك في تغسيل احد الزوجين والمحارم ولو فرض وجود الخلاف فينبغي القطع
بضعفه للاخبار الكثيرة المتقدمة ولذا ذهب كثير من الاصحاب الى وجوبه هنا ثم انه قد صرح المحقق والشهيد الثانيان وبعض من
تأخر عنهما باذن الوارث في فتق القميص فلو لم ياذن او كان غير اهل للاذن لم يجز وفيه اشكال من اطلاق الاذن من المالك الحقيقي
مع جريان السيرة على عدم الاستيذان وفي الضمان ايضا اشكال لاطلاق الاذن الشرعي فكان الوارث استحقه مفتوقا ويحتمل اباحة
الفتق مع الضمان جمعا بين ادلة الاستحباب والضمان ومنها ستر العورة بخرقة ونحوها مع امن اطلاع الغاسل وغيره عليه الاوجب
اجماعا على الظ المصرح به في محكي المعتبر والظ عدم استحباب ستر عورة الصبي الذي يجوز للنساء تغسيله مجردا لان جواز نظر المرأة
يدل على جواز نظر الرجل كما عن المعتبر وكرة ومنها البدأة في غسل الراس واللحية بالشق الايمن نسبه في محكي المعتبر الى فقهائنا وفي كرة
الى علمائنا ويدل عليه رواية الكاهلي واعتذر الاولى عن ضعفها من جهة محمد بن سنان بعمل الاصحاب على مضمونها ويكره

في تغسيل

في تغسيل الميت امور منها اقعاده على المشهور بل نسبه في كرة الى علمائنا وعن ق الاجماع عليه واجماع العامة على استحبابه وعن التهذيب
الاجماع على انه لا يجوز ان يقعد الميت وظاهره الحرمة كما عن ابن سعيد التصريح بها ولعله لظاهر قوله ع واياك ان تقعده وهو محمول على
الكراهة كما ان الامر باقعاده في رواية البقباق محمول على التقية كما عن جملة من الاصحاب … ومنها قص اظفاره
وترجيل شعره اي تسريحه وجزه ونتفه على المشهور بل عن كرة والمعتبر الاجماع عليه وكذا عن ق وعن غيره ادعى الاجماع … عدم الجواز كما عن
المنتهى نسبته الى علمائنا وعن ط والمقنعة التعبير بعدم الجواز الا ان الظ ارادة الجميع الكراهة …
فراجع في ذلك ولعله لظ الاخبار المستفيضة منها مرسلة ابن ابي عمير لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه
ونحوها غيرها نعم وقع التعبير في غير واحد منها بالكراهة وهو لا ينافي التحريم والانصاف ان ليس للاخبار … من التحريم الا اعراض
معظم الاصحاب عن ظاهرها فالاحتياط لا يترك البتة ثم لا فرق في اطلاق النصوص والفتاوى بين كون الاظفار طويلة او قصيرة
ولا بين كون الوسخ تحتها وعدمه كما نص عليه في محكي مجمع البرهان وعن الشيخ الاجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ بالخلال وفي رواية
الكاهلي ولا تخلل اظفاره ومع ذلك عن كرة انه ينبغي اخراج الوسخ من بين اظفاره بعود لين وان شد عليه قطنا كان اولى
وقد ضعف في كرى باجماع الشيخ ورواية الكاهلي ولعل نظر الل في كرة الى مانعية الوسخ من جريان الماء ولا تنافي بين كراهة التخليل
ووجوب … المانع فلعل المراد في الرواية وكلام الشيخ ما لا يلزمه المانعية وقال في … كما يدل اجماع الشيخ على تحريم
القص والترجيل وعلى تنظيف اظفاره من الوسخ بالخلال ان المراد الكراهة في الاولين اما الوسخ تحت اظفاره فلا بد من ازالته
انتهى وعلى كل حال فلو سقط شيء من ظفره وشعره بنفسه او بمسقط فالمعروف انه يدفن معه كما عن المص والتهذيب والمحقق الثاني و
المحكي عن المنتهى وهي انه قول علمائنا وعن ظ الخبر انه لا خلاف فيه وعن يه المص الاجماع على انها تطرح في كفنه وعن كرة لو سقط من
الميت شيء غسل وجعل معه في اكفانه باجماع العلماء ولان جميع اجزاء الميت في موضع واحد اولى انتهى وعن كاشف اللثام ان قلنا
التعليل يعطي الاستحباب كما هو نص الجامع اقول والظ من التعليل اولوية كونها مع الميت لا اولوية اصل الدفن فان كان
ما في الجامع كذلك فلا خلاف يظهر في وجوب اصل الدفن ويدل عليه مضافا الى ما عن هي وغيره من انه جزء الميت فيدفن معه مرسلة
ابن ابي عمير السابقة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم ظفره
فاجابه قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه وعن الاردبيلي التأمل فيه لعدم صحة الخبر ولانه يحتمل ان يكون السؤال عن جواز حلق الشعر
وقلم الظفر فاجابه بالنهي عن مس شيء بل يغسل يعني المتصل ويدفن من غير تعرض لحلق شعره او قلم ظفره وفيه نظر الا انه ينفي الاشكال
في ان المراد بالغسل المامور به في الرواية هي الاغسال المعهودة بالمياه الثلاثة او مطلق الغسل … القراح تعبدا وان كان مما
لم ينفعل بالموت ومن جملة المكروهات تغسيل الميت بالماء المسخن بالنار بلا خلاف وعن هي نسبته الى علمائنا للاخبار ومنها صحيحة
ابن المغيرة عن الباقر ع والصادق ع لا يقرب الميت ماء حميما وظاهره مطلق الحار الا انه يدعى انصرافه الى ما حم بالنار وعن الصدوق رواية
روي الا ان يكون شتاء باردا فتوقي الميت مما توقي منه نفسك وهو المستند لاستثناء جماعة صورة شدة البرد وظاهره مراعاة
جانب الميت الا ان المحكي عن الشيخ انه قال لو خشي الغاسل من البرد انتفت الكراهة وحكى بعض المعاصرين عن بعض مشايخه تفسير
الرواية بما يوافقه يعني توقي نفسك لا توقي الميت بل توقي بغسله ومنها الدخنة بالعود وغيره عند الغسل على المشهور بل عن الجمهور
فاستحبوها وعن الباقر ع لا تقربوا موتاكم النار يعني الدخنة وعن علي ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان
الميت بمنزلة المحرم ولنورد هنا حديثا يتضمن واجبات الغسل واكثر السنن المذكورة وكثيرا مما لم يذكر احدهما وهي
مرسلة ابرهيم بن هاشم عن رجاله عن يونس عنهم ع قال اذا اردت غسل الميت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة فان كان
عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجليه الى فوق الركبة وان لم يكن عليه قميص فالق على عورته خرقة
واعمد الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيدك حتى ترتفع رغوته واعزل الرغوة في شيء وصب الاخر في الاجانة
التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلث مرات ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه بالرغوة وبالغ في ذلك واجتهد ان لا يدخل الماء
منخريه ومسامعه ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف راسه الى قدميه ثلاث مرات وادلك بدنه دلكا رفيقا وكذلك
ظهره وبطنه ثم اضجعه على جانبه الايمن ثم افعل به مثل ذلك ثم صب ذلك الماء من الاجانة واغسل الاجانة بماء قراح واغسل يديك
الى المرفقين ثم صب الماء في الاجانة والق فيه ثلث حبات كافور وافعل به كما فعلت في المرة الاولى ابدأ بيديه ثم بفرجه وامسح

دبرها فإن خرج منه شيء فأنقه ثم اغسل رأسه ثم أضجعه على جانبه الأيسر واغسل جانبه الأيمن وظهره وبطنه ثم أضجعه على جنبه الأيمن و
اغسل جنبه الأيسر كما فعلت أول مرة ثم اغسل يديك إلى المرفقين والآنية وصب فيه الماء القراح واغسله بالماء القراح كما غسلته
في المرتين الأوليين ثم نشفه بثوب واعمد إلى قطن فذر عليه شيئاً من حنوط وضعه على فرجه قبله ودبره واحش القطن في دبره لئلا يخرج
منه شيء وخذ خرقة طويلة عرضها شبر فشدها من حقويه وضم فخذيه ضماً شديداً ولفها في فخذيه ثم أخرج رأسها من تحت رجليه إلى
الجانب الأيمن واغرزها في الموضع الذي لففت فيه الخرقة وتكون الخرقة طويلة تلف فخذيه من حقويه إلى ركبتيه لفاً شديداً وكذا
ما عن ابن يعقوب عن محمد بن سنان عن عبد الله الكاهلي قال سألت أبا عبد الله ع عن غسل الميت فقال استقبل ببطن قدميه القبلة
حتى يكون وجهه مستقبل القبلة ثم تلين مفاصله فإذا امتنعت عليك فدعها ثم ابدأ بفرجه بماء السدر والحرض فاغسله ثلاث
غسلات وأكثر من الماء وامسح بطنه مسحاً رفيقاً ثم تحول إلى رأسه وابدأ بشقه الأيمن من لحيته ورأسه ثم ثن بشقه الأيسر من رأسه ولحيته ووجهه
فاغسله برفق وإياك والعنف واغسله غسلاً ناعماً ثم أضجعه على شقه الأيسر ليبدو لك الأيمن فاغسله من قرنه إلى قدميه وامسح
يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات ثم رده على جانبه الأيمن ليبدو لك الأيسر فاغسله بماء من قرنه إلى قدميه وامسح يدك على ظهره
وبطنه بثلاث ثم رده على قفاه فابدأ بفرجه بماء الكافور واصنع كما صنعت أول مرة اغسله ثلاث غسلات بماء الكافور والحرض
وامسح يدك على بطنه مسحاً رفيقاً ثم تحول إلى رأسه فاصنع كما صنعت أولاً بلحيته من جانبيه كليهما ورأسه ووجهه بماء الكافور ثلاث
غسلات ثم رده إلى الجانب الأيسر حتى يبدو لك الأيمن فاغسله من قرنه إلى قدميه ثلاث غسلات وأدخل يدك تحت منكبيه وذراعيه
ويكون الذراع والكف مع جنبه ظاهرة كلما غسلت شيئاً منه أدخلت يدك تحت منكبيه وفي باطن ذراعيه ثم رده على ظهره ثم
اغسله بماء قراح كما صنعت أولاً تبدأ بالفرج ثم تحول إلى الرأس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت أولاً بماء قراح ثم أذفره بالخرق
ويكون تحته القطن تذفره به إذفاراً قطناً كثيراً ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقة شداً شديداً حتى لا تخاف أن يظهر شيء وإياك
أن تقعده أو تغمز بطنه وإياك أن تحشو في مسامعه شيئاً فإن خفت أن يظهر من منخريه شيء فلا عليك أن تصير ثم قطناً وإن لم
تخف فلا تجعل فيه شيئاً ولا تخلل أظفاره وكذلك غسل المرأة الحديث والواجب من جميع ذلك ما تضمنه صحيح سليمان بن خالد
قال سألت أبا عبد الله ع كيف يغسل الميت قال بماء وسدر واغسل جسده كله واغسله أخرى بماء وكافور ثم اغسله أخرى
بماء قلت ثلاث مرات قال نعم فإذا فرغ من غسله وجب تكفينه كفاية بالإجماع بل الضرورة وفيه أجزاء بل الواجب منه
في الكفن لا بد له وإن كان مستحباً مؤكداً ففي صحيح معوية بن وهب من كفن مؤمناً كان كمن ضمن كسوته إلى يوم القيامة ولا يعتبر فيه
نية التقرب وإن توقف الثواب عليها وكذا التحنيط وفي الروض أن النية معتبرة فيهما لأنهما فعلان واجبان لكنه لو أخل بها لم
يبطل الفعل وهل يأثم بتركها يحتمله لوجوب العمل ولا يتم إلا بالنية لقوله ع لا عمل إلا بنية وعدمه وهو الأقوى لأن القصد
بروزهما في الوجود إلى أن قال ولكن لا يستتبع الثواب إلا إذا أريد به التقرب انتهى ولا ريب أن ما قواه هو المتعين نعم ربما يقال
بحصول الثواب مع عدم النية أيضاً لظواهر الأدلة ما لم ينو العدم وهو ضعيف وأضعف منه ما ربما يحكى عن بعض من نسبة القول
بحصول الثواب مع نية العدم إلى الأردبيلي قده وما أبعد ما بينه وبين ما اختاره بعض مشايخنا من توقف صحة التكفين
على النية فلو وقع من دونها وجب إعادته لأنه من التعبديات التي لا يعلم بحصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي وكيف
كان فالواجب في الكفن ثلاثة أثواب على المشهور بل عند الكل إلا سلار فاكتفى بواحد سائر للبدن وبردة مضافاً إلى مسبوقيته
بالإجماع المحكي عن الخلاف والغنية وغيرهما عن الذكرى والتنقيح الأخبار المستفيضة ففي رواية عبد الله بن سنان وليس فيها الاسهل
وزياد عن أبي عبد الله ع قال الميت يكفن في ثلاثة أثواب سوى العمامة والخرقة يشد بها وركيه لكيلا يبدو منها شيء والعمامة
والخرقة لا بد منهما وليستا من الكفن وفي موثقة سماعة قال سألته عما يكفن به الميت قال ثلاثة أثواب وفي رواية إسماعيل بن
عن أحدهما ع قال الكفن فريضة للرجال ثلاثة أثواب والعمامة والخرقة سنة وغير ذلك نعم في صحيح زرارة المروي عن
لأبي جعفر ع العمامة للميت من الكفن قال لا إنما الكفن المفروض ثلاثة أثواب أو ثوب تام يواري فيه جسده فما زاد فهو سنة إلى
أن يبلغ خمسة فما زاد مبتدع والعمامة سنة ولعلها مع الأصل مستند سلار وفيه مع منافاتها لما عرفت أنه يحتمل التخيير في الواجب بين
الأقل والأكثر لا مع كون الأكثر مستحباً لأنه في مقام بيان ما عدا المستحب ولا مع مغايرة بينهما بوجه كما في القصر والإتمام
فلذلك لا بد إما من ارتكاب التأويل فيه بجعل أو نفيهما بالنسبة إلى حالتي الاختيار والاضطرار أو بجعل أو بمعنى

في كيفية الغسل

في الكفن الواجب

الواو فلا يخالف المشهور كما سيجيء وأما من الالتزام بزيادة همزة أو سقط الواو في نسخة الكافي أو تمام كلمة العطف وهو مع المعطوف
كما في الروض وعن كثير من نسخ التهذيب والجملة على الأول لبيان مسألة تعني ثوب من تلك الأثواب تام والمراد به اللفافة وكلمة تام
على الثاني خبر مبتدأ محذوف أو بدل من ثلاثة أثواب أما من حملها على التقية أو غير ذلك مما قيل وكيف كان فهذه الرواية
لو لم تكن دليلاً للمشهور فلا تنهض دليلاً عليهم نعم لا إشكال في كفاية الواحد حال الاضطرار فإنه يجب دفنه بغير كفن فبعضه أولى
وهذه الثلاثة أحدها مئزر بكسر الميم وسكون الهمزة وهو عندهم كما في الحدائق ما يستر ما بين السرة والركبة ويجوز كونه
إلى القدم بإذن الورثة أو الوصية النافذة واحتمل الاكتفاء بما يستر العورة لأنه شرع لسترها وهو ضعيف لوجوب حمل المطلق
على المتعارف وحكمه الحكم غير ملحوظة ويستحب أن يستر صدره وقدميه وكيف كان فهو متعين ولا يقتصر على المئزر بل عن الخلاف والغنية والمعتبر
والتذكرة نقل الإجماع عليه لكن الظاهر أن معاقد الإجماعات في الثلاثة الأخيرة أصل التثليث في مقابل سلار لا خصوصيات الثلاثة
كما لا يخفى على من تأمل في عباراتهم ويؤيده ذكر القميص في معاقد الإجماعات مع أنهم يذكرون الخلاف فيه بل ربما يختار بعضهم عدم
وجوبه كالمحقق في المعتبر حيث قال الواجب منه يعني الكفن ثلاثة أثواب مئزر وقميص وإزار هذا مذهب فقهائنا أجمع عدا سلار
ثم قال بعد ذلك اختلف الأصحاب في القميص فأوجبه الشيخان وعلم الهدى والوجه ما ذكره ابن الجنيد من التخيير بين الأثواب الثلاثة
يدرج فيها الميت وبين قميص وثوبين انتهى ونحوه في دعوى الإجماع على الثلاثة ثم عنوان الخلاف في القميص الذكرى ولم يزد في جمع
على أن قال بعد قول الماتن والواجب منه مئزر وقميص وإزار الخ اقتصر سلار على لفافة واحدة والأخبار والإجماع على خلافه انتهى
ولا يخفى على عبارة الخلاف والغنية وكيف كان فيكفي في المسألة مضافاً إلى النسبة إلى علمائنا في المنتهى بل إجماع الخلاف والغنية قوله ع
يكفن المرأة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فإن المنطق هو ما يشد في الوسط فهو المئزر والمراد باللفافة الثوب الذي يعد
جداً وعن الرضوي أنه روى أنه يكفن الميت في ثلاثة قميص ولفافة وإزار ومنه يظهر ما في الأخبار المشتملة على اعتبار الإزار المنجبر ضعف
سندها ودلالتها بما عرفت من نقل الإجماع بل عدم تحقق الخلاف إلى زمان صاحب المدارك وتلميذه الأسترابادي فإن ذهبا
إلى الخلاف إلى الصدوق والإسكافي الآتي في التنبيه ما سيأتي ففي صحيح ابن سنان قال قلت لأبي عبد الله ع كيف أصنع بالكفن قال تؤخذ
خرقة فتشدها على مقعدته ورجليه قلت فالإزار قال إنها لا تعد شيئاً إنما تصنع لتضم ما هناك لئلا يخرج منها شيء وما يصنع من
القطن أفضل منها ثم يخرق القميص إذا غسل وينزع من رجليه الحديث بناء على أن الراوي توهم كفاية الخرقة عن الإزار فرده ع بأن
الخرقة لا تعد شيئاً من الكفن بل هو لحفظ الميت عن أن يخرج منه شيء حاصله أن الإزار لا بد منه والإزار المئزر كما عن الصحاح
وغيره وإن كان المراد به في كلام أكثر الأصحاب اللفافة الشاملة كما هو المتعارف الآن في عرف العرب وحكي أيضاً عن بعض أهل اللغة
الآن المتتبع في الأخبار المتفرقة هنا وفي آداب دخول الحمام وما ورد في الاستمتاع من الحائض إذا اتزرت بإزار وفي كراهة الإتزار
فوق القميص وغير ذلك يقطع عنده أن المراد به هو المئزر مع أن الإزار بالمعنى الآخر هو الثوب الشامل للبدن ما عدا الرأس وهي
الملحفة ومنه يظهر الاستدلال برواية معوية بن وهب فيها سهل وأمره سهل عن أبي عبد الله ع قال يكفن الميت في خمسة أثواب
لا بد له عليه وإزار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها ويلقى فضلها على صدره وفي رواية الشيخ على وجهه بناء
على دلالة الإجماع والأخبار على عدم وجوب الخرقة والعمامة بل عدم عدهما من الكفن فبقي القميص والإزار واللفافة وعرفت أن
الإزار هو المئزر ودود ورواية يونس بن يعقوب عن أبي الحسن الأول ع قال سمعته يقول إني كفنت أبي في ثوبين شطويين كان يحرم
فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين ع فإن الظاهر أن أحد ثوبي الإحرام هو الإزار والمراد فالمئزر الآن التكفين
فيه لا يستلزم الائتزار به فهذه الرواية ونحوها غير مجدية في المقام ومن جميع ذلك يظهر ضعف ما عن الأردبيلي قده من التأمل
في مستند المشهور ونفى عنه ذلك صاحب المدارك فحال التأمل وأفرط تلميذه المحدث الأسترابادي وبالغ في الطعن على المشهور في
إيجاب المئزر وتبعهم جماعة قال في المدارك إن المستفاد من الأخبار اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد والأثواب الثلاثة
ويضمونها أفتى ابن الجنيد في كتابه فقال لا بأس أن يكون الكفن ثلاثة أثواب يدرج فيها إدراجاً أو ثوبين وقميصاً وقريب
منه عبارة الصدوق في الفقيه فإنه قال والكفن المفروض ثلاثة قميص وإزار ولفافة سوى العمامة والخرقة فلا يعدان من
الكفن وذكر قبل ذلك أن المغسل للميت قبل أن يلبسه القميص يأخذ شيئاً من القطن ويذر عليه ذريرة ويجعل شيئاً من القطن
على قبله ويضم رجليه جميعاً ويشد فخذيه إلى وركيه بالمئزر شداً جيداً لئلا يخرج منه شيء ومقتضاه أن المئزر عبارة

عن الخرقة المشدودة التى يشد بها الفخذان والمسئلة موضع الاشكال ولا ريب ان الاقتصار على القميص واللفافة او الاثواب الثلثة
الشاملة للجسد مع العمامة والخرقة التى يشد بها الفخذان اولى انتهى **اقول** اما الاخبار الدالة على اعتبار ثلثة اثواب او ثوبين مما
عدا القميص فلا يدل على اعتبار شمول ما عدا القميص اذ الثوب غير ماخوذ فيه الشمول للبدن ولذا كان القميص احد الاثواب مع عدم
تجويز الخاصة صحيحة زرارة وصريح صحيحة معوية بن وهب المتقدمتين كون العمامة والخرقة من الاثواب الخمسة وليس هنا دليل آخر
على اعتبار شمول ما عدا اللفافة لاخصوصا عدا ما يتخيل من حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن ولا عموما عدا
ما يتخيل من عموما وجوب الكفن فى الاثواب بدعوى ظهور لفظ الثوب او التكفين فيه فى الثوب الشامل ويضعف الاول ان اللف
لا يستلزم الشمول والثانى بمنع ظهور ما ذكر فى الثوب الشامل كما عرفت ومنه يظهر ما فى المحكى عن الذخيرة حيث قال ان غاية توجيه
القول المشهور ان فى بعض الاخبار انه يلف به الازار ثم اللفافة فيكون المراد به المئزر لا ما يلتحف به فانه فوق الثياب وفيه تكلف مع
على تقدير التسليم لا يكفى لتخصيص الاخبار السابقة والمسئلة محل اشكال انتهى وفيه مع ما تقدم سابقا فى معنى الازار انه
اى عموم دل على اعتبار شمول الاثواب الثلثة للبدن حتى يحتاج اخراج الازار الى مخصص ومنه يظهر ما فى استيناس صاحب المدارك
لكلام ابن الجنيد حيث عبر عما عدا القميص بالثوب زاد من ذلك نسبة اعتبار شمول ما عدا القميص للبدن اليه اذ قد عرفت ان ذكر
الثوب لا يدل على الشمول والا فاستيناسه لكلام المحقق فى المعتبر اولى لانه ذكر فى مسئلة القميص ان الوجه ما قاله ابن الجنيد من
كذا وكذا الى آخر عبارة ابن الجنيد نعم ربما حكى بعض نسبة هذا القول الى المعتبر بل والى ظ العمانى والصدوقين والجعفى وعبارتهم
المحكية لا تدل عليه ثم ان هنا قولا ثالثا حكى عن بعض المعاصرين وهو التخيير بين المئزر والثوب الشامل وكانه للعمل بالمطلقات
او للجمع بين المقيدات او لطرح الكل والرجوع الى البراءة وفى الجميع نظر والثانى من الاثواب قميص والمراد به الواصل الى نصف الساق
لانه المتعارف فى ذلك الزمان ولا عبرة بغير المتعارف او المتعارف فى غير ذلك الزمان او عند غيرهم نعم يجوز كونه اقصر بقليل
بحيث لا يخرج عن المتعارف وان صدق انه قميص قصير اذ لا يخرج عن المتعارف بمجرد القصور نعم كونه الى القدم او قريبا منه لا يجوز
الا باذن الورثة او الوصية النافذة وتعيين القميص هو المشهور بل عن ف والغنية الاجماع عليه للاصل والاخبار الكثيرة وعن الاسكافى
التخيير بينه وبين ثوب شامل واستوجهه المحقق فى المعتبر وقد تقدمت عبارتهما وتبعهما الشهيد الثانى وجمع ممن تاخر عنهم
لرواية محمد بن سهل عن ابيه قال سالت ابا الحسن عن الثياب التى يصلى فيها ويصوم ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعنى قميصا
قلت يدرج فى ثلثة اثواب قال لا باس والقميص احب الى وارسل الصدوق عن ابى الحسن فى الرجل يموت ايكفن فى ثلثة اثواب بغير قميص
قال لا باس والقميص احب الى والظ ان هذه الرواية السابقة ارسلها الصدوق ومنقولة بالمعنى وكيف كان ففى التعويل على ظاهرها
فى الخروج عن ظ الروايات اشكال فالاحوط بل الاقوى تعين القميص والثالث منها ازار وهو ثوب شامل للبدن وقيل لا بد من
زيادته على ذلك بحيث يمكن شده من قبل راسه ورجليه والواجب فيها عرضا ان يشمل البدن كلا ولو بالمخاطة وفى الفرق بين الطول
والعرض نظر فالاكتفاء بالمخاطة فى الاول ايض لا وجه واعتباره مما لا خلاف فيه نصا وفتوى وان خلى بعض الاخبار عن ذكره لوضوح
اعتباره ثم انه ذكر المحقق الثانى انه يراعى فى جنس هذه الاثواب التوسط باعتبار اللائق بحال الميت عرفا فلا يجب الاقتصار على ادون
المراتب وان ماكس الوارث او كانوا صغارا حملا لاطلاق اللفظ على المتعارف واستحسنه فى الروض لان العرف هو المحكم فى امثال
ذلك مما لم يرد فيه تقدير شرعى وتبعهما على ذلك غير واحد من متاخرى المتاخرين ولعل مستنده ما سبقنا من ادلة استحقاق
الميت من ماله الكفن فان المتبادر منه هو الكفن اللائق بحاله الذى لا يوجب هتكه فى انظار الناس كما يستحق المفلس من ماله اللباس
اللائق فلو لم يكن فى الكفن اللائق الا مزية دنيوية واعتناء دنيوى بالميت كفى استحقاقه له من ماله كيف وقد ورد فى كثير من الاخبار رجحان
اجادة الكفن وكونه زينة للميت وان الموتى يتباهون باكفانهم والحاصل ان الكفن عرفا وشرعا احترام الميت واعتناء به فى الدنيا
والآخرة فهو اولى بمراعاة الشارع كونه لا يقيا بحال الميت من اللباس الدنيوى المراعى فيه ذلك وبما ذكرنا يظهر ما عن المحكى عن
الاردبيلى من المناقشة فى الحكم المذكور من حيث عدم الدليل على جواز ذلك مع نزاع الورثة او كونهم صغارا ثم قال الآن لا يبعد
ذلك من جواز اخذ ما يصدق عليه الكفن ومن العرف انتهى وفيه ان ادلة جواز ما يصدق عليه الكفن يوجب تقديم حق الوارث اذ ليس للولى
او غيره ممن يباشر امور الميت الا تجهيزه الواجب حيث يتحقق بغير ذلك الكفن فلا سلطان له على الوارث فى الزائد مع ان ما ذكره
يوجب جواز التكفين بالاعلى القيمة بما فوق اللائق وان لم ياذن الوارث فما ذكره اخيرا من الرجوع الى العرف هو الاجود بالتفريع

فرع فى تكفين [illegible]

الذى ذكرنا نعم لو اختار الولى التكفين بالادون لم يكن اثما وكان الباقى للورثة لان ادلة وجوب التكفين لم يوجب التكفين الا
بمطلق ما يصدق عليه الكفن ولا ينافى ذلك ما ذكرنا من استحقاق الميت للكفن اللائق فتدبر ثم انه هل يعتبر فى كل ثوب من
الثلثة ان لا يكون حاكيا كما فى الروض تبعا للجامع المقاصد لانه المتبادر من اطلاق الثوب ويكفى ستره بالمجموع لحصول غرض
التكفين به ام لا يعتبر ذلك ايض للاصل والاطلاق وجوز بل اقوال خيرها اوسطها العدم الدليل على الاول والتبادر غير مسلم
بحيث يعتنى به فى رفع اليد عن الاطلاق واما ما سيجئ من اعتبار كون ما يكفن به مما يصلى فيه فهى ضابطة لبيان جنس الكفن لا
وصفه ويندفع الثالث مضافا الى شذوذه بل عدم القول به الا من بعض متاخرى المتاخرين بما علم ان مقصود الشارع من
التكفين هو ستر البدن كما نبه عليه فى ظاهر صحيحة زرارة او ثوب يوارى فيه جسده كله وان قيل ان المراد بالمواراة هنا احاطة
الكفن بالجسد لكن ارادة الاحاطة لا ينافى ارادتها على وجه الستر تحقيقا لمعنى المواراة مضافا الى ما عن علل الفضل من انه
انما امر بالتكفين ليلقى ربه طاهر الجسد ولئلا تبدو عورته لمن يحمله او يدفنه ولئلا يظهر على الناس بعض حاله وقبح منظره
ولئلا يقسو القلب بالنظر الى مثل ذلك للعاهة والفساد ولان يكون اطيب لانفس الاحياء ولئلا يبغضه حميمه فيلغى ذكره ومودته
ولا يحفظه فيما خلفه واوصى به وامره به واجب وبعتبر فى الاثواب كونها بغير الحرير المحض اجماعا على الظاهر المحكى عن جملة من العبائر
ويدل عليه مضافا الى الكلية الآتية من اعتبار كون الكفن من جنس ما يصلى فيه الرجل خصوص مضمرة ابن راشد التى عدها فى
كرى من المقبولات قال سئلته عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليمانى من قز وقطن هل يصلح ان يكفن فيه الموتى قال اذا
كان القطن اكثر فلا باس ويؤيده ما الاخبار الناهية عن التكفين بكسوة الكعبة مع التصريح فيها بجواز بيعها وهبتها والتبرك
بها فالظ ان النهى ليس الا لكونها من الحرير وظ النصوص وكثير من معاقد الاجماع بل صريح اجماع كرى كالاجماع الذى استظهره
كاشف اللثام هو عدم الفرق فى هذا الحكم بين الرجل والمرئة فما احتمله المص فى المحكى عن نهايته وهى عن جواز تكفين المرئة به محل نظر
وان كان يشهد له ما سيجئ من عموم تنزيل الميت منزلة المحرم منضما الى ما دل على جواز احرام المرئة فى الحرير وهذا اولى مما استند
اليه هو من استصحاب جواز لبسه لهن وكيف كان فظ المص وجماعة حيث اقتصروا على المنع من الحرير عدم المنع من مطلق ما
لا يجوز الصلوة فيه كاجزاء ما لا يؤكل لحمه واستجوده بعض من حيث عدم الدليل على هذه الكلية وانما منع من الحرير لما تقدم
من النص والاجماع كما منع من المتنجس لاجلهما ايض واما المغصوب فلا يختص بتحريم التصرف فيه بالتكفين الكن فى الغنية كما عن جمع
والكافى لابى الصلاح وسيلة وتم وعد والشهيدين والمحقق الثانى هو اعتبار هذه الكلية بل استظهر من كلمات المتاخرين
الاجرة كون المسئلة من المسلمات ولذا قال المحقق الاردبيلى فيما حكى عنه واما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلى
فيه وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع انتهى بل صرح بدعواه فى الغنية ومما استدل عليه ايض باصالة الاشتغال بناء على
عدم اطلاق فى ادلة التكفين ووجوب الرجوع فى امثال المقام عند فقد الاطلاق الى الاحتياط والاقوى الاستدلال
عليه برواية محمد بن مسلم عن الص ع قال قال امير المؤمنين ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم الطيب الا الكافور فان الميت
بمنزلة المحرم ورواها فى المحكى عن العلل عن ابيه عن سعد عن محمد بن عيسى عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن الص ع
دلت على تنزيل الميت فى كل الاحكام منزلة المحرم فاذا انضم اليه ما ورد فى الاحرام من وجوب كون ما يحرم فيه من جنس ما
يصلى فيه كحسنة حريز او ابن هاشم كل ثوب يصلى فيه فلا باس ان تحرم فيه دل على وجوب كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه ودعوى
ان جعل الامام ع هذا التنزيل علة لكراهة امساس الطيب كالمحرم وتجمير الاكفان دليل على كون التنزيل على جهة الاستحباب
بمعنى انه ينبغى ان ينزل الميت منزلة المحرم لا انه كذلك لزوما والا لحرم امساس الطيب كالمحرم امساس من مات محرما الكافور
ممنوعة بعد فرض تسليم عدم حرمة وضع الطيب على الميت كما سيجئ وهذا بخلاف التلبس بثوب الاحرام فانه من اركان الاحرام
فتنزيل الميت منزلة المحرم يدل على وجوب كسوته اياه وجعل الميت منزلة المحرم لا يوجب حرمة الامساس وانما يوجب كراهته
من حيث انه فى صورة التعريض للطيب واما عدم امساس من مات محرما الكافور فهو حكم شرعى وليس العلة فيه مراعاة كونه
محرما حال الحيوة ولذا لا يراعى فيه سائر تروك الاحرام وكيف كان فلا محيص عما عليه المش وادعى عليه الاجماع وهل يعتبر
مع ذلك ان لا يكون من الجلود كما صرح به جماعة منهم الشهيد فى كرى بل يظهر من عبارة الاردبيلى المتقدمة بل ظاهر عبارة
الغنية كونها مظنة الاجماع لا اقوى ذلك لا دلة اعتبار كون الكفن ثوبا حيث ان المتبادر منه وضعا او انصرافا ما

عدا الجلود والظ جواز كونه من صوف ما يؤكل لحمه ووبره على المشهور خلافا للمحكي عن الاسكافي فمنع في الوبر وربما يحكى عنه المنع عن الشعر ايضا وعلى كل حال فلا دليل اليه مع صدق الثوب وعن الرياض الاجماع على جواز الصوف وثوبيه بعد الاصل والاطلاقات الرضوي ولظ انه لا يعتبر كونه منسوجا لصدق الثوب على الملبود ويظهر ممن استند المنع عن الجلد الى ان المتبادر من الثوب هو المنسوج كالمعتبر والمدارك اعتبار النسج وفيه نظر واما اعتبار طهارة الاثواب فيدل عليه مضافا الى الكلية المتقدمة الآن يراد بها تعيين الجنس لا الوصف كما تقدم في اعتبار الساترية والى الاجماع المحكي عن المعتبر وكره وكري ما يأتي من وجوب ازالة النجاسة عن الكفن مع الامكان هذا كله مع الاختيار ومع الاضطرار فلا ريب في المنع في المغصوب واما غيره ففي كري ان فيه وجوها ثلثة المنع لاطلاقه والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر ووجوب ستر العورة حالة الصلوة ثم ينزع بعدها فالجلد مقدم لعدم صريح النهي فيه ثم النجس لعروض المانع ثم الحرير لجواز صلوتهن فيه اختيارا انتهى وعن مع صد استظهار الفرق بين النجس وغيره فجاز الاول لعدم وجوب نزعه عن المبتلو استوعب الكفن وتعذر غسله وقرضه ولا تبدل الى النجاسة عن قريب فامره اخف ومنع في الثاني لاطلاق ادلة المنع كما عرفت في الحرير مع الامر بنزع الجلود عن الشهيد ثم قال ولو اضطر الى ستر عورته للصلوة ولم يوجد الا الممنوع منه امكن الستر باحد هذه الاشياء من غير ريب لعدم الدليل عليه مع احتمال الوضع في القبر على وجه لا ترى عورته ثم يصلى عليه انتهى والتوقف في الباب بين ما لو دار بين غير الماكول والحرير والمتنجس وعن الرياض التفرقة بين ما منع عنه للدليل على جوازه وهو مبني على استناده في المنع عما لا يؤكل لحمه الى اصالة الاشتغال وتوقيفية التكفين وقد عرفت الدليل على العدم وفي الجمع نظر فالاظهر وجوب الستر بكل واحد من هذه عند الانحصار لما استفيد من اخبار علة تكفين الميت ومن كون حرمته ميتا كحرمته حيا ومن اصل ستر بدن الميت مطلوب مضافا الى اطلاق ادلة الاثواب في بيان الكفن الواجب وانصراف ادلة المنع عن المذكورات الى حال الاختيار ولو قلنا بعدم الوجوب فلا اقل من الجواز باذن الوارث وعدم الحرمة اذ مع قصد الاحتياط الابعد لك اضاعة للمال ولا تشريعا هذا كله مع الانحصار في واحد اما مع وجود اثنين منها او ثلثة فالاقوى تقديم الثوب النجس على الحرير وغير الماكول لاطلاق دليل المنع فيهما وعدم شمول دليل اعتبار الطهارة لما نحن فيه اما لكون العمدة نقل الاجماع المنتفي في المقام واما لانه وان كان دليلا لفظيا مطلقا الآن تقييد الثوب بالطاهر متأخر عن تقييده بكونه غير حرير او مما يجوز الصلوة لا بمعنى الترتيب في التقييد اللفظي ضرورة عدم الترتيب وورود القيود على مطلق واحد بل بمعنى ان الملحوظ في نظر الشارع اعتبار وصف طهارة الثوب بعد اعتبار كون ذاته مما يجوز فيه الصلوة بمعنى انه اعتبر كون هذا الجنس الخاص من الثوب طاهرا في حال الاختيار والمفروض عدم التمكن في المقام من هذا الجنس الخاص الطاهر فيجوز هذا الجنس الخاص وان لم يكن طاهرا وقد اوضحنا ذلك في لباس المصلي عند تحقيق معنى قول الشهيد ان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف فيما لو دار الامر بين المتنجس وغيره وقد اشار الى هذا المطلب هنا ايضا بقوله ثم النجس لعروض المانع وتفصيله ما ذكرنا الا انه يتوهم من ان هذا يجري في الممنوع عنه لوصفه عند دوران الامر بينه وبين الممنوع عنه لذاته من اعتبار لا يساعده دليل واما لو دار الامر بين الحرير وغير الماكول ففيه اشكال ولا يبعد تقديم الثاني للرجال والاول للنساء ولو دار الامر بين جلد الماكول وبين ثوب الحرير فعن البيان تقديمه على الحرير ولعله لاطلاق حرمة الحرير والا فالجلد لا يطلق عليه الثوب بخلاف غير الحرير فيجب تقديمه وحمل اشتراط عدم الحرمة في الثوب على حال الاضطرار ومن هنا يعلم تقديم الثوب من غير الماكول على جلد الماكول لانه لا يعد ثوبا الآن يستفاد من كلمات الشارع اهمية كونه مما يؤكل من كونه ثوبا وان اعتبار الثوبية لاجل الاقتصار في اوامر التكفين عليه لا لاجل المنع عن غيره ولعله لذا حكم في صد بتقديم الجلد على الكل حيث قال اما مع العجز فيجزي كل مباح لكن يقدم الجلد على الحرير وهو على غير الماكول من وبر وشعر وجلد ثم النجس ويحتمل تقديمه على الحرير وما بعده وعلى غير الماكول خاصة والمنع من غير جلد الماكول مطلقا انتهى ويجب تحنيطه قبل التكفين كما عن عد وغيره لظ فتوى العلماء في مصحح اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به آثار السجود ونحوها خبر يونس وفي المحكي عن الدعائم اذا فرغ من غسله نشفه بثوب واجعل الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه ونحوهما الرضوي اذا فرغت من غسله حنطه بثلثة عشر درهما وثلث ثم قيل بعد التأزير بالمئزر كما عن صريح سم وهي ونهاية الاحكام ور وظاهر ويه والمقنعة ومثيله بل قيل كلام المقنعة وسم وهي يعطى التأخير عن لباس القميص وعن الصدوق فانه بعد التكفين حيث قال فاذا فرغ من تكفينه حنطه وهو المحكي عن عبارة الرضوي ومال الى التخيير بعض المعاصرين تبعا لكاشف اللثام وهو يحصل بمسح مساجده بالكافور على المعروف من مذهب الاصحاب كما في المدارك بل اجماعا كما عن ف والغنية وهي وكرة والروض

ويدل عليه

ويدل عليه غير واحد من الاخبار الآن الاولى التمسك بالاجماعات المستفيضة بل الاجماع المحقق نعم حكى كاشف اللثام عن ظ سم استحبابه مثل كانه لاحظ آخر كلامه الموهم لذلك والا فاول كلامه ظ في الوجوب وتامل فيه المحقق الاردبيلي قدّه والمراد بالمساجد هي المساجد السبعة التي يجب السجود عليها وعن العماني والمفيد والقاضي والحلبي والمقنع في المنتهى الحاق طرف الانف الذي يرغم به ولعله لظ الامر بمسح المساجد مضافا الى رواية الدعائم المتقدمة لكنها ضعيفة وموثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلم قال سئلنا ابا عبد الله عم عن الحنوط فقال اجعله في مساجده مع ورودها في مقام البيان لكن الظاهر من المساجد في الموثقة الواجبة هنا الا ان الارغام قد يتحقق وقد لا يتحقق الآن الاحتياط مما لا يترك وعن الصدوق في الفقيه انه يجعل على بصره وانفه وعلى مسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها وعلى اثر السجود منه ويشهد له الروايات المتضمنة بعضها الى بعض الآن الاولى حمل ما لم يرد عنه النهي بالخصوص على الاستحباب لخلو الاخبار البيانية كالموثقة المتقدمة بل اكثر الاخبار عنها وفي مرسلة يونس ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع السجود وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه وفي راسه وفي عنقه وفي منكبيه ومرافقه وفي كل مفصل من مفاصله من اليدين والرجلين وفي وسط راحتيه الى ان قال ولا تجعل في منخريه ولا بصره ولا في مسامعه ولا على وجهه قطنا ولا كافورا ونحوه في النهي الرضوي بزيادة الفم وفي حسنة حمران ولا تقربوا اذنيه شيئا من الكافور وفي رواية عثمان النواء ولا تمس مسامعه بكافور وصحيحة الصيرفي لا يجعل في مسامع الميت حنوطا وعن الخ الاجماع على انه لا يترك على انفه ولا اذنه ولا عينيه ولا فيه شيء من ذلك فالاقوى كراهة الموضع في المسامع والبصر والمنخر وحمل اخبار الرجحان على التقية كما قيل نعم لا بأس بالقول باستحباب ما عدا هذه المواضع مما تضمنته الاخبار وهي الصدر وفاقا للمش لروايتي زرارة والحلبي وفيهما ذكر المفاصل كلها والراس واللحية كما في رواية يونس المتقدمة من دون ذكر اللحية كما ان فيها ذكر العنق والمنكبين والمرافق ومنها باطن القدمين وموضع الشراك منهما كما في رواية الحسين بن مختار وظهر الكفين كما في رواية سماعة ويجزي في الكافور باقله لاطلاق الاخبار الا انها بين مشتمل على مسح موضع وبين مصرح في وضعه عليه ولظ وضعه عليه على وجه المسح حملا للمطلق على المقيد ثم ان التحديد باقل المسمى هو المش بل عن صريح الرياض وظ المعتبر وكره ونهج انه لا خلاف في كفاية المسمى وان الاختلاف الآتي انما هو في اقل الفضل بل وربما وقع التصريح به في معاقد الاجماعات الآن الظ انها مسوقة لدعوى الاجماع على اصل وجوب التحنيط والتعبير بالاقل او المسمى او بما تيسر من فتوى ناقل الاجماع لا من معقده ودعوى عدم الخلاف في المسمى موهونة بما يظهر من كري ومع صد والروض من وقوع الخلاف في تقدير الواجب واوهن من ذلك التمسك لذلك بالاطلاقات اذ لا يخفى على الناظر فيها ظهور كونها مسوقة لبيان حكم اخر واما التمسك بقوله عم في الموثقة ويجعل شيئا من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئا على ظهر الكفين لا على كفايته في المجموع فيحتمل ان يكون مقدار الحنوط معلوما عند الشخص فامره بوضع شيء منه على كذا وشيء على كذا وحاصل المعنى عدم وجوب المداقة في التسوية بين المواضع لا كفاية المسمى لاجل الحنوط فالانصاف يقتضي الاعتراف بعدم العثور في كفاية المسمى على ما يطمئن به النفس بعد فرض القول بوجوب الاحتياط في مثل المقام مما قطع فيه بالتكليف نعم مع مرسلة ابن ابي نجران عن ابي عبد الله عم اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال وظاهر الصدوق في الفقيه العمل بمضمونها وظ كري نسبته الى الشيخين والاسكافي وفي رواية اخرى لابن ابي نجران مثقال ونصف وهي اقوى سندا من الاولى الآن القائل بها غير معلوم نعم عن الجعفي مثقال وثلث لكن العمل بها احوط واشد احتياطا العمل بالاولى وان كان القول المش لا يخلو عن قوة لاصالة البراءة على المختار من حجيتها في امثال المقام وضعف الروايات فيحمل على الاستحباب كما عن المعتبر ووجوب التحنيط ثابت لكل ميت الا المحرم فلا يجوز تحنيطه ولا وضع الكافور في ماء غسله بل يدفن بغير كافور بلا خلاف كما عن هي ومع صد بل اجماعا كما عن ف والغنية لصحيحة محمد بن مسلم يغطى وجهه ويصنع به ما يصنع بالحلال غير انه لا يقرب طيبا ولموثقة سماعة يغسل ويكفن في الثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يمس الطيب ونحوهما الروايات الحاكية لفعل مولانا الحسين عم بعبد الرحمن بن الحسن عم حيث مات محرما في موضع يقال له الابواء ولولا الاجماع على عدم جواز تغسيله بماء الكافور امكن الخدشة فيه من حيث ظهور الاخبار في المنع عن التحنيط دون تغسيله الغسل المعهود الذي منه ادخال جزء قليل من الكافور في الماء الثاني ومقتضى عموم يصنع به كما يصنع بالحلال جواز تغطية وجهه كما صرح به في الروايتين وراسه كما في غيرهما خلافا للمحكي عن السيد والعماني فمنعا عن تخمير راسه للنبوي المعلل بانه يحشر يوم القيمة ملبيا وفي رواية

من ميان محرم ما بعثه الله يوم القيمة ملبيا والنبوى ضعيف والتعليل كالرواية عن زال واضعف منهما التمسك بهما احكام الاحرام
له فلا دهب ما عليه المشهور لا فرق بين انواع المحرم حتى من افسد حجه حيث يجب عليه الاتمام ولو مات بعد طواف الزيارة ففى ثبوت الحكم
له نظر كما فى الروض وغيره من حل الطيب لحال الحنوط ومن اطلاق النص والاول لاتح عن قوة وفاقا للمحكى عن المصـ قده فى نهاية لقوة اصل
الاطلاقات الى غير ما نحن فيه اولظهور عدم جريان الحكمة فى هذا المورد ويستحب فى التحنيط والتكفين امور منها ان يكون قدر كافور
الحنوط فقط او منضما الى كافور الغسل على ما عن ثم من نسبته الى بعض الاصحاب وان كان ضعيفا مدفوعا بصريح بعض النصوص
ظ الفتاوى ثلثة عشر درهما وثلثا وهو بالمثقال الشرعى تسعة وثلث وبالصيرفى سبعة كاملة هذا هو المشهور وفى رواية والا
بنهما روى فى عدة اخبار ان جبرئيل الى النبى صلى الله عليه وآله باوقية من كافور الجنة وهى اربعون درهما فقسمها النبى صلى الله عليه وآله اثلاثا بينه وبين على و
فاطمة صلوات الله عليهما وعلى الهما الطاهرين فظهر ضعف ما عن القاضى من التحديد بثلثة عشر ونصف مضافا الى مرفوعة ابن سنان
السنة فى الحنوط ثلثة عشر درهما وثلث اكثره ونحوها المروى عن العلل عن ابن سنان باسقاط لفظ اكثره ودون هذا المقدار فى الفضل
اربعة دراهم كما فى المقنعة وئر ومدعيا فيه الاجماع والمعتبر ناسبا عنه الخلاف وعن بعض كتب الصدوق ونسخ تم وسائر كتب
الشيخ وسلة والاصحاب اربعة مثاقيل لرواية الكاهلى الفضل من الكافور اربعة مثاقيل وعن بعض النسخ القصد من الكافور
وكيف كان فلا يعرف مستند لاربعة دراهم الا اذا فسرنا المثاقيل بالدراهم كما عن ئر وهى وفيه اشكال لمخالفته للظاهر من غير
قرينة ولذا طالب ابن طاوس كما عن كرى والحلى بمستند ذلك التفسير والامر سهل بعد القطع باستحباب الاربعة دراهم كان او مثقالا
ودون الاربعة درهم من الفضل كما عن المعتبر وجماعة مدعيا فى الاول عدم الخلاف او مثقال كما فى المحكى عن الاخرين وعن
ابن جماعة وجوبه هو الاحوط ومنها اغتسال الغاسل غسل المس قبل التكفين ان اراد هو التكفين او الوضوء المجامع للغسل
المس للصلوة هذا هو المشهور بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب والظاهر انه لا نص فى المسئلة بالخصوص ولذا علله فى محكى المعتبر بان
الاغتسال والوضوء على من مس ميتا واجب او مستحب وكيف كان الامر به على الفور فيكون التعجيل افضل انتهى ونحوه ما عن كرى
فى خصوص الغسل وفى نظر هذا التعليل ما لا يخفى نعم عن هى تعليله بقوله ليكون ابلغ لحوالى من الطهارة المزيلة للنجاسة والحكمية
عند تكفين البالغ فى الطهارة وهذا جيد ويكون راجعا الى ما دل على تعليل وجوب غسل المس بانه لاجل ملاقاته للمؤمنين
وقد ثبت ان حرمة المؤمن حيا كحرمته ميتا فاستحب ان يلاقى الميت الطاهر من الخبث والحدث الا طاهرا منهما ويمكن ارجاع ما
تقدم عن المعتبر وكرى الى هذا ومحصله استحباب تعجيل ما وجب عليه ليلاقى الميت ويقلبه مع الطهارة لا مجرد الاستحباب النفسى
الثابت فى التطهير فلا يرد انه لا يصير بذلك من سنن التكفين ولا يعارضه ادلة استحباب تعجيل التجهيز كما توهم لان المراد بالتعجيل
ما يقابل التوانى والتاخير لا حد فيه بعض مستحبات التجهيز فكلما ثبت استحباب شئ فى التجهيز فلا ينافيه ادلة التعجيل بل الامر
كذلك حتى لو كان الاستحباب من باب التسامح فى ادلة السنن كما هو قضية ما فى هذا الباب هذا مع ان تقديم الاغتسال قد لا ينافى
التعجيل اذ قد يتفق التاخير لحاجة متفرقة فلا يزاحم لاستحباب الاغتسال فظهر بذلك ضعف ما طعن به جملة من متاخرى المتاخرين
على اصحاب هذا القول اولا بعدم المدرك وثانيا بالمعارضة بادلة تعجيل التجهيز نعم يظهر من بعض الاخبار رجحان تاخير الاغتسال
عن التكفين كصحيحة محمد بن مسلم قلت فالذى يغسله يغتسل قال نعم قلت يغسله ثم يلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم
يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل وصحيحة يعقوب بن يقطين ثم يغسل الذى غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين
ثلث مرات ثم اذا كفنه اغتسل وعن الخصال من غسل منكم ميتا فليغتسل بعد ما يلبسه اكفانه ويؤيدها خلو باقى اخبار اداب
التكفين عن الامر بالاغتسال جملة لكن الصحيحة الاولى فى مقام بيان جواز التاخير تقريرا لكلام السائل الاتية بغسل يديه وكانه
اقدم اسباب التطهير مع امكان حملها كالصحيحة الاخرى ورواية الخصال على ما اذا اجتمع على الميت كما فى كرى وض وغيرهما مع صدق
لكن الاولى حملها على ارادة بيان اصل وجوب الاغتسال وانما اخرهما بعد التكفين لغلبة وقوع ذلك وتعارفه بين غسالة
الموتى حيث انهم انما يغتسلون بعد تمام تكفين الميت او لغلبة استلزام اغتسال الغاسل تاخيرا كثيرا فى تجهيز الميت اذ لا يبعد
ان يقال ان استحباب الاغتسال قد يزاحمه استحباب التعجيل فان المسلم فيما سبق عدم منافاة ادلة التعجيل لادلة استحباب الفعل بنفسه
ان يفترض فعل مستحبات التجهيز وادابه وان ادى الى تاخير الدفن لا ينافى استحباب تعجيل التجهيز لانه من جملة التجهيز بخلاف ما اذا
اتفق توقف بعض الافعال المستحبة على فعل كثير ينافى التعجيل كما اذا توقف تحنيطه بالمقدار الكامل على تاخير كثير للتهيئة

فيما يكفن به

الى محل بعيد لشراء الحنوط ونحو ذلك وكيف كان فقد ثبت مما ذكر من مذهب المشهور ودليلهم استحباب التطهير لغير الغاسل ايضا اذا
باشر التكفين كما فى حر وان غسل الغاسل الى المنكبين كما فى صحيحة ابن يقطين او الى المرافق بزيادة غسل الرجلين الى الركبتين كما فى
رواية عمار فى المرتبة الثالثة من الاستحباب عند المشهور فى الاولى عند غيرهم تبعا لظ المقنعة والمحكى عن المقنع وتم والكافى ثم المص
فى كلمات كثير من الاولين كالشهيد هو كون هذا الغسل والوضوء غسل المس ووضوء فما ذكره فى كرى فى تعداد الاغسال المسنونة من
استحباب الغسل للتكفين مرتبا عن محمد بن مسلم غسل الغير هذا لكن الحكم باستحبابه ضعيف لان الرواية التى استند اليها فى كرى ولح
اليها ابن سعيد فى محكى النزهة بقوله وفى رواية استحباب الغسل للتكفين هى قوله ع فى صحيحة ابن مسلم الغسل فى سبعة عشر موطنا الى
ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما يبرد ولا يخفى ضعف دلالتها على المدعى سيما وان المحكى عن بعض نسخ يب والوسائل
وكفنته بالواو مكان او وظهر بما ذكرنا انه لا ينبغى الاشكال فى جواز الاكتفاء بهذا الوضوء لاجل الصلوة لان المفروض كونه
الوضوء المجامع للغسل نعم لو كان وضوء اخر يفعل لاجل خفة الحدث فالظ عدم جواز الدخول معه فى الصلوة مع صدق انهم قد صرحوا
بان الوضوء المستحب تقديمه على التكفين هو وضوء الصلوة فعلى اعتبار نية احد الامرين من الرفع او الاستباحة لا بد من نيتهما
ليحصل الفضيلة المطلوبة وح فلا مجال للتردد فى اباحة الصلوة ولا لفرض خلوه عن نية رفع الحدث الا ان ينزل على
استحباب الوضوء مطلقا وان الافضل كونه وضوء الصلوة انتهى **اقول** قد تقدم احتمال ارادتهم صورة وضوء الصلوة
لتحقيق الحدث كما يفيده ان الوضوء بذلك كثيرا فلا يحتاج الى تاويل بارادة الافضل ومنها ان يكفنه على الاثواب بكسر الحاء
وفتح الباء الموحدة ثوب يمنى وهذا الحكم مشهور بل عن المعتبر وكرى نسبته الى علمائنا وفى مع صد الى جميع علمائنا بل عن
صريح ئر والغنية الاجماع عليه وهى كافية فى المقام وان لم يكتف بها جملة من الاعلام او لهم فيما اعلم صاحب ك فنفوا استحباب
الزائد وحكوه ايضا عن العمانى وفى الحكاية نظر يانى ومن الحلبى بل كاشف اللثام ان ظ الاكثر استحبابا كون اللفافة للمفروضة
حبرة وفيه نظر يعلم مما عرفت هذا كله مضافا الى رواية يونس بن يعقوب عن ابى الحسن الاول ع قال سمعته يقول انى كفنت ابى ع
فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفى قميص من قمصه وعمامة كانت لعلى بن الحسين ع وبرد اشتريته باربعين دينارا لو كان اليوم لساوى
اربعمائة دينار وفى صحيحة ابن سنان البرد لا يلف به ولكن يطرح عليه طرحا فاذا دخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبيه فان
البرد لو كان من الاثواب الثلثة وجب لفه على الميت ويمكن الاستدلال ايضا بما تقدم من صحيحة زرارة انما الكفن المفروض
ثلثة ثم قال والزائد سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فهو مبتدع ثم قال والعمامة سنة بناء على ان المراد بالخمسة هى القطاع التى
يلف بها الجسد وهى مع الخرقة خمسة وليس العمامة معدودا من الكفن كما هو صريح بعض الروايات وحسنة الحلبى الاتية الحاصرة للكفن
فيما يلف به الجسد فاندفع بذلك وجه لا استدلال بهذه الصحيحة لخلاف المشهور حيث ان ما زاد على الخمسة اذا كانت بدعة والمفروض
دخول العمامة والخرقة فى الخمسة كما فى صحيحة معوية بن وهب الاتية فيكون اللفافة الزائدة بدعة وحاصل الدفع ان الصحيحة ناظرة
الى مضمون حسنة الحلبى الاتية من عد الخرقة من الاثواب دون العمامة لا الى صحيحة معوية بن وهب الملحوظ فيها دخول العمامة
والخرقة فى الاثواب ولا الى ما رواه ابن سنان المخرجة لهما عن الاثواب وان يحكى فى كرى عن الاكثر ان الخمسة فى كلامهم غير الخرقة والعمامة
الا ان الظ ان الشيخ فى يب وط فهم من الصحيحة ما ذكرنا حيث قال انهما على ما حكى ان نهاية الكفن خمسة اثواب لفافتان احدهما
حبرة وقميص وازار وخرقة وعلى كل حال فلا ينافى الاخبار المذكورة ما استفاض من ان رسول الله ص كفن فى ثلثة اثواب
ترك المستحب لبيان عدم وجوبه ويمكن ان يراد من الاثواب الثلثة فيها ما عدا المئزر وترك ذكر المئزر لوضوحه كما فى بعض النصوص
والفتاوى وعليه يبتنى الاستدلال بهذه الاخبار واستحباب الزيادة كما عن المعتبر وكرى وغيرهما حيث ان المذكور فى هذه الروايات
كون احد الثلثة او اثنين منها مئزرا ويحتمل حمل هذه الحكاية على التقية لما يظهر من محكى المعتبر وكرى من اتفاق العامة على انكار
ذلك لكن الاحتمال بعيد نعم يحتمل ذلك فيما ورد من اخبار الكفن مجردا عن هذه الزيادة مع اقتضاء المقام لبيان المستحب لو كان
مثل صحيحة معوية بن وهب يكفن الميت فى خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف به وعمامة يعمم بها
ويلقى فضلها على صدره ورواية ابن مسلم يكفن الرجل فى ثلثة اثواب والمراة اذا كانت عظيمة فى خمسة درع ومنطق وخمار و
لفافتان ونحوهما غيرهما ومما يؤيد ان ظ بعض الاخبار كون الزيادة فتوى العامة فى ذلك الزمان فيحمل رواية يونس وابن
سنان المتقدمتان على ذلك مضافا الى ذلك حسنة الحلبى بابن هاشم قال كتب ابى فى وصيته ان اكفنه بثلثة اثواب احدها رداء حبرة كان

بصلی فيه يوم الجمعة وثوب آخر وقميص فقلت لای شیء هذا فقال مخافة ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه باربعة او خمسة فلا تفعل قال وعممه بعد بعمامة وليس تعد العمامة من الكفن انما يعد ما يلف به الجسد ونحوها غيرها ومنه يحتمل ان يكون المراد بالناس عوام الشيعة الذين لا يتفطنون لرجحان التقية وهذا وان كان خلاف ظاهر الرواية الا ان ظهور ما قبل قوى من شهادة المحقق والمص باتفاق العلماء على نفي استحباب الزائد ثم ان ظ المحكي عن الغنية زيادة لفافة اخرى على الحبرة حيث قال والمستحب ان زاد على ذلك لفافتان احديهما حبرة وعمامة وخرقة يشد بها فخذاه الى ان قال كل ذلك بدليل الاجماع المشار اليه انتهى وهو الذي صرح به في الغنية ايضا حيث قال والكفن المفروض ثلثة قميص وازار ولفافة سوى العمامة والخرقة فانهما لا يعدان من الكفن ومن احب ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمسة فلا باس بل قال في كرى ان الخمسة في كلام الاكثر غير الخرقة والعمامة ومنه يظهر وهن ما تقدم عن كاشف اللثام من ان ظ الاكثر استحباب كون الحبرة اللفافة المفروضة واوهن منه ما نسبه في المدارك الى ابي الصلاح من ظهور كلامه في نفي استحباب الزائد على الثلث حيث قال والافضل ان يكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمانية انتهى والظ انه قده لم يلاحظ ما قبل هذه العبارة وما بعدها فان المحكي عن ابي الصلاح في كرى انه قال يكفنه في درع ومئزر ولفافة ونمط ويعممه ثم قال والافضل ان يكون الملاف ثلثا احديهن حبرة يمانية ويجزي واحدة انتهى وهو كما ترى ظاهر في انه يستحب مضافا الى زيادة الحبرة على اللفافة الواجبة زيادة لفافة اخرى وكيف كان فمستند الاكثر اما حمل الخمسة في صحيحة زرارة المتقدمة على ما عدا العمامة والخرقة بناء على خروجهما من الكفن كما صرح بخروج الاولى في نفس تلك الصحيحة وبخروج الثانية في غيرها وحمل الاثواب الثلثة التي كفن فيها رسول الله صلعم على اللفائف الثلث فوق القميص والمئزر وبناء الاستشهاد بها بعضها على تثليث الكفن ودلالة الصحيحة على ما ذكر لا يخفى من تامل فلا ينبغي في المقام الا الاجماع المحكي عن الغنية المعتضد بما في الحدائق من ان الظ انه المشهور بين المتقدمين ولعله كاف في المقام بل يكفي بما دونه نظرا الى قاعدة التسامح ولا ينافيها حرمة اضاعة المال اذ بعد الحكم بالاستحباب وترتب الثواب على التكفين به ولو من جهة ادلة التسامح فيخرج عن موضوع الاضاعة والا لكان حرمة في مقدمات الاغسال المسنونة اضاعة وهذا واضح ثم انه لو لم يوجد الحبرة فالمصرح به في كلمات جماعة كالشهيدين والمحقق الثاني اجزاء اللفافة عنها وهو المحكي عن يه وط وئر والاصباح والمهذب ولم يرد في الاخبار ما يدل على ذلك لكن الظ من عبارة المحقق الثاني ره في حاشية الشرايع في مسئلة فقد النمط ان اجزاء اللفافة عن النمط بل عن الحبرة متفق عليه بين الاصحاب وعن الحدائق في مسئلة النمط انهم صرحوا بانه لو لم يجدها يعني الحبرة جعل بدلها لفافة اخرى فكذلك النمط انتهى وحيث نفتح في المقام باب التسامح السند باب الاضاعة فلا باس بمتابعتهم بل متابعة بعضهم في تحصيل الثواب ثم ان ظ العبارة كالمحكي عن الاصباح والتلخيص والوسيلة وكتب المحقق قده ان استحباب زيادة الحبرة انما هو للرجل وفي الروض ان المشهور استحبابها للمراة ايضا لعدم ما يدل على التخصيص كعدمه في الاخبار انما يجدي لو وجد دليل عام للرجل والمراة والمفروض ان ما استدل به لاستحباب الحبرة من الاخبار لا يشمل المراة الا ان يستدل عليه مضافا الى ظهور الاتفاق من عبارة كرى حيث قال يستحب عندنا ان يزاد للرجل والمراة المعتضد بالشهرة المدعاة في الروض برواية سهل كيف يكفن المرئة فقال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة ومنها ان يزاد لمطلق الميت خرقة لفخذيه يسمى الخامسة للاربعة وهي الاثواب الثلثة مع العمامة على قول العماني ومن تبعه او مع الحبرة على قول من لم يستحب ما عدا الحبرة وكيف كان فلا خلاف في استحبابها والاخبار بها مستفيضة ويستحب ان يكون طولها ثلثة اذرع ونصفا وعرضها شبرا ونصفا كما في رواية عمار او شبرا كما في رواية يونس وطريق شد الفخذين بها كما في رواية الكاهلي ان يشد فخذيها ازارا قال في كرى هكذا وجدته في الرواية والمعروف انه يثفرها اثفارا من اثفرت الدابة اثفارا وكيف كان فعلى تقدير الاثفار فلا بد ان يشد احد طرفيها في وسط الميت اما بان يشق راسها او يجعل فيها خيط ونحوه ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا ويخرجها من تحت الشد الذي على وسطه ثم يلف حقويه وفخذيه بما بقي لفا شديدا فاذا انتهت فادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهت عنده ولو شد بها الفخذين على غير هذا الوجه امكن الاجزاء كما في مصحح ابن وهب يقضب بها وسطه مضافا الى ظاهر اطلاق الفتاوي ثم ان شد الخرقة بعد ان يجعل في اليته شيء من القطن للروايات بل وفي دبره اذا خاف خروج شيء منه كما في رواية يونس ولحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء وفي رواية عمار وتدخل في مقعده من القطن ما دخل وعن الحلي المنع من ذلك لانه مناف لاحترام الميت وفيه انه عين الاحترام بعد ورود رواية من النص والفتوى نعم لو لم يخش خروج شيء فالظ عدم الاستحباب لانصراف الروايات والفتاوي على صورة خوف خروج شيء فالاستحباب مطلقا ايضا ضعيف وتزاد للمرئة لفافة اخرى لثدييها بلا خلاف ظاهر

لخبر سهل المتقدم في ان المرئة يكفن كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثدييها خرقة تضم الثدي الى الصدر وتشدها في ظهرها ويضع بها القطن اكثر مما يضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن والحنوط ثم تشد عليهما الخرقة شدا شديدا ومنها ان يعمم الرجل بعمامة ولا حد لها طولا ولا عرضا الا العرف نعم يستحب ان يكون محنكا بها وفي رواية يونس يوخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم يمد على صدره وتزاد للمراة ايضا نمطا وهو بالتحريك ضرب من البسط له خمل رقيق كما عن النهاية وعن المصباح انه ثوب من صوف ذو لون من الالوان ولا يكاد يقال للابيض وهذا الحكم ذكره كثير من الاصحاب كما في كرى وربما استدل له بقوله ع في مرسلة يونس الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب والعمامة والخرقة سنة واما النساء ففريضة خمسة اثواب بناء على ان المراد من الخمسة الثلث المفروضة ولفافة الثديين ولفافة اخرى وجعلها فرضا لتاكد الاستحباب ورواية عبد الرحمن يكفن الرجل في ثلثة اثواب والمرئة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين بناء على ارادة اللفافة الشاملة للازار من لفافتين لا اما يعم لفافة الثديين وفي رواية ابن مسلم تكفن المرئة في خمسة احدها الخمار بناء على ان الرابع هي اللفافة الرابعة لكن لا يخفى ضعف دلالة الجميع ولو دلت فلا تدل على النمط ولو دلت فانما تدل على اتحاده مع الحبرة للرجل كما عن الانتصار والسرائر لا زيادتها على الحبرة حتى يكون لفائف المرئة ثلثا كما عن القاضي ولا زيادة لفافتين اخريين على كفن الرجل احديهما النمط حتى يكون لفائفها اربعا كما عن ظ المقنعة ويه وف وط وسم وكيف كان فكلام الاصحاب المحكية عنهم في كرى وكشف اللثام مختلفة جدا والخطب سهل بعد ما عرفت من جواز العمل بمجرد فتوى فقيه فيه وف وط وسم يكشف ظنا عن وجود رواية وكيف كان فلو لم يوجد النمط جاز مقامها لفافة اخرى وكذلك الحبرة قال في حاشية يع فان لم يوجد جعل بدله لفافة كما يجعل بدل الحبرة لفافة اخرى عند فقدها قاله الاصحاب انتهى ومنها ان يزاد المرئة قناعا عوض العمامة نسبه الى الاصحاب في محكي كرى ولرواية ابن ابي عبد الرحمن وابن مسلم المتقدمتين ومنها نثر الذريرة على الكفن وتطييبه بها اتفاقا على الظ المحكي من صريح المعتبر وكرى لقوله ع في موثقة سماعة اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة وكافور وقريب منها رواية عمار وغيرهما فما عن الهمداني (?) انه لا يستحب نثرها على اللفافة الظاهرة لم يعلم وجهه وكذا يستحب نثرها على القطن الذي يوضع على الفرجين نسبه كاشف اللثام الى الاصحاب ويدل عليه رواية عمار كما قيل ثم انه قد اختلف في تفسير الذريرة اختلافا فاحشا والمحكي عن المعتبر وكرى انها الطيب المسحوق والمراد به الطيب الخاص المعروف بهذا الاسم الان ونسبهما على ذلك المحقق والشهيد الثانيان وغيرهما وهو الاقوى ومنها ان يجعل مع الميت المؤمن جريدتان تثنية الجريدة وهي عود النخل بعد ان يجرد عن الخوص وقبله يسمى سعفا واستحبابه ثابت بالاجماع المحقق والاخبار المتواترة لحكاية الاجماع والاصل فيه على ما في المقنعة ان الله تعالى لما اهبط ادم الى الارض استوحش فسال الله ان يونسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة فكان يانس بها في حيوته فلما حضرته الوفاة قال لولده اني كنت انس بها في حيوتي وارجو الانس بها بعد وفاتي فاذا مت فخذوا منها جريدا وشقوه بنصفين وضعوهما في اكفاني ففعل ولده ذلك وفعله الانبياء بعده ثم اندرس في الجاهلية فاحياه النبي صلعم وفعله فصارت سنة متبعة الخبر قال الشيخ سمعته مرسلا من الشيوخ ومذاكرة وفي رواية يحيى بن عبادة عن ابي عبد الله ع انه مات رجل من الانصار فشهده رسول الله صلعم فقال خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة وفيه اشارة الى علة الشيعة لان التخضير مختص بهم وفي صحيحة زرارة قلت لابي جعفر ع ارايت الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة قال يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطبا وانما العذاب والحساب كله في يوم واحد في ساعة واحدة قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه عذاب وحساب بعد جفوفهما انشاء الله وفي رواية الحسن بن زياد الصيقل ان الجريدة تنفع المؤمن والكافر ونحوها مكاتبة علي بن هلال المروية عن الفقيه ويستفاد من الصحيحة المذكورة وغيرها مضافا الى الاجماع والانتصار (?) اعتبار الرطوبة فيهما بل المحكي عن المعتبر والمحيط وغيرهما ان اليابس لا يسمى جريدة مضافا الى قوله ع في رواية محمد بن علي بن عيسى لا يجوز اليابس فالاحوط ايضا اعتبار خرط الخوص عنهما لما في الروض من عدم تسميتها جريدة الا بعد الخرط وان كان الظ ان ذكر الجريد من جهة سهولة الوضع في الكفن وعدم الفائدة في الخوص ولذا عبر في الصحيحة المتقدمة بالسعفتين ثم ان الظ عموم الاستحباب للصغير والكبير والتعليل بطرد العذاب لا ينافيه اذ لعله لحسن وضعهما بعينه في مستحق العذاب فهو عنه وفي حق غيره راحة اخرى وقد تقدم فعل الانبياء ذلك من لدن ادم الى الخاتم صلوات الله وسلامه عليه وعلى اله وعليهم اجمعين فصارت سنة متبعة مضافا الى اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومما ذكر علم انه يعتبر فيهما ان يكونا من النخل بلا خلاف ظاهر كما عن ئق الا ان

الفصل الرابع

المحكي عن فانه يستحب ان يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل ومن غيرها من الاشجار وخالف مع الفقهاء ثم ادعى اجماع الفرقة ونحوه عن السرائر ولعل مرادهما استحباب اطلاق الجريدة في مقابل العامة لا عدم الترتيب بين النخل وغيره نعم وتما فهم منه انه لا ترتيب بين غير النخل كما عن الجعفي والصدوق وفي دلالته على هذا ايضا نظر وان كان يشهد لهذا القول مكاتبة علي بن بلال الى ابي الحسن الثالث في الرجل يموت في بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء من الشجر غير النخل فانه روي عن آبائك صلوات الله عليهم انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع المؤمن والكافر فكتب يجوز من شجر آخر رطب وعن الوسيلة اذا لم تقدر على جريدة من نخل فلا باس ان يكون من غيره بعد ان يكون رطبا الا ان المشهور منهم الشيخ في محكي ية على تقديم السدر على غيره ولعله لمضمرة سهل قلت فان لم تقدر على الجريدة قال عود السدر قال فان لم تقدر على عود السدر فقال عود الخلاف والاولى الجمع بينهما بحمل المضمرة على كون السدر افضل لا انه متعين بحيث لا يؤدي الوظيفة بغيره وعن المقنعة سلار وابن حمزة عكس المضمرة وتقديم الخلاف على السدر ولم يعلم مستندهم وعن الكليني انه روي الرمان يجعل بدلها اي الجريدة عود الرمان ثم ان المشهور في طولها كما عن جماعة بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه كون كل واحدة بقدر عظم الذراع ولعله لما عن الرضوي من انه روي ان الجريدتين كل واحدة بقدر عظم ذراع ولعله اشار الى رواية يونس عنهم ع ويجعل له قطعتان من جريد النخل رطبا قدر ذراع يجعل له واحدة بين ركبتيه نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ ويجعل الاخرى تحت ابطه الايمن ونحوها رواية يحيى بن عبادة انه يؤخذ جريدة رطبة قدر ذراع توضع واشار بيده من عند ترقوته الى يده يلف مع ثيابه بناء على ان الذراع حقيقة في عظمها كما عن كاشف اللثام او اراد به منه مجازا وفي حسنة جميل بن هاشم ثم ان الجريدة قدر شبر توضع عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى الى الايسر عند الترقوة الى ما بلغت فوق القميص ولم نر قائلا بالخصوص وان حكي عنه الباس الصدوق وبعض من تبعه ويمكن حمله على عظم الذراع لانه شبر تقريبا وعن العماني انهما قدر اربع اصابع فما فوقها ولم نعثر له على رواية وعن كاشف اللثام انه يمكن فهمه من رواية يحيى بن عبادة توضع من اصل اليدين الى الترقوة ومنه تأمل وفي كرى ان الكل جائز لثبوت اصل الشرعية وعدم القاطع على قدر معين وهو حسن لو تكافؤ الاخبار والا فالاقوى هو المشهور والعمل برواية يونس وابن عبادة احوط وهل تشق الجريدتان او تكونان صحيحتين قال في كرى الخبر يدل على الاول والعلة تدل على الثاني ولعل مراده بالخبر ما تقدم عن المقنعة في اصل مشروعيتهما ومرسل الصدوق مر رسول الله بقبر يعذب صاحبه فدعا بجريدة فشقها نصفين فجعل واحدة عند راسه والاخرى عند رجليه فقيل له لم وضعتهما فقال انه يخفف عنه العذاب ما كانتا خضراوين ومراده بالعلة التجافي عن العذاب ما دام رطبتين لان الرطوبة ابقى مع عدم الشق ولذا استحب الاصحاب كما في كرى وعن لك لفهما في قطن محافظة على الرطوبة لكن ظاهر هذه العبارة كرى ربما يفيد استحباب ترك الشق مضافا الى ظهور الجريدة في الآلة وكلام الاصحاب في غير المشقوقة واما محلها فالمشهور كما عن جماعة انه يجعل احديهما من جانبه الايمن ملصقة بجلده والاخرى من الجانب الايسر الا انها بين القميص والازار وعن الغنية الاجماع عليه ويشهد له حسنة جميل بن هاشم ثم ان الجريدة قدر شبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى في الايسر عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص ولا يقدح اشتمالها على ما لا يقول به من تحديد الجريدة بالشبر اما لانهما مطلبان مستقلان يؤخذ باحدهما ويطرح الاخر لمعارض اقوى واما لما تقدم من ان الشبر قدر عظم الذراع تقريبا وعن الصدوق في الرسالة والمقنعة انه يجعل اليسرى عند وركه ما بين القميص والازار واليمنى مثل المشهور للرضوي واجعل معه جريدتين احديهما عند ترقوته يلصقها بجلده والاخرى عند وركه وليس فيه تعيين الايمن والايسر الا ان يستفاد من الترتيب وعن الجعفي العمل بمضمون رواية يونس المتقدمة سابقا في قدر الجريدة وعن جماعة تبعا عن المعتبر التخيير ولعله لضعف الروايات خصوصا جميل بالاضمار والاطلاق رواية الفضيل بن يسار توضع للميت جريدتان واحدة في الايمن والاخرى في الايسر بناء على ان السكوت في مقام البيان يقتضي عدم ثبوت كيفية خاصة الا ان حسنة جميل اظهر في الاستحباب بالكيفية الخاصة ولا يقدح الاضمار من جميل فان اضماره خير من اظهار غيره ومع انها معتضدة في الجملة برواية يحيى بن عبادة المتقدمة المروية عن معاني الاخبار بطريق صحيح كما قيل وعن الاقتصاد والمصباح ومختصره ان احديهما على الجلد عند حقوه الايمن والاخرى على الايسر بين القميص والازار ولم نعرف له دليلا هذا كله مع عدم التقية واما معها فتوضع حيث يمكن ولو في القبر لما يحكى عن الاصحاب لمرفوعة سهل قال قيل له جعلت فداك ربما حضرني من اخافه فلا يمكن وضع الجريدتين على ما رويتنا فقال ادخلها حيث يمكن وزاد الشيخ زيادة قوله فان وضعت في القبر اجزأه وفي رواية ابان عن الجريدة توضع في القبر قال لا باس وظاهرهما جواز ذلك اختيارا لكنه

مخالف للاخبار الكثيرة الآمرة بوضعها في الكفن ولذا حمله الصدوق في الفقيه على حال او عدم وجدانها الا بعد المبيت فيه ولو ترك وضعها في القبر لتقية او نسيانا او غيرهما اجاز وضعهما على القبر للنبوي المتقدم في شق الجريدتين ويستحب ايضا كتبة اسمه اي اسم الميت وعن سلار والصدوق في الهداية اسم ابيه وانه يشهد الشهادتين والاقرار بالنبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم على اللفافة والمراد بها الاعم من الحبرة والازار والقميص والازار وهو المئزر كما انه اراد منه في محكي ير حيث جمع بين الحبرة واللفافة والازار ويمكن ان يراد بها اللفافة الواجبة بناء على ان المراد باللفافة الحبرة فيوافق ما من كره من انه يستحب ان يكتب على الحبرة والقميص واللفافة وعن جماعة الاكفان بقول مطلق وصرح جماعة منهم الشيخ والفاضل والشهيد على ما حكي عنهم دخول العمامة وعلى الجريدتين والاصل في ذلك قبل الشهرة والاجماع المحكي عن يه والغنية رواية كهمس ان الصادق ع كتب على حاشية كفن اسمعيل ابنه وفي بعض الروايات على ازار اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله واضاف الاصحاب كما حكي جماعة كتبة الشهادة بالرسالة وولاية الائمة قال في محكي ف الكتابة بالشهادتين والاقرار بالنبي والائمة صلوات الله عليه وعليهم ووضع التربة في حال الدفن انفراد محض لا يوافقنا عليه احد من الفقهاء دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه انتهى وقال في الغنية على ما حكي عنه ويستحب ان يكتب على الجريدتين وعلى القميص والازار ما يستحب ان يلقنه الميت من الاقرار بالشهادتين وبالائمة والبعث والعقاب والثواب بدليل الاجماع المشار اليه انتهى هذا كله مع اصالة الجواز بل الرجحان من جهة عمومات الاستشفاع والاستدفاع والتبرك وبها يندفع توهم التشريع ولا يعارضها عمومات حرمة الاستخفاف لمنع تحققه مع القصد المذكور ودعوى انها في معرض التلويث بما يخرج من بدن الميت ومخارجه ممنوعة سيما مع وقوع الكتابة في مواضع من الكفن مأمونة عن ذلك هذا مضافا الى ما حكي في ذلك من الآثار مثل ما روي ان امير المؤمنين ع كتب على كفن سلمان

وفدت على الكريم بغير زاد   من الحسنات والقلب السليم
وحمل الزاد اقبح كل شيء   اذا كان الوفود على الكريم

وما حكي عن جنة الامان بسنده الى سيد الساجدين عن ابيه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم اجمعين في فضل دعاء الجوشن الكبير قال نزل هذا الدعاء على النبي ص في بعض غزواته وعليه جوشن ثقيل المه ثقله فقال جبرئيل يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول اخلع هذا الجوشن واقرء هذا الدعاء فانه امان لك ولامتك وساق الكلام الى ان قال ومن كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وساق الحديث الى ان قال وقال الحسين ع اوصى الي ابي بحفظ هذا الدعاء وان اكتبه على كفنه وان اعلمه اهلي وحثهم عليه الخبر قال في البحار ورواه في البلد الامين بهذا السند ايضا وزاد فيه انه من كتبه في جام بكافور او مسك ثم غسله ورشه على كفنه انزل الله في قبره الف نور وآمنه هول منكر ونكير ودفع عنه عذاب القبر ويبعث كل يوم سبعون الف ملك الى قبره يبشرونه بالجنة ويوسع عليه في قبره مد بصره الحديث وعن البحار ايضا عن البلد الامين عن النبي ص من جعل هذا الدعاء في كفنه شهد له عند الله انه وفى بعهده وكفي منكرا ونكيرا وتحفه الملائكة عن يمينه وشماله بالولدان والحور ويجعل في اعلى عليين ويبنى له بيت في الجنة وهو هذا الدعاء وعن البحار ايضا عن فلاح السائل وكان جدي ورام بن ابي فراس قدس سره وكان ممن يقتدى بفعله اوصى ان يجعل في فمه بعد وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته فنقشت انا فصا عليه الله ربي ومحمد نبيي وعلي وسميت الائمة ع ائمتي ووسيلتي واوصيت ان يجعل في فمي بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسألة في القبر سهلا ان شاء الله انتهى ويؤيده ما ذكرنا ما عن الشيخ في كتاب الغيبة عن ابي الحسن القمي انه دخل على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري فوجده وبين يديه ساجة ونقاش ينقش عليها آيات من القرآن واسماء الائمة ع على حواشيها فقلت يا سيدي ما هذه الساجة فقال لقبري يكون فيه اوضع عليها او قال اسند اليها ومن جميع هذا مضافا الى اشتهار ذلك بين الشيعة يعلم عدم وجه ظاهر في تردد اول الشهيدين وثاني المحققين في ذلك حيث حكي عن الاول في كرى انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبة شيء غير ما ذكر فيمكن ان يقال بجوازه قضية للاصل والمنع لانه تصرف لم يعلم اباحة الشرع له انتهى وعن الثاني في مع صد انه قال ولم يذكر الاصحاب استحباب كتبة شيء غير ما ذكر ولم ينقل شيء بعينه يدل على الزيادة واعراض الاصحاب عن الزيادة يشعر بعدم تجويزه مع ان هذا الباب لا مجال للراي فيه فيمكن المنع وفي كرى احتمل الامرين انتهى ويكون الكتابة بالتربة الحسينية على مشرفها الاف سلام وتحية ويستحب الجمع بين وظيفتي الكتابة وجعل التربة بالقبر بلا خلاف ويؤيده ما عن الاحتجاج عن الحميري انه كتب اليه يسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب ع قرئت التوقيع ومنه يوضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه انشاء الله وروي لنا عن الصادق ع انه كتب على ازار اسمعيل ابنه اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز ان يكتب ذلك بطين القبر او غيره فكتب يجوز والحمد لله والمتبادر من الكتابة للرواية ولذا صرح جماعة على ما حكي عنهم باشتراط

بل الزينة بالماء ومع عدمها فبطين وما بل وظاهره التأخير بينه وبين طين القبر كما عن غير واحد ومع عدمه بالاصبع ذكره جماعة
بل نسبه في الروض كما عن مجمع الفائدة الى الاصحاب ولم نعثر له على مستند لعله للتحصيل صورة الكتابة وعليه فالاحسن الكتابة بالماء الخالص
كما صرح به في الرياض تبعا لكاشف اللثام ويسحق الكافور باليد كما عن الشيخين ولم نعثر له على مستند كما اعترف به جماعة وربما
علل بحفظه عن الضياع وعن ط انه يكره سحقه بحجر ونحوه ويجعل فاضله اي ما يفضل من الكافور بعد امساس المواضع الواجبة
والمستحبة على صدره على المشهور بل عن ف الاجماع عليه وفي المحكي عن الفقه الرضوي ويلقي ما بقي على صدره ولعله في غيره من الاخبار الا
وضع شيء من الكافور على الصدر فلا يحسن الاستدلال بها فيما نحن فيه كما وقع من بعض وكذا التعليل بكونه مسجدا في سجدة الشكر
وخياطة الكفن بخيوطه نسبه في محكي كرى ومع صد الى الشيخ والاصحاب والمش كراهة بل الخيوط بالريق بل عن المعتبر انه الاصحاب يجتنبونه
ولا باس بمتابعتهم لازالة الاحتمال له وتوقفا على الاول وهو موضع الوفاق انتهى وربما استئنس له بكونه من فضلات غير الماكول
فلا ينبغي مصاحبة الكفن له ومنه ما مر في التكفين بالقطن على المش لرواية ابي خديجة الكتان كان لبني اسرائيل يكفنون به والقطن
لامة محمد وافضله الابيض في غير الحبرة للنبوي لبس من لباسكم احسن من البياض فالبسوه وكفنوا به موتاكم وعنه البسوا البياض فانه
الطيب والطهر وكفنوا به موتاكم ويكره الكتان بفتح الكاف لرواية يعقوب بن يزيد لا يكفن الميت في كتان وظاهرها عدم الجواز الا ان المش
على الكراهة بل عن كره نسبته الى علمائنا بل هو صريح الاجماع المحكي عن الغنية حيث قال افضل الاكفان الثياب البيض من القطن او الكتان
لكن ظاهره افضلية الكتان الابيض على غيره وهو خلاف المش وظ انفاقي كره انما هو على القدر المشترك بين الكراهة والحرمة كما قد يدعى
الاتفاق على الاستحباب مع وجود القول بالوجوب كما لا يخفى على من له انس بكلامهم فالعمل برواية يعقوب بن يزيد المعتضدة بظ رواية
ابي خديجة المتقدمة والرضوي لا يكفنه في كتان ولا ثوب ابريسم لا يخلو عن قوة مضافا الى الاحتياط اللازم في امثال المقام بناء على
لزومه فيه وعدم ثبوت اطلاق في ادلة التكفين وان يجعل الاكمام المبتداة للقميص على المعروف بين الاصحاب وعن جماعة نسبة الحكم
اليهم مشعرا بالاجماع لمرسلة محمد بن سنان قلت له الرجل يكون له القميص ايكفن فيه قال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا
قطع له وهو جديد لم يقطع له كما فاما اذا كان ثوبا لبيسا فلا تقطع منه الا الازرار وعن المهذب انه لا يجوز وهو ضعيف ان اراد
الحرمة لضعف السند واستفادة من ذيل الرواية وجه التقييد بالمبتداة في كلام المص وغيره بل الظ انه مما لا خلاف فيه كما عن كره وفي
ظ كشف اللثام ثم ان ظ الرواية كروايات اخر وجوب قطع الازرار ففي صحيح ابن بزيع سئلنا ابا الحسن ع ان يامر لي بقميص اعده
لكفني فبعث به الي فقلت كيف اصنع قال انزع ازراره وفي صحيح ابن سنان ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وفي صحيح ابن وهب
يكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه ولا يعارضها اطلاق ما دل على استحباب تكفين الميت في ثوب كان يصلي ويحرم فيه وما
دل على تكفين فاطمة بنت اسد رضوان الله عليها بقميص النبي لانها مسوقة لبيان اصل التكفين فالقول بوجوب قطع الازرار
متجه لو لم يكن اجماع على عدمه ويكره ايض الكتابة على الكفن بالسواد وعن بعضهم التعبير بلا يجوز ومستند الكراهة غير واضح فضلا
عن التحريم وعلله كاشف اللثام تبعا لجامع المقاصد بكراهة التكفين بالسواد واستحبابه بالبياض وفيهما لا يخفى وذكر جماعة
منهم الشهيدان تبعا للمحكي عن المفيد وغيره كراهة الكتابة بغير السواد ايض من الاصباغ ولا باس بجميع ذلك من باب التسامح ويكره
جعل الكافور في سمعه وبصره خلافا للمحكي عن الصدوق فاستحبه للرواية المعارضة بروايات وقد تقدم الكل ويكره ايض
تجمير الاكفان بالمجمرة وهي ما يدخن به الثياب باجماع علمائنا كما عن المعتبر ولما تقدم من قول امير المؤمنين ع لا تجمروا الاكفان
ولا تمسوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ويكره ايض قطع الكفن بالحديد كما عن الشيخين وقال في يب انه سمعنا
مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم قال في محكي المعتبر بعد حكاية ذلك عن الشيخ قلت ويستحب متابعتهم تخلصا من الوقوع في
المكروه وهو حسن وكفن المرأة الواجب على زوجها اجماعا محققا في الجملة ومحكيا عن ف ونهج ونهاية الاحكام وض وان كانت
موسرة كما عن المعتبر وكرى نسبته الى فتوى الاصحاب ويدل عليه رواية السكوني عن جعفر عن ابيه ع ان امير المؤمنين ع قال على الزوج كفن
المرأة اذا ماتت وفي مرسلة الفقيه قال ع كفن المرأة على زوجها وربما جعله جماعة تبعا لصاحب المدارك من تتمة صحيح ابن سنان
عن ابي عبد الله ع قال ثمن الكفن من جميع المال وقال ع كفن المرأة على زوجها والاظهر ما عن حبرة وتوقي من كونه رواية مرسلة نقلها
ويؤيده خلو الصحيح في الكافي ويب عن هذه التتمة وكيف كان فيكفي الروايتان وان كانتا ضعيفتين لانجبارهما بما عرفت
المعتضد باطلاق بعض معاقد الاجماع لان الظ انهما مستند الاصحاب قديما وحديثا فوجب لذلك انجبار صدورهما

فيهما في قوة الخبر الصحيح من متابعة التمسك باطلاقهما من دون فرق بين الصغيرة والكبيرة المدخول بها وغيرها الدائمة والمتمتع
بها والمطيعة والناشزة لشمول الحكم لجميع اقسام الزوجة ولا يقدح عدم وجوب الانفاق في بعضها لان الحكم ليس منوطا بوجوب
الانفاق وان علل ما في محكي المعتبر وغيره فانما ذكر وادلك ردا على من انكر الحكم من العامة كابي حنيفة ومالك واحمد والشافعي في
احد قوليه تمسكا بانقطاع العلقة وزوال ما يوجب الانفاق لما عن كرى من ان التعليل بالانفاق ينفي وجوب الكفن في كثير منها
واطلاق الخبر يشمله وكذا المتمتع بها ضعيف ان اراد كون ذلك منشأ للتوقف فان العبرة باطلاق الخبر دون اختصاص التعليل
واضعف منه ما عن مع صد حيث انه بعد تعليل اصل الحكم بما يرجع الى وجوب الانفاق قال وظ ذلك يقتضي قصر الحكم على
الزوجة الدائمة الممكنة فلا يجب للمتمتع بها ولا للناشزة ثم نقل ما تقدم عن كرى واستظهر منه التوقف ثم قال والقول بعدم تعلق
وجوب الانفاق لها بالزوج حال الحيوة لعدم صلاحية الزوجية في المتمتع بها كذلك ولثبوت المانع منه في الناشز وهو النشوز
يقتضي عدم تعلق الحكم بوجوب الكفن بعد الموت بطريق اولى لان الزوجية تزول او تضعف ولهذا يحل له اختها والخامسة فيقيد
بذلك اطلاق الخبر مع ضعفه ولعل عدم الوجوب اظهر انتهى ويعلم ما فيه مما ذكرنا واضعف من الكل دعوى انصراف المرأة الى
غير المتمتع بها والناشزة فانها ممنوعة جدا في كثير من افراد الاولى وجميع افراد الثانية كما لا يخفى ويلحق بالزوجة المطلقة رجعية
لعموم المنزلة الواردة في بعض الاخبار ولا فرق ايض بين افراد الزوج الكبير والصغير والعاقل والمجنون والمخاطب الولي والحق
بالكفن جماعة من الاصحاب كالشيخ والحلي والمص في يه والشهيد والمحقق الثاني والفاضل المقداد وغيرهم مؤنة التجهيز بل قيل لا
اجد خلافا فيه ولعله لفحوى وجوب الكفن عليه اولما مر من التعليل وفيه اشكال ولاجله توقف جماعة من متأخري المتأخرين
تبعا للمحقق الاردبيلي ولو كان الزوج معسرا لا يملك شيئا بملاحظة ما استثني منها اليهما يفضل عما استثني للمعسر فظ الاصحاب
كما عن كرى وجبرة وغيرهما عدم وجوبه عليه بل يكفن ح من تركتها لعموم ما دل على اخراج الكفن من صلب التركة خرج منه ما دل
عليه الروايتان المتقدمتان المختصتان بمن يجب في حقه البذل كما يدل عليه لفظة على وهو الزوج الموسر لما دل على ان المعسر لا
يطالب بشيء الا ان يقال ظ سوق الروايات ومقام بيانها استقرار ذلك في ذمته كما في قولك عليه دين ولذا لم يفرق في الزوج
بين الصبي والمجنون وغيرهما وقد احتمل في محكي كرى وجبرة شمول الحكم للزوج المعسر لاطلاق النص واحتمل بعض المعاصرين بناء
على عدم خطاب الزوج المعسر دفنها بلا كفن لان ادلة ثبوت الكفن في المال لا تشمل الزوجة والمفروض عدم خطاب الزوج
ايض والتحقيق فيما ذكره في كرى وجبرة انه ان اريد من ذلك تقصير وقت الكفن من احكام ما يجب على المعسر لمن نفقته واجبة ويجب
بقاءه من داره وثيابه ونحو ذلك فلا دليل عليه بل ما دل على استثنائها في وجوب وفاء الدين يدل على استثنائها في وجوب
كفن المرأة لانه ايض دين من الديون ولذا يقدم كفن الزوج عليه اذا مات بعدها كما سيجيء وجهه في بعض الروايات الواردة
في مستثنيات الدين كصحيحة الحلبي او حسنته لا تباع الدار في الدين ولا الخادم وذلك لانه لا بد للرجل من ظل يسكنه وخادم
دلالة على ان الضرورة بامعاش الرجل لا يزاحمها شيء نعم لو جعل التكفين من باب الانفاق وتحمل المؤنة امكن القول بالمزاحمة
لكنه ممنوع وقد عرفت ضعف تعليل اصل الحكم بوجوب الانفاق ولذا لا يستقر في ذمة الزوج بعد تكفينها من مالها ودفنها
مع ان نفقة الزوجة تبقى في الذمة وان اريد بذلك استقراره عليه وعدم سقوطه عنه بالاعسار بحيث لو انفق غيره قبل التكفين
يكفن اخرى بل قبل الدفن وان كان بعد التكفين بما لها عاد الوجوب عليه وعادت كفنها الى ورثتها وكذا لو انفق مؤنة معسرا
قبل تكفينها وجب اخراج الكفن من تركته فهو حسن نعم لو ضاع غيبا بعد دفنها لم يكن لورثتها مطالبة لان الواجب كسوتها بالكفن
لا بذل المال واما ما ذكره بعض المعاصرين من احتمال دفنها بلا كفن وان كانت موسرة لما تقدم من خروج الزوجة عن عموم
ما دل على اخذ الكفن من التركة وعدم وجوبه على الزوج المعسر فهو ضعيف جدا اما على القول بعدم استقراره في ذمة المعسر فالضعف
واضح لان عموم وجوب الكفن في التركة بالنسبة الى زوجة المعسر باق بحاله واما على تقدير القول باستقراره عليه مع عدم خطابه
به لاجل الاعسار كسائر الديون فللقطع بان المراد من ادلة وجوب اخذ الكفن من التركة بيان ما يؤخذ الكفن بالذات وانما
دل النص والاجماع على تحمل الزوج اياه عن زوجته بحيث لا يتحمل وجب في مالها على ما هو مقتضى الاصل ولا فرق بين عدم
مال للزوج او وجود مال تعلق به حق الديان او بعضهم كحجر او رهن او غيرهما وقدمه على المرهون في مع صد وض ولو ماتا
معا فالظ سقوط كفنها عنه وفاقا للكركي وجماعة ممن تأخر عنه كالمقداد والشهيد والمحقق الثانيين لعدم انصراف النص

والفتوى ولو مات الزوج بعدها لم يسقط عن ماله كفنها ولو لم يخلف الا مقدار كفن واحد كفن به وفاقا للجماعة المتقدمة لتقدم كفنه
على سائر الحقوق وسبق تعلق حقها به مدفوع بعدم تعلق حقها بالعين بل لو تعلق حقها بها ايضا كان كفنه مقدما على الحقوق المتعلقة
بالعين ايضا كما سيجيء ولا فرق ظاهرا بين ما لو مات بعد وضع الكفن عليها او قبله ولا بين دفنها وعدمه لما اشير ونحوه لو مات بعد وضعه
عليها فالاقوى ايضا وجوب نزعه لعدم القطع بخروجه بذلك عن ملك الزوج ويحتمل فرض اختصاصها فاما بعد الدفن فلا اشكال
في الاختصاص **اقول** وفيه اشكال اذ الاقوى خروجه بالتلبس بعد القطع بالخروج عن ملك الزوج كما سيأتي ولو لم يخلف شيئا وخلفت
المرأة كفنا ففي اختصاصها او اختصاصه وجهان مبنيان على ان الكفن المذكور لم ينتقل الى الزوج الا انه وجب عليه تكفينها به او لم ينتقل اليه
لانه معسر فلا ينتقل الكفن عنها لان الكفن مقدم على الارث ويلزم ظاهرا انها لو خلفت زائدا على الكفن فلا ينتقل الى الزوج ولا
الى غيره شيء مما يقابل الكفن لان الارث بعد الكفن حيث وجب في مالها الا ان المذكور في حاشية الارشاد للمحقق الثاني انه لو كان
الزوج معسرا فالكفن في مالها وفي احتسابه عليه من حصة ارثها وجهان اقربهما الاحتساب انتهى ويمكن الفرق بين ما لو يخلف سوى
الكفن فلا ينتقل وبين ما لو خلفت غيره فينتقل الكل ثم ان مقتضى الاصل بقاء الكفن على ملك الزوج حتى لو اعرض عنه بمجرد بذله
للزوجة فلو وجد الكفن ويئس عن الميت بان اكله السبع فالظ بقاء الكفن على ذلك الزوج ولا دليل على انتقاله الى ورثة الزوجة
ولا على كونه في حكم مال الميت الذي لا ينتقل الى الورثة كارش الجناية على الميت بعد الموت ولا على كونه كالمباحات لمن سبق من ان
الزوجة انما استحقت الكسوة بالكفن نظير كسوتها في حال حياتها بناء على القول بانها امتاع لا تمليك ولا فرق في ذلك بين
ما قبل وضعه عليها وبين ما بعده حتى بعد الدفن اذا فرض اخراجها ثم الياس منها مع بقاء الكفن ومنه يظهر وجه النظر فيما ذكره في
شرح الجامع حيث تردد فيما لو وجد الكفن ويئس عن الميت فاحتمل كونه لورثتها لاستحقاقها له ورجوعه الى الزوج لعدم
القطع بخروجه عن ملكه وتردد في الروض فيما تقدم من فرض موت الزوج بعد الزوجة ولم يخلف الا كفنا واحدا من انه لو كان موت
الزوج بعد وضع الكفن على الزوجة امكن اختصاصها به اما بعد الدفن فلا اشكال في الاختصاص ثم انه لا خلاف ظاهرا في عدم
وجوب كفن سائر واجبي النفقة على الشخص للاصل وعدم الدليل بل يظهر من الروض انه من المسلمات حيث نقض الاستدلال على
وجوب كفن المرأة بوجوب انفاقها بغيرها ممن يجب الانفاق عليه وقد استظهر عدم الخلاف ايضا بعض المعاصرين نعم كفن المملوك على
مولاه اجماعا كما في كرى وض وغيرهما ولا فرق بين اقسامه نعم لو تحرر بعض المكاتب وجب عليه وعلى المولى بالنسبة ولو لم يحصل من
جزء الرقية ما يستر العورة ولم يحصل لجزء الحرية شيء ثم بذل امكن سقوطه عن المولى لعدم الفائدة ولو كان مال المولى مما
يمنع التصرف فيه لرهن ونحوه فكما تقدم في مال الزوج واعلم انه لا خلاف بين المسلمين الا من شذ من الجمهور في انه يقدم الكفن اولا
على الديون والوصايا والارث من الاصل دون المندوب وان كان ثياب التجمل مقدمة على الدين في الحي للفرق بان الحي محتاج
الى التجمل والميت الى براءة الذمة احوج ولا فرق بين تعلق الديون بموجود مستقل كالقطع المتقدم او تعلقت بخصوص من
خصوصيات الكفن الواجب كاجادة الكفن وكون الازار الواجب داونحوهما والتامل في القسم الثاني بناء على ان المندوب احد افراد
القدر المشترك الواجبة للولي المخاطب بالمباشرة لاختيار مدفوع بان الكلام ليس في اختيار الولي بل الكلام في المتعلق بالتركة فاذا
فرض ان المتعلق بها هو القدر المشترك فلا تسلط للولي على مزاحمة الوارث بعد بذل الوارث القدر المشترك والمستند في اصل
المسئلة مثل الاجماع المحقق والمستفيض النبوي فيمن وقصت راحلته كفنوه في ثوبيه ولم يسئل عن ثلثه وفي صحيحة ابن سنان الكفن
من جميع المال ورواية السكوني عن ابي عبد الله ع اول شيء يبدأ به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث وفي صحيحة زرارة قال
سألته عن رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان فيكفنه ويقضي دينه بما ترك
واطلاق الاخبار وكلام الاصحاب كما اعترف به في مع صد وغيره والرياض يقتضي تقدم الكفن على حق المرتهن وهو كذلك وفاقا
للمحكي عن البيان لانه مقتضى رواية السكوني وصحيحة زرارة المتقدمتين الحاكمتين على مقتضى ادلة تعلق حق المرتهن والغرماء
لان حقهم انما يتعلق بالشيء اذا وجب بقاؤه دينا ويمنع هنا وجوب الابقاء بادلة تقدم الكفن على الدين خلافا للذكرى فقال
والمرتهن مقدم بخلاف غرماء المفلس انتهى ومنه ما عن مه وتردد في ذلك في تقدمه على حق المجني عليه المحقق والشهيد الثانيان
مما ذكر من اطلاق النص والفتوى ومن اقتضاء الرهن والجناية الاختصاص ثم احتمل الفرق بين الجناية والرهن بان الدين في الرهن
يتعلق بالعين ولا ينتقل الا حق بالاخذ بخلاف الجناية ولعل اولهما الفرق بين الجناية عمدا وخطأ ثم قال والمسئلة موضع

تردد وان كنت لا استبعد تقديم الكفن في المرهون انتهى **اقول** الظ انه لا ينبغي الاشكال في تقديم الكفن على الرهن لانه
مقتضى تقدمه على جميع الديون في النص والفتوى ويشكل في الجناية خطأ واما الجناية عمدا فالاقوى تقديمها على الكفن لان
الجاني للمجني عليه بل الاقوى تقديم الجناية مطلقا وفاقا للمحكي عن البيان لاصالة بقاء الحق ومنع الصرف خروج عنهما في الرهن للنص
بلزوم الدين عن الكفن وفي صدقه على المجني عليه وانصرافه اليه نظر هذا كله لو تقدم الرهن والجناية ولو تأخرا عن الموت فقطع
في الروض تبعا للجامع بتقديم الكفن ولعله لسبق استحقاق الميت له وفي تعليق البيان ولو جنى بعد الموت تعارض سبق تعلق
الكفن بعينه ولحوق تعلق الجناية وهو اقوى ويلحق بالكفن في جميع ما ذكر سائر مؤن التجهيز التي يتوقف عليها كعوض الاعيان المصروفة
في التجهيز كالماء والخليطين وعوض المدفن وكاجرة الغاسل والحفار والحمال الذي لم يتبرع عليها الامن باخذ الاجرة عصيانا او انحطاطا
وعن ق الاجماع على ان الكفن مؤنة الميت من اصل التركة ولولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج مقدمات الافعال كالحفر والحمل
والغسل ونحوها فان المتيقن خروج الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن واشكل من ذلك ما
لو توقف مباشرة الفعل على بذل مال للظالم يمنع من الغسل والدفن في الارض المباحة ونحو ذلك ثم يقدم بعد الكفن ومؤنة التجهيز
الدين ومنه الزكوة والخمس والكفارات وفي دخول رد المظالم المتعلقة بالذمة وجهان بل قولان من كونها كسائر الديون
اموال الاشخاص المتعلقة بالذمة ومن عدم شمول ادلة تقديم الدين لها مضافا الى استمرار السيرة بعد الاجتناب عما اتفق من الظلمة
باخذ الاموال قهرا الى اولادهم بعدهم فانهم والمعاملة معها معاملة باقي اموالهم وفيه نظر ثم يقدم بعد الدين الوصية
المتبرع بها ومنه الوصية بقضاء الصلوة والصيام عنه ولو علم اشتغال ذمته بها لعدم تعلقها بالمال لولا الوصية بل لا
وجوبها على الولي ان قلنا بتحمله جميع ما فات وان اقتصرنا في تحمله على ما فات لمرض او لم تكن هناك ولي فالاصل عدم وجوبها
على احد وعدم وجوب الاستنابة منها على ما سيجيء في باب الوصية انشاء الله والباقي عن جميع ذلك من التركة ميراث وعن مع صد لو
ضاقت التركة عن تمام الكفن فالممكن ولو امكن ثوبان فاللفافة لا يلقيهما ويبقى كل من الاخرين محتملا للمئزر لسبقه والقميص لانه
مئزر وزيادة انتهى ولعل تقديم القميص اولى ولو قصر عما يواري منه غطى راسه وجعل على رجليه حشيش ونحوه كما عن المعتبر و
كرى ومع صد حاكين فعل النبي ص ذلك ببعض اصحابه ويؤيده انه استر للميت وانسب باحترامه ولو كثر الموتى وقلت الاكفان
فعن المعتبر انه قيل يجعل الرجلين والثلثة في الثوب الواحد لخبر انس ولا باس به انتهى وحكاه في كرى عن بعض طرق العامة الى جابر
ونفى الباس في المعتبر لمراعاة اصالة الجواز عند الضرورة ويستحب للمسلمين بذل الكفن للميت لو فقد الكفن ففي رواية سعد بن
طريف من كفن مؤمنا فكانما ضمن كسوته الى يوم القيمة ولا يجب بلا خلاف كما عن كرى وجرة ويحكي في الرياض وشرح
الوسائل عن اللوامع الاجماع على عدم الوجوب ويدل عليه مثل ذلك اصالة البراءة كما لا يجب كسوة الحي الا اذا توقف عليه بقاء
حيوته ومنه يظهر ان قوله ع في الروايات ان حرمة بدن الميت ميتا كحرمته حيا لا يدل على وجوب بذل الكفن
كما لا يجب بذل الكسوة للحي ولا بذل ما يطهارته فدلالة النص على عدم الوجوب اوضح واما اطلاقات وجوب التكفين فهي وان كان
يتراءى من اطلاق الوجوب فيها وجوب تحصيل مقدماته التي من جملتها بذل الكفن وكذا اطلاق وجوب تغسيل الميت يدل
على وجوب تحصيل الماء ولو بالشراء كما ان الامر بغسل الثوب والبدن وغسل مواضع الوضوء والغسل يقتضي ذلك الا ان الانصاف
يقتضي الاعتراف بعدم الظفر على دليل مطلق يدل على ايجاب تكفين الميت بحيث يفهم وجوب تحصيل الكفن له وربما يستدل
له بعض مشايخنا باطلاق مثل الكفن فريضة للرجال ثلثة اثواب الحديث وفيه ما لا يخفى من كونه مسوقا لبيان مقدار الواجب من
دون تعرض لمحل الوجوب بل ربما يخطر بالبال ان يقال على تقدير تسليم وجود الاطلاقات ان الظ بعد ملاحظة ادلة وجوب
الكفن في المال وثبوت كفن المرأة على زوجها ان تلك الاطلاقات لا تفيد الا انه يجب على الناس كفاية ستر الميت في كفنه
الواجب في ماله او على الزوج لا وجوب ستره في كفن مطلق والا لكان وجوب بذل الكفن الذي هو من مقدمات التكفين واجبا على
الناس كفاية وعلى الزوج لا وجوب ستره في كفن متعينا على بعض الناس كاشف عن عدم وجوبه كفاية على جميعهم وهو كاشف عن ان
المراد من تلك الاطلاقات ستره في كفن معين ولو من ماله او من زوجه او من متبرع ومما ذكرنا يعلم عدم وجوب تكفينه من الزكوة
ونحوها لعدم الدليل فان الزكوة ليست مختصة به بل مقتضى اطلاق ادلة مصارفها من الفقراء والمساكين عدم جواز صرفها
فيه من جهة ان الظ منهم الاحياء بل هو صريح ايجاب حكمة الزكوة نعم لا باس بصرفه فيه من جهة سبيل الله بناء على ان المراد به كل

لكنه يختص بالزكوة فلا يجري في الخمس هذا كله لولا ما رواه ابن محبوب عن الفضل بن يونس الكاتب عن ابي الحسن قلت له ما ترى في رجل من
اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشتري له كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونون هم الذين يجهزونه
قلت فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال ان ابي كان يقول حرمة بدن المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه
وعورته وجهزه وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن آخر ايكفن بواحد ويقضي
دينه بالآخر قال لا ليس هذا ميراثا تركه انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الآخر لهم يصلحون به شأنهم
وليس في السند عدا الفضل الموثق عن النجاشي وان حكي عن الشيخ انه كان واقفيا مع ان ابن محبوب ممن اجمع على تصحيح ما يصح عنه هذا كله
مضافا الى منع اختصاص الزكوة بالفقراء والمساكين ولذا يؤدى دين الغارم من الزكوة وان كان ميتا بل جوازه يوجب الجواز فيما نحن فيه
بطريق اولى كما عرفت وان ذكر فيه ان فيه ما فيه لكن فيه ما فيه بعد ما علمنا من حكم الشارع بتقديم الكفن على الدين ان ستره اهم
في نظر الشارع من ابراء ذمته وكيف كان فيكفي في المسئلة ما ذكرناه من الرواية الآتية في استفادة الوجوب منها كما في الذكرى وغيره
عن بعض ومع صد ومجمع الفائدة وغيره نظر لان ظاهر كلام السائل السؤال عن الرجحان وجعل حرمة بدنه ميتا كحرمته حيا مع انه
لا يجب اكساء الحي العاري من الزكوة بل يتخير بينه وبين صرفها في مصرف آخر فوجب سوق الامر بالمواراة والتكفين والتحنيط من الزكوة
مساق الامر بتشييع جنازته وكانه لذلك كله احتمل كاشف اللثام استحباب ذلك نعم لو كان هناك بيت مال والمراد به كما عن مع صد
الاموال التي تستفاد من خراج الارضين المفتوح عنوة وسهم سبيل الله من الزكوة وجب لذلك لان بيت المال معد لمصالح المسلمين
وهذا من اهمها اذا لم يزاحمه ما هو اهم او مساو ثم ان ما تضمنته الرواية من اعطاء عياله ليجهزوه محمول على الاستحباب اذ لم يقل احد بوجوبه
كما في الروض ولعل الحكمة فيه ما ذكر في الرواية في قوله ليكونوا هم الذين يجهزونه فتحصل لا يدخل عليهم شيء بتكفين الاجنبي ويقال له
بالفارسية كفن غريب وكذا يحمل على الاستحباب ما تضمنته من انه لو اتجر عليه احد بكفن كفن بالكفن المتجر عليه وترك الكفن المبذول لعيالهم
يصلحون به شأنهم والا امكن استرداده منهم وجعله في دين الميت او صرفه في مصرف آخر من مصارف الزكوة الا ان تكون اعطاؤهم على وجه
التمليك لهم اذا كانوا على صفة الاستحقاق لكنه يخالف قوله ع انما هو شيء صار اليه بعد وفاته ويحتمل ان يحكم بمقتضى الرواية على صيرورة
الكفن ملكا للميت بمجرد اعطائه للصرف فيه لكن ينتقل منه الى وارثه لا على وجه الارث بل بحكم شرعي وكيف كان فلا دلالة في الرواية
على ما استشهد له به في كرى من انه لو خلف كفنا فتبرع عليه باخر كفن بالمتبرع عليه وترك الاخر للورثة لا يقضى منه الدين لانه شيء
صار اليه بعد وفاته فلا يعد تركة وكيف كان فالمتعين في الفرض المذكور صرف ما خلفه في ديونه كما صرح به في صحيح زرارة المتقدمة
في صدر المسئلة او خرج منه اي من الميت نجاسة فان كان قبل التغسيل وجب ازالتها مطلقا قبل الشروع في اصل الغسل او في
غسل العضو المتنجس على الخلاف المتقدم وكذا لو خرج منه في اثناء الاغسال او الغسلات وان كانت بها تستحدث فالمشهور وجوب
غسلها اليه خاصة وعدم وجوب استيناف الغسل لاستصحاب الصحة واصالة عدم الانتقاض واطلاق الادلة وخصوص مرسلة
يونس المتقدمة الآمرة بمسح بطنه في كل من الغسلتين الاوليين وانه لو خرج شيء فانقه ثم اغسل راسه الى اخره لكنها مختصة بما اذا
خرج بين الاغسال لكن الظ عدم القائل بالفرق بين الاغسال والغسلات نعم لو قيل ان الرافع للحدث هو الغسل بالقراح والاوليين
للتنظيف ولذا احتمل جوازهما بالمضاف كما تقدم سقط الاستدلال راسا لكنه خلاف التحقيق هذا كله مضافا الى ما تقدم من
ان الاقوى عدم استيناف الغسل اذا احدث في اثنائه بما يوجب الوضوء فان هذا الغسل كغسل الجنابة او عينه ولو سلم وجوب
الاستيناف في غسل الجنابة لما ذكر ثمة من رواية عرض المجالس فلا ريب انه مختص بالحدث الصادر من الحي ويمنع تأثير الصادر من
الميت بالنسبة الى وضوئه فضلا عن غسله ومن هنا اتضح فساد التمسك لوجوب الاستيناف كما عن العماني بما دل على ان هذا
الغسل غسل الجنابة او مثله فان كونه كذلك يقتضي انتقاضه بحدث يفرض وقوعه في اثنائه ونحن نمنع كون الصادر من الميت حدثا
يوجب طهارة صغرى او كبرى ودعوى ان رواية عرض المجالس قد دلت على كون نفس البول والريح والمني موجبا للاستيناف
الغسل لا على ان الحدث كذلك حتى يمنع كون هذه من الميت احداثا مدفوعة بان المسلم هو ان هذه الامور الصادرة من الحي موجبة
لاحكامها على ان يكون لخصوصية الشخص مدخلية في ذلك فان المذكور في الرواية فان احدث حدثا من ريح او بول او مني فاغسل
راسك ومن هنا يعلم عدم وجه الاستيناف ولو كان الخارج هو المني فقد يمنع عموم ذلك التشبيه بان المراد المماثلة في كيفية الفعل
وعن ان الاخبار المستفيضة دالة على ان الميت جنب كما تقدم من تغسيله لمن نفع جنابته فبعد تسليم كون الخارج من الميت حدثا

لاجمال

لاجمال المنع كونه موجبا لاعادة الغسل بعد فرض ان الجنابة لا ترتفع الا بغسل لم يتخلل في اثنائه حدث واضعف من هذا التشبيه المتقدم
التمسك بمفهوم القيد في مرفوعة سهل المرسلة اذا غسل الميت ثم احدث بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعيد الغسل ونحوها رواية
روح عن ابي عبد الله عليه السلام وان كان خروج النجاسة بعد تمام الغسل قبل التكفين فالظاهر انه لا خلاف في وجوب ازالتها ونسبه كاشف اللثام
الى ظاهر الاخبار والفتاوى وفي بعض الحواشي المحكي عن نهاية المنتهى ويدل عليه مضافا الى نقل نفي الخلاف المعتضد بالشهرة والى فحوى ما سيجيء
من وجوب تطهير الكفن والى تعليل تغسيله في الاخبار بقولهم عليهم السلام ليلاقي الملائكة وهو طاهر ولانه انما كان الغسل لعلة النجاسة والا
والاذى فاحب ان يكون طاهرا اذا باشر اهل الطهارة والاخبار المستفيضة كمرفوعة سهل المتقدمة ورواية روح عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان بدا شيء من الميت بعد غسله فاغسل الذي بدا ولا تعد الغسل وفي رواية الحسين بن مختار يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل ومن هذه
الاخبار مضافا الى الاصل يعلم عدم وجوب اعادة الغسل ولو كان الخارج منيا خلافا لما عن العماني من وجوب الاعادة بمطلق الحدث وهو
شاذ لم نجد له مستندا ولو كان بعد التكفين واصاب الكفن فان كان قبل وضعه في القبر غسلت من جسده لاطلاق ما مر من الادلة
جميعا وكذا يجب ازالة النجاسة من كفنه بلا خلاف ظاهرا الا من المحكي عن بهلول فحسب جعل من المستحب قرض الكفن لو اصابه نجاسة على
عدم احتماله لاستحباب خصوص القرض وناصل الازالة وهو شاذ بل عن الاردبيلي الاجماع على خلافه فحسب فالمراد ازالة النجاسة
عن البدن والكفن لو فرضت نجاسته قبل الدفن والقرض لو خرج بعده مكانه لو جواز ازالة النجاسة بالاجماع ونحوه انتهى ويدل عليه
ايضا ما يستفاد من الاخبار الآتية الآمرة بقرض الكفن والاخبار المتقدمة الآمرة بغسل النجاسة الخارجة عن الميت وازالتها الشاملة للثوب
والبدن هذا مضافا الى ما تقدم من الاجماعات على عدم جواز التكفين في مطلق ما لا يجوز الصلوة فيه وما تقدم من ان الميت بمنزلة المحرم
بناء على وجوب ازالة المحرم النجاسة عن ثوبه وكيف كان فلا خلاف في وجوب اصل الازالة انما الخلاف في انه يغسل مطلقا مع الامكان
ولو وضع في القبر كما عن ظ المبسوط وصريح مع صد وحاشية يع ويمكن حمل كلام كل من اطلق على الغالب من تعذر الغسل او تعسره بعد
الوضع في القبر او يقرض مطلقا كما عن ظ الشيخ وابن حمزة وابن البراج لظاهر الروايتين الآتيتين او التفصيل بين ما لو اصاب الكفن بعد
وضعه في القبر فانها تقرض وبين ما لو اصابه بعده فيغسل كما عن ظ الصدوقين واكثر الاصحاب منهم الحلي والمحقق والمص للرضوي
ولان ازالة النجاسة عن الكفن واجبة اتفاقا وفي قرضه اتلاف للمال من غير داع اليه ولا دليل عليه قبل الوضع في اللحد عدا اطلاق مرسل
ابن ابي عمير اذا خرج من الميت شيء بعدما يكفن فاصاب الكفن قرض منه ورواية الكاهلي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا خرج من منخر الميت الدم
او الشيء بعد الغسل فاصاب العمامة او الكفن قرض بالمقراض لكنهما محمولان على صورة تعذر الغسل بقرينة خلوهما من الامر بغسل البدن
مع اقتضاء المقام لبيانه فلا يصلحان لتخصيص ادلة اتلاف المال ولا لمعارضة الاخبار المتقدمة الآمرة بغسل النجاسة وازالتها فقول
مطلق ومنه يظهر فساد ما في خيرة من دعوى امكان تخصيص ادلة اتلاف المال بهاتين الروايتين او تخصيص الاخبار المتقدمة
بما اذا لم يصب النجاسة الكفن او الجمع بينها وبين هذين الخبرين بالتخيير وبما ذكرنا يعلم ان التحقيق هو القول بوجوب الازالة لادلة
وجوبها من غير تعيين للغسل والقرض واما اخبار تعيين الغسل المتقدمة فهو على تقدير شمولها لغسل الكفن محمولة على الغالب
مع امكان ازالتها بالقرض مع ان التعبير فيها بالغسل فيما بالغسل نحو منه لاجل شمولها للازالة عن البدن واما اخبار القرض
فقد عرفت انها ظاهرة في نفسها وبملاحظة عدم التعرض فيها للازالة عن البدن على صورة تعذر الغسل هذا مع عدم كون القرض
تضييعا للمال والاحوم وان سقط به وجوب الازالة هذا مع امكان الامرين ولو تعذر القرض تعين الغسل بلا اشكال ولو تعذر
الغسل تعين القرض وان كان اتلافا للمال لان الاتلاف الواجب لا يسمى تضييعا ولو تعذر الغسل واستلزم القرض افساد الكفن
فالمحكي عن كرى وض وحاشية يع انه يترك الكفن بحاله ولعله لان الواجب هي الازالة غير ممكنة ووجوب التبديل يحتاج الى دليل و
ليس هنا ما يتم الاستفادة من ادلة وجوب الازالة من عدم صحة الكفن المتنجس لكونه كفنا سواء كان نجسا ابتداء او تنجس بعد التكفين
بروح فيجب على الولي الابدال لكن يمكن ان يق ان تنجس الكفن بعد التكفين به لا يوجب عدم صلاحيته لبقائه كفنا كالنجاسة الابتدائية
المرجحة عن صلاحيته للتكفين به غاية الامر انه يجب تطهير المتنجس بعينه عند الامكان وحيث ما فرض عدم الامكان فيسقط الوجوب
ويجب ان يطرح معه في الكفن كل ما سقط من شعره وجسمه وظفره وجلده بلا خلاف كما عن ظ خيرة بل اجماعا كما عن نهاية الاحكام وظ
كرى الا ان المحكي عن الجامع النص على الاستحباب وقد تقدم ذلك مع الاخبار الظاهرة في وجوب غسله في مسئلة كراهة تسريح شعر
الميت وقص اظفاره وتامل فيه المحقق الاردبيلي على ما حكي عنه حيث قال اما وجوب طرح ما سقط منه معه في الكفن فقيل للاجماع

المذكور في كره واما وجوب غسله الذي كان ذلك على اصله الذي سقط منه فكانه للاستصحاب وفيه تامل انتهى **اقول** اما وجوب اصل غسله فقد تقدم في موثقة عبد الرحمن بن ابي عبد الله فلا حاجة الى الاستصحاب واما وجوب تغسيله الاغسال الثلثة فلعله لانصراف الغسل في الموثقة الى الاغسال المعهودة واما التامل في الاستصحاب فلعله من جهة ان وجوب تغسيل الاجزاء انما كان عند الاتصال كما لو انفصل مثل ذلك عن بدن الجنب وفيه نظر الا ان المسألة لا تخلو من اشكال فالاحتياط مما لا ينبغي ان يترك والشهيد اذا مات في المعركة يصلى عليه من غير غسل ولا كفن باجماعنا كما عن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام وكشف اللثام بل باجماع اهل العلم خلا سعيد بن المسيب والحسن كما عن المعتبر وكرة لحسنة ابان بن تغلب وابن هاشم عن ابي عبد الله ع الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويحنط ويكفن ان رسول الله ص كفن حمزة في ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه ومضمرة ابي خالد اغسل كل الموتى الغريق واكيل السبع وكل شيء الا ما قتل بين الصفين وصحيحة زرارة واسمعيل بن جابر عن ابي جعفر ع قلت له كيف رايت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو وعن الفقه الرضوي وان كان الميت قتيل المعركة في طاعة الله عز اسمه لم يغسل ودفن في ثيابه الى غير ذلك من الاخبار لكن الجميع عدا الرضوي خال عن التقييد بالموت في المعركة وليس فيها ايضا ما يدل على اختصاص الحكم بمن استشهد بين يدي الامام بل هي معنونة اما بالشهيد واما بمن يقتل في سبيل الله واما بمن قتل بين الصفين مع ان المحكي في كلام جماعة عن المشهور ان المراد هو المقتول في المعركة بين يدي النبي ص او الامام ع بل ظ المحكي عن خبرة انه ظ الاصحاب والاقوى ان المراد به كل من قتل في جهاد حق وفاقا للمحكي عن الغنية والكافي والمحقق والمص في المختلف وكرة والشهيدين والمحقق الثاني وصاحب الذخيرة وجمع من متاخري المتاخرين ويؤيده استبعاد كرة وقوع السؤال من الرواة بالفرض لا بحاجة الى ابدا لهم الانوي اعتبار الموت في المعركة والمراد بها المحل المشتغل بالحرب ويتفرع عليه كما في كشف اللثام وغيره انه لو انقضى الحرب وبه رمق او نقل وبه رمق غسل وعن بعض لو جرح بالمعركة ثم مات قبل ان ينقضي الحرب ونقل منها فهو شهيد انتهى ويدل عليه مضافا الى الظاهر ومعاقد الاجماعات ان ذلك هو الظ من مضمرة ابي خالد المتقدمة وضعفها منجبر بما عرفت من الشهرة بل حكاية الاتفاق على هذا التقييد صريحا عن خبرة واستظهار الاجماع عن مجمع البرهان ولا فرق في ذلك بين ان يدركه المسلمون وبه رمق ام لا على ما استظهره في محكي جامع المقاصد من الاطلاق والاجماع كرة الاولى **اقول** مثله الاجماع المحكي عن المعتبر وكرة وغيرهما واما قوله ع في حسنة ابان وغيرها الا ان يدركه المسلمون وبه رمق فلا دلالة فيها على كفاية [illegible] في التغسيل وان لم ينقض الحرب ولم ينقل من المعركة فلعل المراد هو الادراك الكامل اما بادراكهم اياه حيا بعد انقضاء الحرب واما بنقلهم اياه من المعركة الى معسكرهم ثم ان ظ النص وكلام الاصحاب كما عن جماعة انه لا فرق في هذا الحكم بين الصغير والكبير والرجل والمرأة والحر والعبد ولا بين من [illegible] فقتله وغيره ولا بين من قتل بالجرح او بغيره من الاسباب وعن ظ كشف اللثام الاتفاق في خصوص الصغير والمجنون وعن المعتبر نسبة الخلاف في الصغير الى ابي حنيفة ورده بالاطلاق ويؤيده ما روي من انه كان في قتلى بدر واحد بعض الصغار وقضية رضيع مولانا سيد الشهداء معروفة ولم ينقل تغسيلهم [illegible] وهو حسن الا ان الظ من حسنة ابان وصحيحة المقتول في سبيل الله فيختص بمن كان الجهاد راجحا في حقه او وجوبه كما اذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالاطفال والمجانين ثم الظ انه لا خلاف في وجوب تغسيل المقتول ظلما بغير الجهاد كما لو قتل دون نفسه وماله او عرضه وان ورد ان من قتل دون مظلمته فهو الشهيد ولا الاموات الذي ورد انهم بمنزلة الشهيد وعن المعتبر وكرة وغيرهما دعوى الاجماع على ذلك ويدل عليه مضافا الى مضمرة ابي خالد المتقدمة الادلة القطعية الدالة على وجوب تغسيل كل مسلم مع ان اطلاق الشهيد على هؤلاء مجاز من باب التنزيل لكثرة الثواب في سهولة الحساب ويؤيد الحكم رواية العلا بن سيابة عن رجل قطع راسه في معصية الله ايغسل ام يفعل به ما يفعل بالشهيد فقال اذا قتل في معصية الله يغسل اولا منه الدم ثم يصب عليه التراب الحديث ولا فرق في سقوط الغسل عن الشهيد بين الجنب وغيره وكذا الحائض والنفساء لعدم وجوب الغسل على الميت ولا يجب تغسيله غسلها على الحي بناء على المختار من كون وجوب الغسل مطلقا غيريا خلافا للمحكي عن السيد في شرح الرسالة والاسكافي فاوجبا غسل الجنابة لما ورد من ان الميت الجنب يغسل غسلين ولما روي من تغسيل الملائكة حنظلة بن الراهب حيث انه خرج الى الجهاد جنبا والظ انه لم يعلم به المؤمنون حتى قال النبي ص ما شان حنظلة رايت الملائكة يغسلونه فقيل له جامع فسمع الصيحة فخرج الى الجهاد ولو وجد في المعركة ميت وعليه اثر القتل فلا خلاف ظاهرا في سقوط تغسيله ولعله لمراعاة الظ فلا يجري اصالة عدم القتل فيرجع الى اصل البراءة بناء على ان الاشتباه في مصداق العنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك فيه بالعموم ولو لم يوجد فيه

اثر القتل فلا خلاف ظاهرا في سقوط تغسيله ولعله لمراعاة الظ فلا يجري اصالة عدم القتل فيرجع الى اصل البراءة بناء على ان الاشتباه في مصداق العنوان المخرج من العام يوجب عدم جواز التمسك فيه بالعموم ولو لم يوجد فيه اثر القتل غسل فيه قولان للشيخ والحلي وعن الحدائق الظ ان الاول هو المشهور وبه صرح المحقق والمص ولعله لاصالة البراءة بناء على ما عرفت ويرد عليه اصالة عدم تحقق الشهادة بناء على انها مانعة من وجوب التغسيل كما هو الظ لا ان الموت مقتضي لا تقتضي شرط في الوجوب وكما لا يغسل الشهيد كذلك لا يكفن اذا كان عليه ثياب بل يدفن بثيابه اجماعا محققا ومستفيضا نعم حكي عن المفيد والاسكافي ايجاب نزع السراويل وعن الاول تقييده بما اذا لم يصبها الدم والروايات حجة عليهما لصدق الثواب عليه كما صرح به جماعة ويجب ان ينزع ما ليس بثوب كالاسلحة وان اصابه الدم اذ لم يؤمر بابقائه فهو تضييع مال والمش ان الفرو والجلود كالخفين تنزع عنه لعدم كونها من الثياب وهو حسن وللفقهاء هنا اقوال لم نعثر لشيء منها على مستند يعتمد عليه ووجوب دفنه بثيابه عيني لظ الامر فلا يتخير بينه وبين الكفن ويظهر من الروض انه متفق عليه ثم انه لو لم يبق على الشهيد ثيابه فالمحكي عن جملة من الاصحاب وجوب تكفينه لعموم ادلة التكفين خرج منه من له ثياب ولصحيحة ابان بن تغلب الدالة على ان النبي ص كفن حمزة لانه جرد لكنها معارضة بصحيحة زرارة واسمعيل المتقدمة وفيها انه ص دفن حمزة في ثيابه ونحوها حسنة ابان المتقدمة فالعمدة العمومات والمش بين اصحابنا كما عن الذكرى ان صدر الميت كالميت في جميع احكامه يغسل ويحنط ويكفن ويصلى عليه ويدفن بل عن ظ مجمع الفائدة ونهاية الاتفاق عليه وعن كرة نفي الاتفاق على وجوب الصلوة والظ انه مستلزم لسائر الاحكام اما بالاولوية او لعدم القول بالفصل ويدل على الحكم مضافا الى ما ذكر والى القاعدة المعمول بها في المقام لكثير من المقامات من عدم سقوط الميسور بالمعسور المرفوعة المحكية عن جامع البزنطي المقتول اذا قطع بعض اعضائه يصلى على العضو الذي فيه القلب وقريب منها مرسلة الصدوق بناء على ان المتبادر من العضو الذي فيه القلب وهو المستقر له هو الصدر ولكن الانصاف ظهورها في اعتبار فعلية وجود القلب في العضو [illegible] ايضا برواية الفضيل بن عثمان الاعور عن الصادق عن ابيه ع في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وصدره ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة قال ديته على من وجد في قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه على انه لا اعتبار بوجود اليدين وانما ذكره الامام لانه مورد السؤال فيكون الرواية ح باعتبار اطلاقها مرتبة على انه لا اعتبار بوجود القلب فعلا وانما العبرة بمستقره اللهم الا ان يقال ان الاطلاق محمول على الغالب من وجود القلب فعلا في القطعة المشتملة على الصدر واليدين ثم لو سلمنا اطلاق الرواية منعنا كون ذكر اليدين لمجرد اشتمال السؤال عليه فلعل له مدخلية وح فلا تعارض بين الرواية والمرفوعة حتى تكون الرواية قرينة للمرفوعة بل يحكم بجعل الحكم منوطا بالصدر مع وجود القلب فيه فعلا او بضميمة الى اليدين ومن ذلك يظهر انه قد اجاد المحقق في المعتبر حيث جعل الاحكام منوطة بالعضو الذي فيه القلب او بالصدر مع اليدين او بمجموع عظام الميت عملا بظ المرفوعة ونحوها ورواية الفضيل ورواية علي بن جعفر والقلانسي فيمن اكله السبع او الطير فبقي عظامه بلا لحم ولكن الاجود من ذلك اعتبار وجود القلب فعلا في الصدر واليدين لما عرفت من انه الغالب المنصرف اليه الاطلاق نعم لو بقي منه ما يصدق معه انسان مقطوع الراس والرجلين فلا اعتبار بوجود القلب فعلا كما لا اعتبار به مع وجود مجموع عظام الميت فالحاصل ان المستفاد من الاخبار هو الصدر مع القلب او ما يصدق معه انه انسان ولو بقيد كونه مقطوع الاطراف او يصدق انها عظام انسان والحكم في الاخير موافق للمش فان كان مرادهم الفرد الغالب من وجود القلب في الصدر فليس فيه مخالفة لما ذكرنا وان ارادوا ثبوت الحكم للصدر ولو خلا عن القلب فالحكم بوجوبه لا يخلو من اشكال لعدم الدليل الا ان يتمسك بما ذكرنا من القاعدة المنجبرة من حيث ضعف مدركها سندا ودلالة بالشهرة وحكاية الاتفاق ولعل بذلك كله يجبر دلالة المرفوعة ويكفي في سندها وجودها في جامع البزنطي وكون الرواية من ابن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل مع اعتضادها بالاخبار الموجبة للصلوة على النصف الذي فيه القلب في خصوص مرسلة الصدوق في المقنعة ومع ذلك فهو احوط واحوط منه ما عن الاسكافي من اجراء الاحكام على كل عضو تام كما في مرسلة محمد بن خالد انه وجد له عضو من اعضائه تام صلى على ذلك العضو وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن ونحوها ما عن جامع البزنطي عن ابن المغيرة انه بلغني عن ابي جعفر ع انه يصلي على كل عضو رجلا كان او يدا والراس جزءا فما زاد فاذا نقص عن يد او رجل او راس فلا صلوة عليه لكنهما لا ينهضان [illegible] الاخبار الكثيرة النافية لوجوب الغسل فيما ليس فيه القلب في الراس بالخصوص كما في مرسلة الصدوق في فيحملان على الاستحباب وهل يجب التحنيط في الصدر او المشتمل عليه كما عن الشيخ وسلار بل المش الاقوى نعم مع وجود موضع التحنيط

لعموم القاعدة المتقدمة المنجبرة بالشهرة وعدم الخلاف المتقدمين وان لم يوجد فلا يجب وفاقا للشهيد والمحقق الثاني وجماعة للاصل لوضوح عدم جبر القاعدة المتقدمة هنا والمرفوعة لا تثبت الا وجوب الصلوة التي لا يستلزم بحكم الاولوية والاجماع الا وجوب الغسل والتكفين واما اطلاق الفتاوى بكونه كالميت فلا يقتضي ازيد من وجوب تحنيطه في موضع الحنوط فيختص بما اذا وجد محل الحنوط بل يحنط في غير مواضع الحنوط حكم بخلاف الحكم الميت ومنه يظهر عدم وجوب تكفينه في ثلث قطع هذا حكم الصدر والمشتمل عليه واما غيره فالقطعة ذات العظم والسقط لاربعة اشهر حكمها كذلك كالصدر الا في وجوب الصلوة اما الحكم في الاول فهو المش كما عن جماعة بل عن ف والغنية دعوى الاجماع والاخبار عليه وعن هي دعوى عدم الخلاف فيه ونسبه في مع صك الى الاصحاب ولعل ذلك يكفي في انجبار القاعدة المتقدمة المستفادة من مثل قوله اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم فيخرج من ذلك الصلوة ويبقى الباقي **اقول** لا يحتاج الى الاخراج لان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة على الكل كما في الغسل ويؤيد ذلك ما ورد في علة تغسيل الميت من ان الغرض تنظيف الميت لمماس الملئكة وبما سويه فان الظ من ذلك مطلوبية التغسيل بالقدر الممكن او القدر الباقي بل يمكن الاستدلال عليه بمرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان بكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه من وجهين احدهما ان ثبوت غسل المس يستلزم ثبوت التغسيل كما استظهره المدارك في كرى بظهر من حق ونسبه في الحدائق الى ظ الاخبار والاصحاب وثانيهما ان جعله ميتة يقتضي اجراء جميع احكام الميتة الا ما ثبت عليه وليس المراد خصوص النجاسة قطعا بقرينة تفريع وجوب غسل المس عليه ولا خصوص وجوب غسل المس لعدم التخصيص وتفريعه عليه لا يدل على الاختصاص الشرعي بل لو لم يدل على كونه اعم كما لا يخفى على المتامل نعم في التفريع اشكال اخر غير قادح في الاستدلال وهو ان التفصيل في الممسوس بين ذي العظم وغيره ليس من احكام الميت فكيف يتفرع عليه ويمكن دفعه بان مس الميت لعله يجعله انما يوجب الغسل باعتبار كون الممسوس ذا عظم فتامل ثم ان مقتضى المرسلة ثبوت الحكم في العضو المقطوع من الحي ايض وفاقا للمحكي عن المش بل عن ف دعوى الاجماع عليه الا ان المحكي عن ف لا يدل على ذلك فانه قال من مس ميتا بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل وجب عليه الغسل وكذا ان مس قطعة من ميت او قطعة قطعت من حي وكان فيها عظم وجب فيه الغسل وخالف جميع الفقهاء في ذلك ثم ادعى الاجماع وكيف كان فهو حسن مع ثبوت دلالة المرسلة على المطلب بافادة لوجهين المتقدمين لكن الشان في ثبوتها على وجه يسكن اليه النفس ودعوى جبر قصورها بالشهرة مدفوعة بان الاصحاب لم يستدلوا بها حتى يكشف ذلك عن فهمهم المطلب منه فالمسئلة محل اشكال ولذا توقف فيه في مع صد بل قوى في المعتبر عدم وجوب التغسيل وتبعه جماعة معللا بانه من جملة لا يجب تغسيله ومنعه في كرى تبعا للمحكي عن كره بان الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة وفيه انه لا دليل على ان حصول الموت في الجزء يوجب تغسيله وهو عين المدعى ومعنى قول المحقق انه من جملة لا تغسل ان وجوب غسل الجزء تابع لثبوت التغسيل في الكل فان ثبت ثبت التغسيل في الكل لاجزائه اما تبعا للامر بالكل و اما من جهة قاعدة ان الميسور لا يسقط بالمعسور واما اذا لم يكن الكل محلا للتغسيل فاثبات الحكم للجزء يحتاج الى دليل مستقل ثم ان مقتضى العبارة وجوب التكفين وان عبر بعضهم باللف لكن الظاهر التكفين المعهود بلا خلاف ظاهر او يعتبر ان يكون بالقطع الثلث لانه المعهود ويحتمل ان يقيد ذلك بما لو كان محلها باقيا وكذا يجب التحنيط لو بقي بعض مواضعه بل ظاهرها وجوب مراعاة جميع شرائط الغسل حتى الترتيب لو كان الموجود اكثر من عضو واحد ولو اشتبه اليمين واليسار احتمل وجوب غسل احدهما مرتين تحصيلا للترتيب ويحتمل سقوطه هنا وحينئذ مماثلة الغاسل او محرميته مع احتمال سقوطه بناء على عدم حرمة النظر الى العضو المبان وعلى تقدير الاعتبار يشكل الحكم مع عدم العلم بذكوريته ولا انوثيته ولو جعلنا جواز التغسيل تابعا لحل النظر امكن جواز تغسيله لكل من الرجل والمرءة من جهة اصالة اباحة النظر من غير فرق بين وجود المحارم وعدمها اما لو جعلنا المماثلة او المحرمية شرطا كما هو الظ من الاخبار وفتاوى الاصحاب وان كان ظ بعضها يوهم خلاف ذلك تعين غسل المحارم له مع وجودهم ومع عدمهم يحتمل سقوط الغسل لاصالة عدم تحقق المماثلة ووجوبه على الرجال والنساء الا ان اطلاق ادلة اعتبار المماثلة منصرف الى المعلوم حاله والاحوط تغسيل الرجل له تارة وتغسيل المرءة له اخرى وان كان لا يجب ذلك عليهما لانهما بالنسبة اليه كواجدي المني في الثوب المشترك وكذا الكلام في الخنثى المشكل واما الحكم في الثاني وهو السقط اذا كان له اربعة اشهر فيدل على وجوب تغسيله مضافا الى الاجماع المحكي عن ف والمعتضد بما عن المعتبر من نسبته الى علمائنا وعن هي نسبته الى اكثر اهل العلم وعن كرى ومع صد وض من نسبته الى الاصحاب رواية زرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا تم السقط

اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام ولا يعارضهما بالمفهوم موثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن السقط اذا استوت خلقته يجب الغسل واللحد والكفن قال نعم اذا استوى لتحقق الاستواء في الاربعة كما يدل عليه كثير من الاخبار التي ذكر بعضها في الحدائق ولو منع عن التلازم فلا اقل من المقارنة في الاغلب في كاشفية تعرف الاطلاق الموثقة الا انه يمكن العكس بحمل اخبار الاربعة على الغالب من حصول الاستواء بكمالها وما يتوهم من دلالة ذيل مرفوعة احمد بن محمد وغيرها مما دل على ان التمام لستة اشهر على عدم التلازم المذكور ومع ذلك فمصرح في المرفوعة بوجوب التغسيل للاربعة فيعلم ان المدار عليها لا على الاستواء فهو مندفع بان المراد بالتمام في المرفوعة ونحوها ما هو تمام الانسان من حيث الاستعداد واستحكام الحيوة بحيث يكون قابلا لان يعيش لا استواء الخلقة ويشهد له الاستشهاد في هذه الاخبار بان مولانا الحسين صلوات الله وسلامه عليه ولد لستة اشهر واوضح من هذا امتنانا مثل من ان الجواب في رواية الكليني غير مشتملة على قوله عليه السلام اذا استوى وذلك لان ما ذكره الشيخ رواية اخرى مسندة الى سماعة عن ابي عبد الله ع وما رواه الكليني مسندة الى ابي الحسن ع ويكفي في التقييد اشتمال احدى الروايتين عليه واكتفاء الاخرى بنوع منه ماخوذا في السؤال فالاولى ان يعد منع التلازم المذكور المقتضي لضعف دلالة المفهوم فلا يقوى على تقييد المنطوق ويدل على وجوب تكفينه ودفنه موثقة سماعة المنجبرة بقبول الاصحاب لها كما عن المعتبر وض وان عبر بعضهم باللف في خرقة كالمحقق في الشرايع ويحتمل حمل التكفين في النص والفتوى عليه وهو ضعيف ومنه يظهر وجوب الدفن واما التحنيط ففيه اشكال وان حكي عن جماعة ايجابه كالمص لعدم الدليل عليه الا ان يثبت حلول الحيوة فيه بحيث يصدق عليه الميت فيدخل في العمومات والاحتياط لا يترك ثم هل يلحق بالقطعة ذات العظم العظم المجرد فيحصل بغسله لا بتغسيله خلافا للمحكي عن الاسكافي والشهيد والمحقق الثاني في حاشية الشرايع ويمكن الاستدلال لهم بالقاعدة المتقدمة بعد ما ثبت برواية علي بن جعفر والقلانسي وجوب اجراء احكام الميت على من اكله السبع او الطير فبقي عظامه بلا لحم لان وجوب تغسيل العظام المجرد مع الامكان يستلزم وجوب تغسيل بعضها مع تعذر تغسيل الجميع ويرد ان الروايتين محمولتان على الغالب من خلو شئ من اللحم في العظام وان صرح فيهما بانه بقي العظام من غير لحم الا انه مبالغة تنزيلا للقليل منزلة المعدوم مع ان القاعدة غير منجبرة في المقام واما القطعة الخالية من العظم سواء ابينت من حي او كانت من ميت فانها لا تغسل بل تلف في خرقة وتدفن اما عدم وجوب التغسيل فقد حكي عليه الاجماع عن ف والغنية وعن الحدائق الاتفاق عليه وعلى عدم التكفين المعهود والصلوة ويدل عليه مضافا الى اصالة البراءة واصالة عدم الصحة وترتب الاثار لفقد الجابر هنا القاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور عدم وجوب الغسل بمسه في مرسلة ايوب بن نوح المتقدمة واما اللف في خرقة فقطع المص كالمحقق في مع ولا دليل عليه عدا ما في الرياض من وجوب اعانة القاعدة المتقدمة بعد خروج وجوب التكفين بالقطع الثلث في قطعة واحدة وبقي الباقي وهو حسن لو وجد الجابر في المقام للقاعدة وقلنا بان المراد باللف في خرقة التكفين في قطعة واحدة بحيث يراعى في ذلك جميع شروط الكفن اما لو كان المراد لفه بخرقة من غير تقييد لشرايط الكفن فلا وجه لاجراء تلك القاعدة وكذا السقط لاقل من اربعة اشهر لا يجب غسله اجماعا ظاهرا كما عن الغنية وقد نسبه في محكي المعتبر وكرة الى جميع العلماء لعموم رواية زرارة ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمة بل ورواية سماعة وفي مكاتبة محمد بن الفضيل السقط يدفن بدمه في موضعه ويظهر من هذه المكاتبة وجوب الدفن كما هو المعروف من غير خلاف ظاهرا كما استظهره في مجمع الفائدة وهو ظ معقد اجماع المعتبر وكرة ثم ان المحكي عن المعتبر الاستدلال على عدم وجوب الغسل بان المعنى الموجب للغسل وهو الموت مفقود هنا وكانه مبني على ما يظهر من النبوي المحكي انه اذا تم اربعة اشهر ينفخ فيه الروح ونسبه بعض الى روايات في دية الجنين الا ان المحكي عن الاطباء ولوج الروح قبل ذلك ويحوانه حكي عنهم امكانه لتمام شهرين فان المحكي عن كتاب الكفاية في النجوم اتفاق الطبيعيين على ان مدة تمام خلقة الجنين يتضاعف حركته ومدة حركته ثلث مدة ولادته فاذا كان مدة ولادته ستة اشهر كان حركته في شهرين وعن بعضهم ان جميع النساء يعرفون انه اذا اتى على النطفة ثلثة اشهر جاز تحركه ومما ذكر يظهر ان مدة تمام خلقة الجنين ايض لا يتوقف على الاربعة بل قد يتحقق في شهر وحينئذ العمدة في الاستدلال هو النص فلا يشكل الامر بما ذكره الاطباء ويؤمن وجب قتله في حد او قصاص بالاغتسال غسل الميت والتحنيط والتكفين ثم يقتل ولا يغسل بعد موته بذلك السبب على المش بل عن ف الاجماع عليه وعن المعتبر وكرى لا اعرف للاصحاب فيه مخالفا وعن مجمع الفائدة كانه اجماعي وعن الحدائق اتفاق الاصحاب عليه ويدل عليه وحدها ومن بعضهما عن خبر م والاصل فيه رواية مسمع عن ابي عبد الله ع المرجوم والمرجومة يغتسلان ويحنطان

ويلبسان الكفن وقبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغتسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد منه ويصلى عليه و نحوه ما ارسله الصدوق عن امير المؤمنين ع وما عن الفقه الرضوي وظ الرواية كون ذلك فيهما على وجه العزيمة وفاقا لظ الاكثر وصريح المص هنا والمحكي عن الشيخ وسلار والحلي وعن التهذيب وكرى احتمال كونه للرخصة ونفيه في الروض وكشف اللثام وقواه في الحدائق وهو ضعيف وظ المتن عموم الحكم لكل من وجب قتله وفاقا للمحكي عن الشرائع والجامع وكرى وفي الروض نسبته الى الاصحاب وعن الحدائق انه ظ الاصحاب مع اختصاص النص بالمرجوم والمقتص منه وفاقا لبعض بل عن الكشف ان الاكثر اقتصر عليهما بل عن المعتبر وسلار الاقتصار على الاخير والاجود التوسط تبعا للنص وظ النص كالمحكي عن ظاهر الاصحاب وصريح جماعة ان تقديم الغسل هو غسل الاموات المشتمل على الاغسال الثلثة وعن المص في عد والمحقق والشهيد الثانيين في شرحي عد والارشاد احتمال الاكتفاء بالغسل الواحد لاطلاق النص وعدم افادة الامر للتكرار وهو كما ترى وظ النص كالفتاوى بل صريح جملة منها عدم الحاجة الى اعادة الغسل فيكون بدن الشخص بعد الموت طاهرا ولا ينجس بالموت لان هذا حكم من يجب غسله لا من لا يجب كالشهيد لاختصاص ادلة نجاسة الميت قبل الغسل بمن شرع تغسيله لانه الظ من الغسيلة وكذا ادلة غسل المس نعم عن الحلي وجوب الغسل بمسه وهو ضعيف كالرد المحكي عن صاحبي الذخيرة والحدائق ولو مات بغير ذلك السبب فان لم يكن سببا آخر فلا اشكال في وجوب تجهيزه بل وكذا ان كان سببا آخر وفاقا للمحكي عن كرى ومع صد وفي الآية انه لا يبعد الاجتزاء في بعض الفروض فت والظ انه لا يقدح تخلل الحدث في اثنائه للاطلاق وان ورد انه كغسل الجنابة والاقرب عدم تداخله مع سائر الاغسال الواجبة للاصل مع عدم الدليل وليس في الرواية دلالة على امره بالاغتسال الآتية لما وجب عليه فيؤمر به من باب الامر بالمعروف وفي الروض تبعا للجامع ان الامر به هو الامام ع او نائبه وفي تعينه نظر لخلو النص والفتوى عنه ولما فرغ من الاسباب الخمسة للغسل شرع في السبب السادس وهو مس الميت وذكره هنا لانه كالتتمة لاحكام الاموات فقال ولو مس ميتا من الناس بعد برده بالموت وقبل تطهيره بالغسل المتقدم او المتأخر او مس قطعة منه ذات عظم ابينت منه او من حي وجب عليه الغسل اما الوجوب في جملة الميت فهو المشهور بل المعروف عن عدا السيد قده وهو المحكي عن القديمين والصدوقين والشيخين والحلي والحلبي نعم عن الوسيلة وسم التوقف فيه لكن الموجود في الاول التصريح بالوجوب حيث قال في بيان اقسام نواقض الطهارة ورابعها ما يوجبهما يعني الوضوء والغسل وهو ثلثة الحيض والنفاس ومس الميت من الناس او قطعة المبانة من حي او ميت فيها عظم بعد البرد بالموت وقبل التطهير بالغسل ولعل توهم الحاكي مما في سيلة من ان الغسل المختلف فيه ثلثة غسل المس وغسل قضاء الكسوف لتاركه عامدا مع احتراق القرص وغسل من سعى الى مصلوب بعد ثلثة ايام واما عبارة سم فلم نظفر عليها ولعله نظير ذلك ولذا حكي في المناهل عن صاحبه موافقة المشهور الا ان المحكي عن ق انه حكى الخلاف عن السيد و غيره وكيف كان فهذا القول شاذ بل على خلافه الاجماع عن ق وغيره مضافا الى الروايات المستفيضة بل المتواترة معنى ففي صحيحة ابن مسلم المروية في يب عن احدهما ع الرجل يغمض الميت عليه غسل قال اذا مسه بحرارته فلا ولكن اذا مسه بعد ما برد فليغتسل قلت فالذي يغسل الميت يغتسل قال نعم ونحوها صحيحة العلاء بن رزين المروية عن الكافي وفي صحيحة عاصم بن حميد اذا مسست جسده حين برد فاغتسل وفي مكاتبة الصفار اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد وجب عليك الغسل وفي صحيحة ابن مسلم من غسل ميتا وكفنه اغتسل غسل الجنابة وفي رواية الحسن بن عبيد قال كتبت الى الص ع هل اغتسل امير المؤمنين ع حين غسل رسول الله ص قال النبي ص طاهر مطهر ولكن فعل امير المؤمنين ع وجرت به السنة والمروي عن العيون والعلل عن الفضل بن شاذان قال انما امر بغسل الميت بالغسل لعلة الطهارة مما اصابه من نضح الميت لان الميت اذا خرج منه الروح بقي اكثر آفته فلذلك يتطهر منه ويطهر وفي رواية عبد الله القزويني قال سئلت ابا جعفر محمد بن علي عن غسل الميت لاي علة يغتسل الغاسل قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملئكة وهو طاهر وكذلك الغاسل لتلاقيه المؤمنون الى غير ذلك مما لم نذكر اكثرها وحمل جميع ما فيها من الاوامر صيغة ومادة ولفظ الوجوب على الاستحباب مما يوجب اضمحلال الشريعة اذ قلما يتفق ورود مثلها او دونها في الواجبات الاخر فلا ينبغي الاشكال في المسئلة وارجاع ما يوهم المنافاة من الاخبار المعبر فيها بلفظ السنة او بغيره مما يوهم الاستحباب اليها كما لا ينبغي الاشكال في عدم وجوبه قبل البرد للاصل والاخبار المستفيضة بل المتواترة ايض الوارد بعضها ولا ينافيه الحكم بنجاسته اذ لا تلازم بين وجوب الغسل بالفتح والغسل بالضم كما لا اشكال ايض في عدم الوجوب بعد تغسيله ورواية عمار عن الص ع في قوله كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل شاذ او محمولة على الاستحباب كما عن التهذيب جمعا بينها وبين قوله ع في صحيحة ابن مسلم مس الميت عند موته

في مس الميت

وبعد غسله

وبعد غسله والقبلة ليس بها باس وصحيحة ابن سنان لا باس بان تمسه بعد الغسل والقبلة ونحوها رواية الاخرى او على محامل اخر مثل حمل التغسيل فيها على ازالة النجاسة او على ارادة عدم سقوط غسل المس السابق او على تغسيله ببعض الغسلات وهل يلحق المتيمم بالمغتسل كما عن كاشف الغطاء اولا كما عن عد وهي ومع صد ولك وكشف اللثام وغيرها قولان اشهرهما الاول لعموم البدلية وللثاني اطلاق الاخبار واستصحاب عدم السقوط لمنع بدلية التيمم الا فيما يكون المؤثر هو الماء فقط لا الماء مع السدر والكافور والاول لا يخ عن قوة لان الاطلاقات كالاستصحاب محكوم عليها بادلة البدلية وقد يتوهم ان الاستصحاب معارض باستصحاب سقوطه فيما لو تيمم قبل البرد وفيه ما لا يخفى ومنع جريان البدلية فيما يكون لغير الماء مدخل في التطهير لو سلم فانما يسلم مع اختصاص الملاك بعموم جعل التراب كالماء اما مع فرض دلالة الادلة على ان التراب طهور فالظ قيام تيمم الميت مقام تغسيله المفيد لرفع جنابته وتنظيفه الموجب لسقوط الغسل بمسه مع ان المنع المذكور لا يجري في المتيمم عن غسله بالقراح خاصة او في المحرم المتيمم عن الكافور والقراح فيجري فيهما عموم البدلية والتيمم في غيرهما لعله افضل فت بل التيمم عند فقد الماء والخليطين الآن ادعى الحاقه ايض بالمتيمم كما صرح به بعضهم و ان استقرب بعض اخر منهم عدمه لكن الانصاف ان ادلة البدلية انما تدل على ان حكم المتيمم في حكم المرتفع وانه في حكم المغتسل من هذه الجهة ولم يعلم ان وجوب الغسل بالمس تابع لبقاء حكم الحدث فلعله تابع لبقاء الخبث الذي لا يزول بالتيمم لعدم بدليته عن الماء في زوال الخبث وكيف كان فلو قلنا بعدم الوجوب فاولى به لو اختل بعض شرائط الغسل اضطرارا او فقد السدر والكافور لان تشد ذلك غسل شرعي في حق مثله الآن يدعى انصراف الغسل في الاخبار الى الغسل الاختياري التام ولا دليل على قيام الاضطراري مقام الاختياري في جميع الاحكام فالاقوى عدم السقوط وفاقا للروض كما عن مع صد واولى بعدم السقوط ما اذا غسله كافر عند فقد المسلم المماثل او كان الميت مخالفا فغسله المؤمن غسل اهل الخلاف بل ولو غسل غسل اهل الحق لانه غير صحيح مع القدرة على غسل اهل الخلاف ومع العجز عنه فيدخل في الاغسال الاضطرارية التي قلنا بعدم اسقاطها لغسل المس فت واما من لا يجب تغسيله بعد الموت كالشهيد ومن قدم غسله بناء على انه غسل ميت قدم عليه كما هو الظ من الرواية فلا يجب الغسل بمسهما لان الظ من جعل وجوب الغسل مغيى بما قبل التغسيل هو ثبوته في محل يجب التغسيل مضافا الى ما يظهر من تعليل غسل المس بما يدل على انه لنجاسة الميت وهو الظ ايض من مكاتبة الحسن بن عبد المتقدمة في قضية الامير والنبي ع في ان من لا ينجس بالموت لا يحتاج غاسله الى الغسل الا ان امير المؤمنين ع فعل ذلك وجرت السنة بغسل كل مغسل للميت ويمكن ان يستدل بها ايض على خلاف المطلب بناء على دلالة الرواية على ان الامير ع فعله لا لنجاسة النبي ع وجرت السنة بفعله كذلك وان لم يكن الميت نجسا الا ان الاول اظهر والمسئلة لا يخ من الاشكال ثم ان ظ الاخبار والفتاوى كون الوجوب مغيى بكمال غسله فلو كمل غسل الراس فقط ففي سقوط الغسل كما عن المص قده في غير هذا الكتاب والشهيد جماعة او عدمه كما عن ك وخيرة ومحتمل كرى ومع صد خاص قولان اقواهما الثاني للاصل والاطلاقات ومنع دوران وجوب الغسل مدار النجاسة لعدم الدليل على التلازم بل منع زوال النجاسة عن العضو قبل كمال الغسل ولا منافاة فيه للقواعد الفقهية نعم اصل التوقف كما في الروض وعن آخرين ان طهارة المحل من الخبث يحصل بمجرد انفصال الغسالة ولا يتوقف على تطهير جزء آخر ويوضح عدم المنافاة ان ما ذكر انما يكفي فيما اذا علق الشارع الزوال على الغسل بالفتح الذي يحصل من دون توقف على غسل جزء آخر دون ما اذا علقه على الغسل بالضم الذي لا يحصل الا بغسل تمام الاجزاء فالطهارة في كل مقام يتوقف على حصول ما جعل مطهرا وهذا غاية المراعات للقواعد الفقهية نعم اصل توقف زوال الخبث على تحقق امر زائد على الغسل بالفتح بل على مطلق اصابة الماء للمحل هنا فظاهر لما ثبت في نظائره من حصول الطهارة بمجرد اصابة الماء او مع انفصاله لكن الظ تعطي ان ذلك انما هو في تطهير المتنجس لا نجس العين فالحاصل ان طهارة الميت بالغسل بالضم حكم خاص لموضوع خاص لا نظير له من حيث الحكم ولا من حيث الموضوع فافهم ثم لا فرق في ظ الاخبار والفتاوى بين الميت المسلم والكافر كما حكي التصريح به عن المص والشهيد والمحقق الثاني وعن المص في هي وير التوقف في الكافر ولعله نظير ما ذكرنا في الشهيد من ان الظ من جعل الغسل غاية لوجوب غسل المس اختصاص الحكم بمن يؤثر فيه التغسيل دون من لا يؤثر اما بدونه كالشهيد او نفاه لنجاسته معه كالكافر ويضعف بان مستند الغسل ليس منحصرا فيما يدل على بيان الغاية فان منها العمومات المعلقة للحكم على الميت ومنها ما تقدم من تعليل وجوب الغسل بنجاسة الميت وهي موجودة في الكافر زيادة على نجاسة كفره على الاقوى من قبول المتنجس والنجس النجاسة العينية والعرضية مع ان صحيحة معوية بن عمار قلت له فالبهائم والطير اذا مسها عليه غسل قال لا ليس هذا كالانسان ظاهرة في ثبوته لمطلق الانسان المقابل للبهائم

وصحيحة ابن مسلم عن الرجل يمس الميتة اعليه غسل قال لا انما ذلك من الانسان ومثلها صحيحة الحلبي ونحوهما ما عن علل الفضل بن شاذان
عن مولانا الرضا ع انما لم يجب الغسل على من مس شيئا من الاموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك لان هذه الاشياء
كلها ملبسة ريشا وصوفا وشعرا ووبرا وهذا كله لا يموت وانما يماس منه الشيء الذي هو ذكي من الحي والميت الخبر ثم انه يظهر من هذا
التعليل اعتبار كون الجزء الممسوس من الميت مما تحله الحيوة لا كظفره وشعره وعظمه وفاقا للروض ويؤيده ما تقدم من روايتي عاصم بن حميد
ومكاتبة الصيقل حيث علق الغسل فيهما على مس الجسد بعد برده فان الظاهر من لفظ الجسد سيما بعد اتصافه بالبرودة مقابل ما عدا منه
شعر لحيته سيما اذا طالت لا مقابل ثياب الميت والخاشية وعليه ماذكره الامام ع وان ذلك من باطنها وبعض الحكم الخفية التي
لا ننطق بظاهرها على ظاهرها في ايدينا من القواعد ولذا لا نحكم بوجوب الغسل اذا مس نفس جسد البهائم دون اشعارها واوبارها
مدفوعة بعد التسليم منع علية العلية بمجرد عدم فهمنا للارتباط الواقعي بينها وبين المعلول مع ان تخلف الحكمة عن الحكم غير ضائر
فان الظاهر من هذا التعليل عدم وجوب الغسل لمس ما لا تحله الحيوة من الانسان سواء جعلناها علة حقيقية ام لا وعدم كون العلة
حقيقية لا ينافي اعتبار ظهور العلة في حكم الحرمة الابدي انا نستدل بقوله ع في تعليل مشروعية التيمم لفاقد الماء ان رب الماء
رب الصعيد على ثبوت حكم استعمال الماء واستعمال الصعيد عند عدمه في جميع الاثار مع انا لا نفهم الارتباط بين وحدة ربهما وبين قيام
احدهما مقام الاخر فالاقوى اعتبار حلول الحيوة في الممسوس لكن عن كرى بعد استقراب وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل قال
واما السن والضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسهما لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال
فيمكن المساواة لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى ولا يخفى ان عدم نجاستهما بالموت لا
يعارض الاطلاقات الدالة على وجوب الغسل بمس الميت الصادق بمسهما فلا يبعد للتوجيه لعدم الوجوب الا على ما استظهرناه سابقا
من اخبار تعليل غسل الميت من اعتبار كون الممسوس مما لا يبقى طاهرا بعد الموت فالعمدة في عدم الوجوب وان العلل المتقدمة
الحسنة كالصحيح كما يظهر من طريق الصدوق الى الفضل فتدبر هذا ومع ذلك فالاحتياط يقتضي بالعمل بالاطلاقات هذا حكم
الممسوس واما الماس فالظاهر وجوب الغسل بالمس بكل ما لا تحله الحيوة الا ان لم يصدق بمسه مس ميتا كما لا يبعد لذلك فيمس
بطرف الشعر الطويل بل مطلق الشعر لكن الظاهر من اعتبار الحيوة في الماس والممسوس في الدروس اعلم ان كل ما حكم في مسه بوجوب الغسل
مشروط بمس ما تحله الحيوة من اللامس لما تحله الحيوة من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل ثم قال هذا في غير
العظم المجرد كالشعر والظفر لمساواته العظم في ذلك ولا فرق في الاشكال بين كون العظم والظفر من اللامس والملموس انتهى
وقوله قد تقدم الاشكال هو اشارة الى ما يأتي من كلامه في مسئلة العظم المجرد المنفصل ولا يخفى انه لا يظهر منه وجه
للاشكال في طرف اللامس فانظر واما وجه قوة الاشكال في السن فلعله لما عن الشيخ ابن سينا من كون الاسنان مما تحله
الحيوة وكيف كان فلنرجع الى ما ذكره المصنف قده من الحكم وهو وجوب الغسل بمس القطعة وتفصيله ان القطعة المنفصلة ان كانت
ذات عظم فالمعروف ممن عدا المحقق قده في المعتبر وجوب الغسل بمسها وحكي صريحا عن الفقيه وية وف وئر وسيلة والجامع
يع وفع وكتب المص والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم بل عن ف الاجماع عليه في المبانة من الحي والميت ومخالفة جميع الفقهاء ويدل
عليه بعد الاجماع المؤيد بموافقة المشهور ومخالفة الجمهور مرسلة ايوب بن نوح عن ابي عبد الله ع اذا قطع من الميت قطعة فهي ميتة فاذا
مسه انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على كل من مسه الغسل وان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه وعن الرضوي واذا مسست شيئا
من جسد اكيل السبع فعليك الغسل ان كان فيما مسسته عظم وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك في مسه وضعف السند بالارسال
مجبور بما عرفت فقدح المحقق فيها في المعتبر غير قادح مع انه ممن يعمل بالاخبار عند عمل الاصحاب بها وان لم يصح سنده مع انه لا مجال
للتامل في المنفصل من الميت اذ لو لا اتصال اجزاء الميت في الحكم لا ترى في الحكم بنجاسة الميت لان الاخبار انما دلت على نجاسة الميتة
وهي لا تصدق على جزء منها وفي الحكم بوجوب تغسيله لو لم يجد الميت تام الاجزاء نعم لا ينبغي الاشكال في المبانة من الحي لو لا الدليل
الخارجي من حيث عدم الدليل على جريان الاحكام عليها حتى نجاستها ووجوب تغسيلها والاغتسال بمسها اذ لا يصدق عليها عنوان
الميت ولا جزء الميت ودعوى ان بخروج الروح عنه يصدق الموت عليه ممنوعة فان الموت عدم الحيوة عمن من شانه ان يكون حيا لا بوصف
العضو والحيوة الا تبعا للكل فالحيوة في الحقيقة من صفات الانسان فانقطاع تعلق روح الكل عن بعض اجزائه واختصاص محله في باقيها
لا يوجب عند التحقيق صدق الموت على ذلك الجزء الاجزاء العدم المتحرك والنمو والحس كما يشهد به صدق حال اتصال العضو المفروض

ولو سلم الصدق لكن لا شك ان الميت في الاخبار هو الانسان الذي خرج عنه الروح وثبوت الحكم لبعض اجزاء الميت قد عرفت انه لا
افهام من ادلة الميت كما يفهم النجاسة بل نافش في ذلك ايضا صاحب المدارك كما يجيئ في باب النجاسات فالعمدة في الحكم هو المرسلة بل
ظهورها في الحي مع انجبارها بالاجماع المنقول عن ف المصرح فيه بالتعميم بل قد عرفت انها العمدة ايضا في وجوب غسل هذه القطعة
في باب غسل الميت لا لخصوص صفة الموت في نفسها فراجع ثم ان المص كما يظهر من بعض عدم وجوب الغسل بمس العظم المجرد المنفصل بل
مقتضى ما تقدم في اعتبار حيوة الملموس ثبوت السقوط بمس العظم المجرد المتصل الا ان المحكي عن كرى انه قال وهل يجب الغسل بمس مجرد
متصلا او منفصلا الاقرب نعم لدوران الحكم معه وجودا وعدما ويمكن الالتفات الى طهارته فلا يفيد غيره ونحن نمنع طهارته
لانه نجس بالاتصال نعم لو اوضح العظم في حال الحيوة وظهر ثم مات فمسه فالاشكال اقوى لانه لا يحكم بنجاسة هذا العظم ح ولو
جانب الحكم توجه وجوب الغسل وهو اقرب اما على هذا فظ واما على النجاسة العينية فيمكن القول بنجاسته تبعا ويطهر بالغسل
انتهى ثم قال اما السن والضرس الى اخر ما نقلنا في مسئلة اعتبار حيوة الممسوس وفيه ما لا يخفى من منع الدوران فلعل العلة
في وجوب الغسل المركب من اللحم والعظم عند الانفصال وبنجاسة الملموس عينا حال الاتصال ودعوى نجاسة العظم عينا بالاتصال
كما ترى وتنجسه بالملاقات لا يجدي فلا ينفاوت الحال بين ما لو اوضح حال الحيوة وظهر وبين الموضح بعد الموت او قبله من دون تطهير
قال في الروض بعد رد الدوران بما ذكرنا نعم هو يعني العظم على تقدير اتصاله تابع للميت كما معه شعره وظفره اما حال الانفصال فلا
فالحاقه بباقي الاجزاء التي لا تحلها الحيوة اوجه ان كان وجوب الغسل بمسها محوطا وهذا في غير السن والضرس اما فيهما فالوجوب
اضعف لانهما في حكم الشعر والظفر هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساوات والوجوب لانه جزء من جملة يجب الغسل بمسها
انتهى ويظهر ما فيه مما ذكرنا في اعتبار حلول الحيوة في الممسوس ومما ذكرنا يظهر الحكم في السن المنفصل من الميت واولى منه المنفصل
الحي ويبقى على ما في كرى مطالبة الفرق بينه وبين العظم المجرد حيث ادعى القطع بنفي لعدم الوجوب مع الانفصال دون العظم المنفصل
ولو خلت القطعة المبانة من عظم او كان الميت من غير الناس مما له نفس سائلة غسل اللامس يده خاصة مع رطوبة احد المتلاقيين
بناء على ما سيجيئ من كون نجاسة الميت كغيرها ومطلقا بناء على الاقوال الاخر وسيأتي في مباحث النجاسات انشاء الله ثم ان المعروف وجوب
هذا الغسل لغيره وعد وجوبه لنفسه بل استظهر بعض مشايخنا تبعا للمحكي عن كرى عدم الخلاف فيه وتوقف فيه في المدارك و
مال الى كونه واجبا لنفسه كغسل الجمعة والاحرام عند موجبهما قال الان ثبت كون المس ناقضا للوضوء فيجب وسوء به لاحد الامور
المتقدمة الا انه غير واضح انتهى ويرده مضافا الى اصالة البراءة واصالة الاحتياط في المقام والى المحكي عن الرضوي في باب غسل
المس وان نسيت الغسل وذكرته بعدما صليت فاغتسل واعد صلوتك وان المستفاد من سببية المس للغسل بعد ما تقدم
وورد في علة غسل المس كون المس بعد ثبات النجاسة معنوية في بدن الماس فيجب ازالتها للعبادة المشروطة بالطهارة ويؤيد ذلك
حسنة شهاب بن هاشم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الجنب يغسل الميت ومن غسل الميت باتي اهله قال هما سواء لا باس بذلك
اذا كان جنبا غسل يديه وتوضأ وغسل الميت وان غسل الميت ثم اتى اهله توضأ ثم اتى اهله ويجزيه غسل واحد لهما
فان الظ ان وضوء كل من الماس والجنب لتخفيف الحدث هذا كله مضافا الى مفهوم قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور
دل على عدم وجوب الطهور باصل الشرع قبل دخول وقت الصلوة فكل طهور يجب شرعا فالاصل ان يكون وجوبه لما هو من المتذ
به صاحب المدارك على عدم وجوب الوضوء لنفسه مع ان المنساق من الامر بالاغتسال كالامر بالغسل كونه لغيره واما كونه ناقضا
للوضوء فلما تقدم في باب الوضوء ويستحب الغسل للجمعة على المشهور المحكي صريحا عن المشايخ الثلثة واتباعهم والحلي وابن سعيد
وجمهور المتاخرين بل عن ئ الاجماع على انه سنة مؤكدة وليس بواجب فلم يحك الوجوب الا عن الحسن البصري وعن الفتنة عده في الاغسال
المسنونة التي ادعى الاجماع عليها وعن شرح القاضي قال السيد ان غسل الجمعة من السنن المؤكدة عندنا ثم نقل الوجوب عن بعض
العامة ويدل عليه مضافا الى ما تقدم من الاجماعات المعتضدة بالشهرة المطابقة لمقتضى البراءة صحيحة ابن يقطين قال سئلت
ابا الحسن ع عن الغسل في الجمعة والاضحى والفطر فقال سنة وليس بفريضة وروايه علي بن ابي حمزة قال سئلت ابا عبد الله ع عن غسل
العيدين اواجب هو قال سنة قلت فالجمعة قال سنة فان الظ من لفظ السنة في الروايتين مقابل الواجب اما في الثانية فبقرينة
المقابلة واما في الاولى فبقرينة ضم العيدين فان الغسل فيهما لا يجب اتفاقا كما نقله غير واحد وخبر الحسين بن خالد قال سئلت
ابا الحسن الاول ع كيف صار غسل الجمعة واجبا فقال ان الله تبارك وتعالى اتم صلوة الفريضة بصلوة النافلة واتم صوم

الفريضة بصوم النافلة وانه وضوء الفريضة بغسل الجمعة ما كان فيه من سهو او تقصير او نسيان وما عن العيون في الحسن كالصحيح
الفضل بن شاذان عن مولانا الرضا ع انه قال بعد ذكر غسل الجمعة والعيد وكثير من الاغسال المسنونة ان هذه الاغسال سنة
وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله ومرسلة يونس المجمع على تصحيح ما يصح عنه ان الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة
قلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا وغسل الاحرام ورواية ابي البختري عن جعفر عن ابيه عن جده صلوات
الله عليهم عن النبي ص انه قال لعلي ع يا علي على الناس في كل سبعة ايام الغسل فاغتسل في كل جمعة ولو انك تشتري الماء بقوت يومك
وتطويه فانه ليس شيء من التطوع اعظم منه الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في عدم الوجوب وليس بازائها ما يخالفها عدا ما ورد في غسل الجنابة
من وصفه بالوجوب كما في كلام الصدوق من وظائف الكافي وهو غير صريح بل ولا ظاهر في مقابلة المندب وفي رواية سهل بن اليسع قال سألت
ابا الحسن ع عن رجل يدع غسل الجمعة ناسيا قال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فالغسل احب الي وان هو فعل ذلك
فليستغفر الله ولا يعود وفي رواية ابي بصير ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد وموثقة عمار قال
سئلت الصادق ع عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت فقد جازت
صلوته والمرسل المحكي عن كتاب العروس قال ابو عبد الله ع لا يترك غسل يوم الجمعة الا فاسق ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت
الى غير ذلك مما يتراءى منه الوجوب ولا يخفى على الخبير الفارق عدم معارضتها لما تقدم فضلا عن مقاومتها لها وعلى تقدير ها فالمرجع
الى الاصل فمن العجيب ما عن بعض متاخري المتاخرين من الميل الى هذا القول والله العالم ثم ان ظاهر الاخبار ثبوت الغسل في يوم الجمعة ومن
عن الحلبي في اشارة السبق اثبات غسل اخر ليلتها ولم نعثر له على مستند ولا موافق نعم عن الاسكافي ثبوته لكل زمان شريف ووقت
هذا الغسل من طلوع فجر يوم الجمعة الى زوال الشمس فلا يجوز تقديمه على الفجر في غير ما استثني بلا خلاف ظاهر بل عن غير واحد وكره وغيرها
الاجماع عليه ويدل على ذلك مضافا الى مقتضى توقيفية العبادة قوله ع اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك ذلك للجنابة و
للجمعة وعرفة وخبر بكير الوارد في اغسال شهر رمضان قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزاك
واما امتداده الى الزوال فهو مما لا خلاف فيه بل اجماعا كما عن كرى وعن المعتبر ان التعجيل بما قبل الزوال عليه اجماع الناس وفي نسبة
كرة الى علمائنا وفي مجمع البرهان الى الاصحاب ويدل عليه قوله ع في صحيحة زرارة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال وورود الامر
على الوجوب بالشرطي نظر بل حمله على الاستحباب اقرب وفي موثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة في اول النهار
قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت وظاهره عدم بقاء وقته الى الليل الا انه لا يدل على التحديد بالزوال وفي
رواية سماعة عن ابي عبد الله ع في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان فاته فليقضه من يوم السبت
وقريب منه المرسلة الاتية في قضاء الغسل ويؤيده ما عن الشيخ بقول الرضا ع في الصحيح كان ابي ع يغتسل للجمعة عند الرواح بناء على
ان المراد الرواح الى الجمعة فيكون بمعنى الذهاب ومنه اشارة الى ان وقته ذلك وان مضى قليل من الزوال وفيه انه يحتمل هذا ومنه الامام ع
على الرواح قبل الزوال ومن العجيب ما عن البحار من حمل الرواح على ما يقابل الغدو مؤيد القول بامتداد وقته الى اخر النهار ولو لا ما تقدم
من الاجماعات كان المحكي عن الشيخ في صلوة قد امتداد وقته الى ان يصلي الجمعة مدعيا عليه الاجماع قويا لو كان المراد امتداده الى
وقت تؤتى فيها الا بمجرد فعلها اذ ربما لا يفعلها الشخص بل ولا غير في ذلك المكان ولا امتداده الى اقل وقت فيها لانه الزوال ويمكن ان
يكون هذا مراد الشيخ بعد تعين بصريحه بخطها الذي بانه يجوز غسل الجمعة من طلوع الفجر الى قبل الزوال وادعى على ذلك الاجماع كما ما ان
في مجمع الفائدة وخيرة وشرح ترا استناده الى اطلاق الاخبار وعن ذ انه لولا الاجماع المنقول وعدم وجود القائل لكان القول به متعينا
فصل مضافا الى ما عرفت من ظهور الاخبار بل ناطقة بتوقيفية العبادة بناء على عدم جريان الاستصحاب في مثل المقام من الاوامر الموقتة
بناء على ان الزمان فيها للواجب لا ظرف للوجوب اذ الوجوب وهو الحكم الانشائي امر حاصل في اول الوقت متعلق بفعل مقيد بوقوعه في
جملة من الزمان قصيرة كانت او طويلة وتمام الكلام في الاصول الان يمنع جريان قاعدة التوقيف بعد الاتفاق على استحبابه بعد الزوال
ايضا فلا يبقى ثمرة الا في نية الاداء والقضاء وهي لا تقدح في التوقيفية وان تعقب تخالفها للواقع فضلا عن صورة الشك نعم تترتب ثمرة فيما
لو لم يشرع القضاء كما لو قدمه يوم الخميس ثم تمكن من الماء يوم الجمعة بعد الزوال فانه يسقط على القول بالقضاء دون الاداء وكيف كان
فقد استثني من عدم جواز تقديمه على طلوع الفجر في ظ الاصحاب كما عن كشف اللثام وبلا خلاف بينهم كما عن الحدائق ما لو خاف فوته
لعدم الماء او قلته ويدل عليه الصحيح عن الحسين بن خالد عن الحسن بن موسى بن جعفر ع عن امه وام احمد بن موسى ع قالتا كنا مع ابي الحسن

موسى بن جعفر

موسى بن جعفر ع في البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء غدا بها قليل فاغتسلنا يوم
الخميس ليوم الجمعة وفي الصحيح عن محمد بن الحسين عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع انه قال لاصحابه انكم تأتون غدا منزلا ليس فيه ماء
فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة وعن الفقه الرضوي وان كنت مسافرا وتخوفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل
يوم الخميس وظاهرهما كالمحكي عن ظ الفقيه والهداية والجامع ويع والمعتبر في اكثر كتبه وكرى وجماعة من متاخري المتاخرين كاصحاب المدارك
والمشارق وخيرة والحدائق اختصاص الرخصة بصورة اعواز الماء والمحكي عن ظ يه وط وئر وكره ونهاية الاحكام والبيان والنفلية وض ولك
وكشف اللثام اعتبار مطلق الفوت ولو بسبب اخر بل ويحتمله كلام الاولين تنزيلا للوارد منا ومنهم منزلة المثال وكانه لتنقيح المناط
القطعي ومنه يشكل ما في الاولى لا اقتضائه مخالفة الاصل على التسقيف نعم لو جعل اسناد الجماعة او بعضهم مما ذكر على وجه خبر غير مذكور
الخبرين كان المقام حينئذ من التسامح لتحقق معنى بلوغ الثواب عن الحجة المنصرف الى اطلاق البلوغ في ادلة التسامح وهل يعتبر الياس كما هو
ظ الرواية الثانية والمحكي عن ير والنهاية وكتب الشيخ أم يكفي الخوف كما عن ظ الش والرضوي المذكور بل عن المصابيح انه كاد يكون اجماعا الاقوى الثاني
لظهور الرواية الاولى وصريح الرضوي المؤيد بشهادة التتبع بكفاية الخوف في الضرورات وعن المصنف في قضية اعتبار غلبة الظن بعدم الماء
مرة والاكتفاء بالخوف اخرى وكيف كان فالمعتبر هو خوف عوز الماء او الياس منه لوقت الاداء فلا عبرة بالتمكن من القضاء كما هو ظ الرواية
وعن المصابيح الاجماع على جواز التقديم لو تمكن يوم السبت والمحكي عن الاكثر عدم العبرة بالتمكن بعد الزوال بل هو ظ كل من عبر بالفوت
لان الظ منه فوت الاداء كما صرح به في محكي البيان وروض الجنان وعن كرى والموجز تقديم التعجيل على القضاء لو تعارضا نعم عن
ظ الفقيه ويه والهداية والجامع وغيرها اشتراط التقديم بخوف الفوت يوم الجمعة الظ في تمام اليوم لكن المتبادر من هذا في الفتاوى
والروايات الوقت المعهود المتعارف المضروب للغسل من يوم الجمعة لا مطلقه واما افضلية التعجيل على القضاء فلعله لظ الامر في الروايات
مضافا الى ادراك زمان الجمعة ظاهرا واستحباب المسارعة الى فعل الخير وان في التاخير افات كما يشهد به الصحيح اذا زالت الشمس
فصل فانك لا تدري ما يكون ويرجح قضاء صلوة الليل على تعجيلها انما ثبت بالدليل مع ان المقدم اذا فعل قبل وقته والاداء
افضل من القضاء فتامل وكيف كان فما عن هي من احتمال استحباب التاخير والقضاء يوم السبت كما في صلوة الليل للشاب ضعيف
ثم لا اشكال في جواز التقديم على يوم الخميس ولو في ليلته بل عن المصابيح الاجماع عليه واما ليلة الجمعة فالمحكي عن ظ المعظم انها كذلك
ولعله للاقتصار في الروايتين على يوم الخميس وفيه نظر لكن المحكي عن ق انه من اغتسل قبل الفجر يوم الجمعة لم يجزه عن غسل الجمعة
الا اذا كان ايسا من وجود الماء فيجوز تقديمه ولو من اول الخميس ثم ادعى على ذلك الاجماع وظاهره الحاق ليلة الجمعة باليوم ولعله
للمناط من العلة في الروايتين فلا تخلو عن قوة ولو لاجل استصحاب بقاء الامر بناء على الاغماض عما ذكرنا في الموقتات الان يقال على
تسليم جريان الاستصحاب منها ان الامر في الروايتين المتقدمتين انما تعلق بالاغتسال يوم الخميس فلا معنى لاستصحابه بعده و
بهذا يفرق بين ما نحن فيه وبين مسئلة امتداد وقت الاداء الى اخر نهار الجمعة كما تقدم حيث ان الامر هناك انما تعلق بالغسل من
دون تقييد بزمان خاص من الجمعة فحكم بثبوته في مجموع النهار اما باطلاق بعض الاوامر كما تقدم واما بالاغماض والرجوع
الى الاستصحاب ثم انه لو تمكن من الماء قبل زوال الجمعة فالمحكي عن جماعة استحباب الاعادة كما عن جماعة منهم المص في هي والشهيد
في كرى معللين بسقوط حكم البدل عند التمكن من المبدل وابدله شارح تر باطلاق الاوامر قال وان سلمنا ان ظ الروايات
بدلية هذا الغسل المتقدم لغسل الجمعة مطلقا لكن يخصص الاخبار الكثيرة بمثل هاتين الروايتين مشكل اسهي وفيه ما لا يخفى
في الوجه الاول بان البدل لعدم صحيحا فلا يجمع بينه وبين المبدل كما لو قدم صلوة الليل والوقوف بالمشعر وفي الثاني بعد
تسليم عدم انصراف الاطلاقات الى من لم يغتسل ان اخبار التقديم دالة على انه ما يؤتى غسل الجمعة الذي اراده الشارع من
المتمكن فهي حاكمة على الاطلاق كما في كل واجب قدم ويمكن الذب عن الاول بان عدم التمكن من المبدل شرط في صحة البدل وبقاء
فانكشاف التمكن منه يكشف عن عدم صحة البدل وان امر سوغ الدخول فيه ظاهرا بمجرد خوف العجز من المبدل حرصا للفعل عن الفوات
ومنه يظهر الجواب عن المناقشة في الاطلاقات اذ بعد تبين عدم تحقق الشرط الواقعي للبدل فلا مخرج له عن العمومات هذا
لكن الانصاف ان الظاهر من الروايتين ان ما يفعله الخائف هو الغسل الذي يفعله المتمكن في يوم الجمعة فلو صح سندهما
واستغنينا عن الجابر لم يكن مناص عن العمل بهما في الحكم بالبدلية الواقعية الا انهما لضعفهما لا ينهضان على اثبات حكم
زائد على اصل استحباب الفعل والجابر لهما من الشهرة وعدم ظهور الخلاف فيهم لم يجبر الزائد على ذلك ثم لا خلاف ظاهرا في

مشروعية قضاء غسل الجمعة وعن المصابيح انه اجمع علمائنا على ذلك ويدل عليه مضافا الى ما مر وما يستفاد من الحديث القدسي عبدي يقضي
ما لم افرض عليه من استحبابا قضاء كل تطوع الاخبار المستفيضة مثل موثقة ابن بكير في رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين
الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ورواية سماعة في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان لم يجد فليقضه
يوم السبت والمرسل المحكي عن الهداية ان نسيت الغسل او فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر او يوم السبت ومرسلة حريز لا بد من
الغسل يوم الجمعة في السفر والحضر فمن نسي فليعد من الغد وعن الرضوي وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل
وما تقدم من كتاب العروس ومن فاته غسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت ومع هذا كله فلا يظهر وجه للمناقشة في هذا الحكم من صاحب
المدارك لمستند الى موثقة ذريح هل يقضي غسل الجمعة قال لا مع احتمالها لوجوه من المحامل وعدم مكافئتها لما مر ثم ان مقتضى اطلاق
رواية سماعة عدم الفرق في مشروعية قضائه بعد الزوال بين تركه الا العذر وبين تعمده كما حكي عن ط والمهذب والسرائر والجامع
والشرائع وكثير من كتب المصنف قده والدروس والبيان والنفلية والمعالم وئر ولك وصرح كري وض وشرح س وخيرة والكفاية و
حكي عنها اسناده الى المش وعن البحار اسناده الى الاكثر بل لا يبعد الاستدلال بما تضمن الفوت من الاخبار لصدقه بعد ما تركه متعمدا
خلافا لظ المحكي عن الصدوق من تقييده مثل المرسلة المتقدمة عن الهداية وعن الوجيزة انه يقضي لو تركه لضرورة الى اخر السبت وعن ئر ولو ذكر
نهارا ونام فنفي استحباب قضائه يوم السبت اشكال وظاهره اختصاص الاشكال بالقضاء يوم السبت واما القضاء يوم الجمعة فلا اشكال
في مشروعيته مطلقا والظ من المحكي عن بيه الشيخ حيث قال ان زالت الشمس ولم تكن نوى اغتسل قضاه بعد الزوال وان لم يمكنه قضاه يوم
السبت موافقة الصدوق في خصوص قضاء يوم السبت وهو الذي استشكله في ئر ولعل هذا التفصيل لرواية سماعة المتقدمة فلا
يبقى مستند للمش عدا موثقة ابن بكير حملا على عموم الفوت ولا يقيدها رواية سماعة لامكان ورود التقييد فيها للتنبيه على المبالغة في انه
لا ينبغي ترك الغسل يوم الجمعة حتى كان فواته لا يتصور الا من عدم الوجدان وهذا الاحتمال ايضا جار في مرسلة الهداية وفي الصدوق وفي ئر
كما صرح به بعض المحققين تبعا للشارح س ثم ان مقتضى اكثر الاخبار المتقدمة مشروعية القضاء بعد الزوال ويوم السبت خلافا للمحكي
عن ظ المهذب حيث قال متى زالت الشمس ولم يكن اغتسل قضاه يوم السبت وهو ظ يع والتلخيص والنفلية وشرحها وفي الاخبار ان
هذا هو الموجود في النصوص فلذا اقتصر المص عليه انتهى ولا يخفى انه ليس في النصوص ما يوهم الاختصاص عدا مرسلة حريز والرواية
المتقدمة عن كتاب العروس من فاته غسل يوم الجمعة قضاه يوم السبت ولا يبعد ان يكون المراد من غسل يوم الجمعة فيها مطلق الغسل
الواقع فيه ولو قضاء ويحتمل ذلك في عبارة يع والمحكي عن النفلية والتلخيص وان يكون مراد شارح النفلية الاختصاص بيوم السبت
في مقابلة ليلته لا في مقابل عصر الجمعة فهو حسن لما عرفت من خلو الاخبار عن ذكر ليلة السبت واحتمال الارادة بها من يوم
السبت تغليبا بعيد والاولوية ممنوعة سيما مع احتمال اعتبار المماثلة بين القضاء والاداء والتمسك بالاستصحاب مع تقييد الاداء
في الروايات بيوم الجمعة او بيوم السبت فاسد وربما يتخيل ان التمسك بالاستصحاب مبني على ارادة المفهوم من القيود وهو ضعيف
الا ان يستصحب الوجوب الثابت من الاجماع القابل للاستمرار الى ما بعد النهار واضعف منه دعوى انه لا يعمل بهذا التقييد لقوة
وروده مورد الغالب من ان قضاء الغسل لا يفعل الا بالنهار وفيه ان هذا لا يوجب عدم اختصاص المراد من الكلام مورد القيد
غاية الامر انه لا يدل على اختصاص الحكم به فالاقتصار على نهاري الجمعة والسبت اقوى من حيث الاسناد لا لان الامر باب المسامح وفاقا للمحكي
عن بيه وط وئر والجامع والمعتبر وهي وكره وكري وخلافا للمحكي عن جمل وس والبيان ولم لا لابن قطان والموجز وفوائد الشرائع
ولك وض ولك فان المحكي عن جميعها التصريح بانه يقضي من الزوال يوم الجمعة الى اخر نهار السبت بل عن البحار نسبته الى ظ الاكثر
وعن مجمع الفائدة نسبته الى الاصحاب حيث قال والظ دخول ليلة السبت ايضا كما قاله الاصحاب واستشكل في المسئلة اصحاب الذخيرة
والبحار والحدائق وشارح س وكاشف اللثام تبعا للمص في نهاية الاحكام وعلى كل حال فالظ انه لم يقل احد بمشروعيته بعد
انقضاء نهار السبت كما اعترف به في محكي البحار نعم في المحكي عن الرضوي انه يقضي يوم السبت وبعده من ايام الجمعة وهو شاذ وعن
المصابيح انه احتمله بعض مشايخنا المعاصرين تسامحا في ادلة السنن قال وليس بجيد لان ظ الادلة ينفي ذلك وادلة التسامح
لا تجري مع ظهور المنع فانه مخصوص بما يؤمن معه الضرر مع رجاء النفع انتهى ولعل المراد ظهور الادلة في المنع من حيث الاقتصار في مقام
البيان على السبت والا فمجرد عدم ذكره في الاخبار لا يدل على المنع الا من جهة التشريع المنفي في مقام التسامح من جهة حكم العقل
واخبار التسامح بل يمكن ان يدعى ان ظهور عدم المشروعية المستفاد من الاقتصار في مقام البيان بل من التصريح به في الاخبار

المعتبرة الظنية ايضا لا يمنع عن التسامح لعموم ادلته اذ ليس في ذلك الا احتمال عدم مطابقة الاعتبار لتلك الاخبار فتامل والله العالم بحقايق
احكامه ويستحب الغسل ايضا اول ليلة من شهر رمضان بالاجماع كما في ض وعن الغنية وعن المعتبر انه مذهب الاصحاب ويدل عليه الاخبار
المستفيضة منها ما عن الاقبال عن بعض كتب العمليين عن الصادق ع قال من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان في نهر جار ويصب على راسه
ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان من قابل ومن ذلك الكتاب ايضا ما عن الصادق ع من احب ان لا يكون به الحكة فليغتسل اول ليلة من
شهر رمضان القابل ويستحب ايضا في يومه لما في رواية السكوني من اغتسل اول يوم من السنة في ماء جار وصب على راسه ثلثين
غرفة كان دواء السنة وان اول كل سنة اول يوم من شهر رمضان وعن البحار رواية الحديث الى دواء السنة وجعل قوله ان اول كل
سنة من كلام السيد في الاقبال لكن هذا المعنى موجود في كثير من الروايات ففي صحيحة هشام بن سالم المروية في اخر باب الصوم من
من التهذيب عن الصادق ع اذا سلم شهر رمضان سلمت السنة وقال راس السنة شهر رمضان وعن الكافي باسناده الى الصادق ع في تفسير
عدة الشهور شهر الله وهو شهر رمضان ونحوها ما عن الفقيه قال السيد في الاقبال على ما حكي ان الروايات وان كانت مختلفة
في ان اول السنة المحرم او شهر رمضان لكنني رايت عمل من ادركته من علماء اصحابنا المعتبرين وكثيرا من تصانيف علمائهم الماضين
ان اول السنة شهر رمضان وعن المصباح الشيخ ان الاشهر من روايات اصحابنا ان شهر رمضان اول السنة وقال في محكي البحار في جلد
السماء والعالم ان المشهور بين العرب ان اول سنتهم المحرم وهذه الامور تختلف بالاعتبارات فيمكن ان يكون اول السنة الشرعية شهر
رمضان ولذا قيد الشيخ به في المصباحين واول السنة العرفية المحرم واول السنة التقديرية ليلة القدر واول سنة جواز
الاكل والشرب شهر شوال كما روى الصدوق باسناده الى الفضل بن شاذان وعلة صلوة العيد انه اول يوم من السنة يحل
فيه الاكل والشرب لان اول شهور السنة عند اهل الحق شهر رمضان وقال في علة اختصاص شهر رمضان بالصوم وفيه ليلة
القدر التي هي خير من الف شهر وفيه يفرق كل امر حكيم وهو راس السنة ويقدر فيها ما يكون في السنة من خير او شر ومضرة ومنفعة
ورزق واجل ولذلك سميت ليلة القدر انتهى ثم ان الظ خروج ثلثين غرفة من الغسل فاحتمال دخولها ضعيف ويستحب ايضا
ليلة نصفه كما عن المشايخ الثلثة واتباعهم بل عن الغنية ومحكي سيلة الاجماع عليه ويدل عليه المرسل المحكي عن المقنعة والاقبال
عن الصادق ع لكن عن المعتبر بعد حكايته عن الثلثة انه لشرف تلك الليلة فاقترانها بالغسل حسن وفيه اشارة الى استحباب الغسل لكل
زمان شريف ويستحب ايضا ليلة سبع عشر وليلة تسع عشر وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين اجماعا كما في ض وعن المعتبر
نسبته الى الاصحاب ويدل عليه صحيحة ابن مسلم المروية عن الشيخ الغسل في سبعة عشر موطنا ليلة سبع عشرة من شهر رمضان وهي
ليلة التقى الجمعان وليلة تسع عشر وفيها يكتب الوفد وفد السنة وليلة احدى وعشرين وهي الليلة التي اصيب فيها اوصياء الانبياء
وفيها رفع عيسى بن مريم وقبض موسى على نبينا وعليه السلم وليلة ثلث وعشرين يرجى فيها ليلة القدر ويخص ليلة الثلث وعشرين
بغسل اخر اخر الليل لما عن بريد بن معوية قال رايته يعني ابا عبد الله ع كما صرح به في محكي كتاب الاقبال اغتسل في ليلة ثلث و
عشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل ومرة في اخره الخبر ولو اغتسل في وسط الليل فالظ عدم سقوط غسل الاخر ثم ان هذه
الاغسال هي اكد الاغسال في شهر رمضان وقد ورد استحبابه في العشر الاخر في كل ليلة لمرسلة ابن ابي عمير المحكية عن كتاب الاقبال
عن الصادق ع كان رسول الله ص يغتسل في شهر رمضان في العشر الاخر في كل ليلة وعن كتاب الاعمال لاحمد بن عياش عن امير المؤمنين ع
قال لما كان اول ليلة من شهر رمضان قام رسول الله ص فحمد الله واثنى عليه حتى اذا كان اول ليلة منه بين العشر قام وشد الميزر وبرز
من بيته واعتكف واحيى الليل كله وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين الخبر والظ ان الضمير في منه راجع الى العشر الاواخر
وان كان الانسب تانيث الضمير ولاجل ذلك ربما يرجع الى شهر رمضان فيدل الرواية على استحباب الغسل في كل ليلة منه وفي
زاد المعاد انه وردت الرواية باستحباب الغسل في كل ليلة ولعله فهم ذلك من تلك الرواية ويحمل عمومه على اخرى ويستحب ايضا
في ليالي الافراد كما عن المصباحين والاقبال وفلاح السائل والزهد وكتب الشهيد عدا كري والمهذب البارع والموجز وكشف
الالتباس وغاية المرام وتحفة وصة وجامع البهائي ولعل المستند فيه ما عن كتاب الاقبال في اعمال الليلة الثالثة من شهر
رمضان قال ويستحب فيها الغسل على حسب الرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من جميع الشهر يستحب فيها الغسل انتهى وقد
ورد استحباب غسل ليلة اربع وعشرين وخمس وعشرين وسبع وعشرين وتسع وعشرين وعن فلاح السائل ان الشيخ بن ابي
قرة ذكرها وذكر فيها روايات فالاغسال المرتبة في شهر رمضان اثنان وعشرون غسلا مع غسل اليوم الاول ويستحب

ايضا ليلة الفطر كما عن الشيخين واتباعهما بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه ما عن العلل والكافي والاقبال من قوله ع في رواية
الحسن بن راشد اذا غربت الشمس فاغتسل ويستحب ايضا في يوم العيدين وهو اجماعا كما في الروض وعن المعتبر والغنية وكرى وك
وغيرها والاخبار مستفيضة ولا قائل بوجوبه كما اعترف به بعض نعم روى الصدوق في الفقيه عن القاسم بن الوليد قال سألته عن غسل
الاضحى فقال واجب الا بمنى ولكنه محمول على تأكد الاستحباب وانما اختلف في اخر وقت هذا الغسل بعد اتفاقهم ظاهرا على ان اول
وقته طلوع الفجر فالمحكي عن ظ الاكثر امتداده الى الليل كما صرح به في ض كما عن النهاية وكرى والموجز وك والمشارق والمصابيح
عملا باطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع وعن الحلي انه الى الخروج الى الصلوة واختاره في محكي هج فقال الاقرب انه يتضيق عند
الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع والصلوة وان كان اللفظ الوارد الاعلى امتدادا وقته بل نسبه في كرى الى ظ الاصحاب
حيث قال ولا ان الظ امتداد غسل العيدين بامتداد اليوم عملا بالاطلاق ويتخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال
الذي هو وقت صلوة العيد وهو ظ الاصحاب انتهى والمراد بالتعليل الذي اشار اليه وصرح به في عبارة هي ما عن الصدوق في العيون
والعلل بسنده الى محمد بن سنان عن مولانا الرضا ع قال علة غسل العيدين والجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقباله
الكريم الجليل وطلب المغفرة وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه لذكر الله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على
سائر الايام وزيادة في النوافل والعبادة وليكون طهارة من الجمعة ويؤيده موثقة عمار الساباطي في رجل ينسى ان يغتسل
يوم العيدين حتى صلى قال ان كان في وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت جازت صلوته بل ربما يظهر منه ان
الغسل للصلوة وعن الرضوي اذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل وهو اول اوقات الغسل الى وقت الزوال ولا ريب ان هذا التعليل من باب
ابداء الحكمة فلا يلزم من عدمها عدم الاستحباب ولذا لا ينبغي استحبابه عمن لا يصلي العيد اما التاييد بالموثقة فهو محل نظر واما
الرضوي فهو يدل على الامتداد الى الزوال الى الخروج الى الصلوة لكن الانصاف عدم ثبوت اطلاق في الاخبار ومعاقد الاجماع ايضا
فالاقتصار على المتيقن اولى الا ان العمل باصالة بقاء الطلب بعد الزوال اقوى لو قلنا بجريان الاستصحاب في الموقتات ويستحب
ايضا ليلة نصف رجب كما عن اكثر كتب الشيخ وابن زهرة وابن حمزة والحلبي والحلي والمحقق والمص والشهيدين وغيرهم بل هو المش كما
في ض وعن كرى لكن في الاول كما عن جماعة انه لا نص فيه وعن المعتبر بعدما حكاه عن الشيخ انه ربما كان لشرف الوقت والغسل
مستحب مطلقا فلا باس به انتهى قال في محكي المشارق ولا يخفى ان استحباب الغسل مطلقا محل تامل ورايت بخط بعض
الفضلاء ما صورته في كتاب الاقبال عن النبي ص في محكي المصابيح انه قال من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله واوسطه واخره خرج
من ذنوبه كيوم ولدته امه وفي محكي المصابيح ايضا عن كتاب الاقبال لكن استظهر ارادة اليوم الاول من الرواية وفيه تامل لكن
الانصاف ان مثل هذه الشهرة يكشف كشفا قطعيا عن اطلاعهم على رواية ويستحب ايضا ليلة النصف من شعبان كما عن المشايخ
الثلثة والفاضلين والشهيدين وغيرهم بل عن الغنية الاجماع عليه ويدل عليه رواية ابي بصير صوموا شعبان واغتسلوا ليلة النصف
منه ذلك تخفيف من ربكم ولا يقدح اشتمالها على احمد بن هلال وعن الشيخ في المصباح اسناده الى سالم مولى حذيفة قال قال
رسول الله ص من تطهر ليلة النصف من شعبان فاحسن الطهر وساق الحديث الى ان قال قضى الله له ثلث حوائج وان سأل رؤيتي رآني
ويستحب ايضا يوم المبعث على المش كما عن المحقق والشهيدين بل عن الغنية الاجماع عليه واعترف جماعة بعدم الظفر على رواية وربما
يستدل له بما عن هج انه ع قال في جمعة من الجمع هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا وعلل الاغتسال بانه عيد وعن ق الاجماع
على استحباب الغسل في الجمعة والاعياد ولا يخفى ان هذا يوم عيد وهذا الاستيناس لا يخلو من نظر ولا عبرة باستبعاد لقوي المش في مثل هذا
المقام ويؤيده ما يأتي عن احمد بن اسحق في غسل التاسع من ربيع الاول ويستحب ايضا يوم الغدير وهو الثامن عشر من ذي الحجة من
السنة العاشرة من الهجرة قيل وكان نصب النبي يوم التاسع عشر لحكمهم بالهلال ليلة الثلثين من ذي القعدة لكنه لم ير بمكة ليلة
الثلثين واستحباب هذا الغسل ثابت اجماعا كما في ض وعن يب والغنية ولرواية العبدي عن الص ع من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال
الشمس من قبل ان تزول بمقدار نصف ساعة ثم بين كيفية الصلوة الى ان قال ما سأل الله حاجة من حوائج الدنيا والاخرة الا قضيت
له كائنة ما كانت وانكر الصدوق في الفقيه هذا الحديث تبعا لانكار شيخه ابن الوليد لان فيه محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة و
كلما لم يصححه شيخنا ولم يحكم بصحته فهو عندنا متروك غير صحيح وهذا يدل على تركهما الخبر الضعيف حتى في السنن والحديث طويل وعن
كتاب الاقبال بسنده عن الص ع في حديث ذكر فيه فضل يوم الغدير قال فاذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر نهاره ق

الرواية الاولى تحديد الغسل بما قبل الزوال وظ الثانية كونه في صدر النهار وظ الفتاوى ومعاقد الاجماع امتداده بامتداد
اليوم الا ان المحكي عن الاسكافي امتداده من طلوع الفجر الى وقت صلوة العيد لكن الانصاف كما عرفت مما تقدم عدم اطلاق في الفتاوى
ومعاقد الاجماع بل سياقها في الاضافة لمجرد ظرفية اليوم للغسل ولو كان الظرف جزءا منه نعم عدم التعرض في الفتاوى لبيان وقته
لكما تعرضوا لوقت غسل يوم الجمعة ربما يظهر منه عدم التوقيت بجزء معين بل ظ الاولى اختصاص الغسل بمريد الصلوة ويستحب
ايضا يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون من ذي الحجة على المش كما في ض وعن كرى وخيرة والكشف وغيرها وعن الاقبال نسبته
الى اصح الروايات وحكي فيه قولا بانه الواحد والعشرون ولم يحك قولا بالخامس والعشرين الا ان جماعة حكوه عن المحقق في المعتبر
ويدل على القول الاول ما عن مصباح الشيخ عن محمد بن صدقة العنبري عن ابي ابرهيم ع قال يوم المباهلة وهو الرابع والعشرون
تصلي في ذلك اليوم ما اردت ثم قال وانت على غسل والحمد لله رب العالمين ومنه يظهر المستند في استحباب غسل هذا اليوم
كما هو مش بين الاصحاب وفي ظ سبلة عدم الخلاف في ثبوت غسل يوم المباهلة وعن الغنية الاجماع على استحباب غسل المباهلة
مضافا الى موثقة سماعة غسل المباهلة واجب والمراد بالوجوب الاستحباب المؤكد والمراد بالمباهلة فيها وفي معقد اجماع
الغنية يومها كما فهمه الاصحاب على ما اعترف به في محكي الحدائق لا لايقاع المباهلة اليوم المشهور لكن عن الحدائق ان في بعض
الحواشي المنسوبة الى المولى محمد تقي المجلسي مكتوبا على الحديث المشار اليه ما صورته ليس المراد بالمباهلة اليوم المشهور حيث باهل
النبي صلى الله عليه واله وسلم مع نصارى نجران بل المراد به الاغتسال لايقاع المباهلة مع الخصوم في كل حين كما في الاستخارة
وقد وردت بذلك رواية صحيحة في الكافي وكان ذلك لاشتهار بين القدماء كما لا يخفى انتهى ثم استظهر في الحدائق ما حكاه عن
المجلسي ولعل مراده بما في الكافي رواية ابي مسروق المروية عن اصول الكافي عن الص ع قال قلت انا نتكلم مع الناس فنحتج عليهم بقول الله
عز وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيقولون نزلت في امراء السرايا فنحتج عليهم بقول الله تعالى قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى فيقولون نزلت في مودة قربى المسلمين فنحتج عليهم بقوله تعالى انما وليكم الاية فيقولون نزلت في المؤمنين
فلم ادع شيئا مما حضرني ذكره من هذا واشباهه الا ذكرته قال فاذا كان ذلك فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح
نفسك ثلثا واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان فشبك اصابعك اليمنى في اصابعهم ثم انصفه وابدأ بنفسك
وقل اللهم رب السموات والارضين عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم ان كان ابو مسروق جحد حقا وادعى باطلا فانزل عليه
حسبانا من السماء او عذابا اليما ثم رد الدعاء عليه فقل ان كان فلان جحد حقا وادعى باطلا فانزل عليه حسبانا من السماء او
عذابا ثم قال فانك لا تلبث الا ان ترى ذلك فوالله ما وجدت خلقا يجيبني اليه الخبر ثم ان قول الراوي واظنه قال وصم يعني
الظن في قال اصلح نفسك وصم ثلثا لا الظن انه قال وصم اغتسل الى اخر الرواية ومن هذه الرواية يستفاد استحباب الغسل لايقاع
المباهلة بعد ثبوت مشروعيتها بهذه الرواية وحكاية الشهرة عن المجلسي ويستحب ايضا يوم عرفة على المش كما عن المعتبر وغيره بل
المجمع عليه كما عن الغنية وك ويدل عليه الاخبار المستفيضة وفي بعضها ان غسل عرفة واجب ولا يختص بالواقف في عرفات لاطلاق
النص والفتوى وخصوص رواية عبد الرحمن بن سيابة عن الص ع قال سألته عن غسل عرفة في الامصار فقال اغتسل اينما كنت وظ
اكثر الروايات ان وقته مجموع اليوم لكن المحكي عن علي بن بابويه قال واغتسل يوم عرفة قبل زوال الشمس ولعله لخبر ابن سنان
واغتسل من الجنابة ويوم الجمعة ويوم الفطر ويوم الاضحى ويوم عرفة عند زوال الشمس وبمضمونها عبر في ض وعن كرى وغيرها
الاقتصار على ذكرها الظاهر في القول بها ولعلها محمولة على الافضلية او على ان المقيد لجميع ما عدا الجنابة فيكون بيانا لاخر
وقته مع ان المروي في الصحيح عن معوية بن عمار عن الص ع قال اذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباءك بنمرة فاذا زالت الشمس فاغتسل ونحوها
رواية عمر بن يزيد وموردهما وان كان غسل الوقوف الا ان الظ كما قيل دخول غسل اليوم فيه فيكون غسل اليوم بعد الزوال
جائزا الا ان الاحوط ايقاعه عند الزوال ثم انه قد بقي من الاغسال الزمانية ما لم يذكره المص لعدم اقتضاء المقام استقصاء
الاغسال منها غسل يوم التروية كما عن الهداية وهي وكرى والنفلية وشرحها والموجز وشرحه وغيرهم ويدل عليه صحيحة ابن
مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها يوم التروية وفي صحيحة زرارة عن الص ع قال اذا كان يوم التروية فاغتسل
والظ امتداد وقته بامتداد اليوم اذ لم اجد في النص والفتوى ما يوجب التقييد ومنها غسل يوم المولود كما عن سبلة وفلاح
السائل وس والبيان والموجز وشرحه والاثنى عشرية وجملة من كتب المتاخرين وعن كشف الالتباس اسناده الى الرواية ولعل

المراد بها

المراد بها موثقة سماعة وغسل المولود واجب وحوى فيها ارادة الولادة وثالبوم ثم هو من جملة الاغسال المستحبة فيه الغسل لما نقل
عن غير من دعوى الاجماع على استحبابه فى الاغسال ويوم المولود هو السابع عشر من ربيع الاول على المش وفى رواية بالثانى عشر وحكى
عن الكلينى اختياره وعن بعض المتاخرين تقويته ومنها الغسل يوم دحو الارض كما عن كرى والبيان وشرح جامع البهائى وانه خامس عشر
بل عن الاول نسبته الى الاصحاب وعن الفوائد الملية للشهيد الثانى والحدائق نسبته الى المش ولكن لم يعثر له على خبر ومنها غسل ليلة الاضحى
نعم فى الوسائل عقد بابا لغسل ليلتى العيدين وذكر فيه انه روى انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد الظ ان المراد به عيد
الفطر ومنها غسل ليلة الجمعة حكى عن كشف اللثام نسبته الى الحلبى فى اشارة السبق ومنها غسل يوم النيروز كما عن المصباح والجامع
وهو على المش بين المتاخرين كاملا والمستند فيه رواية المعلى بن خنيس فاذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك وتطيب
باطيب طيبك وتحو هاد واية اخرى للمعلى محكية عن المهذب البارع مشتملة على بيان امور عظيمة مثل اخذ العهد لامير المؤمنين ع فى
غدير خم فى هذا اليوم ويوم ارسله النبى ص الى وادى الجن ويوم فيه ظفر باهل النهروان وقتل ذا الثدية ويوم يظهر فيه القائم عجل
الله فرجه ويظفر بالدجال فيصلبه على كناسة الكوفة وما من يوم نيروز الا ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه
الى آخر الرواية وانه وقع فيه احياء القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت وهم ثلاثون الفا فصب عليهم الماء فى هذا
اليوم فعاشوا فصار صب الماء فى يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف سببها الا الراسخون فى العلم وانه اول يوم من سنة الفرس
وفى رواية النوى للمعلى انه عليه السلام قال له اتعرف هذا اليوم قال قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم فقال كلا والبيت حتى تعلم قال يوم
النيروز هو اليوم الذى اخذ الله ميثاق العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وبدينوا برسله وحججه واوليائه ويوم طلعت فيه
الشمس وهبت الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض الخبر ولا يعارضها ما عن كتاب المناقب قال حكى ان المنصور تقدم الى موسى بن
جعفر ع الجلوس للتهنئة فى يوم نيروز وقبض ما يحمل اليه فقال انى قد فتشت الاخبار عن جدى رسول الله ص فلم اجد لهذا العيد اثرا وانه
سنة الفرس ومحاها الاسلام ومعاذ الله ان نحيى ما محاه الاسلام فقال المنصور انما نفعل هذا سياسة للجند فسئلتك بالله
العظيم الا جلست فجلس ع لان رواية المعلى اشهر بين الاصحاب ولاحتمال حملها على التقية كما يظهر من قوله ع فى رواية المعلى انه يوم
من ايامنا حفظته الفرس وضيعتموه وعلى ان المراد من يوم النيروز يوم اخر فان الاقوال فى تعيين النيروز مختلفة والمش المعروف
الآن هو يوم انتقال الشمس الى الحمل وعن المجلسيين فى الحديقة وزاد المعاد انه المشهور وعن المهذب البارع انه الاعرف بين
الناس والاظهر فى الاستعمال وهو الظ ايض من المصنف فى سلاحه ومن الشهيد حيث صرح به فى نفليته وعن ط انه لو جعل الاجل الى النيروز
والمهرجان جاز لانه معروف واذا كان من سنة بعينها واذا اسلم الى النيروز الخليفة ببغداد وبلاد العراق جاز لانه معروف عند العامة
اذا ذكرت السنة بعينها وظاهره ان المراد بالنيروز مقابل المهرجان الذى هو انتقال الشمس الى الميزان وعن الحلى انه حكى عن بعض المحاسبين
وعلماء الهيئة انه هو اليوم العاشر من ايار وقال انه حقق ذلك فى كتابه ثم حكى عن بعض احتمال ان يكون ايار بتصحيف آذار فيوافق
المشهور لان انتقال الشمس الى الحمل فى عاشر آذار وقيل انه تاسع شباط حكى عن المهذب نسبته الى صاحب كتاب الانوار وقيل انه
يوم نزول الشمس فى اول الجدى وعن المهذب انه المشهور بين فقهاء العجم بخلاف اول الحمل فانهم لا يعرفونه وينكرون على من اعتقده وقيل
هو السابع عشر من كانون الاول بعد نزول الشمس فى الجدى بيومين وهو صوم اليهود وقيل هو اول يوم من فروردين ماه وهو اول
شهور الفرس وكان ذلك اليوم هو اول سنتهم كما اختاره المجلسى فى محكى البحار والعلامة رضى الدين القزوينى صاحب لسان الخواص فى
محكى الرسالة النيروزية وقواه بعض السادة المحققين قال للقطع بان يوم النيروز هو اول يوم من سنة الفرس ومنها الغسل
للتاسع من ربيع الاول حكاه المجلسى فى زاد المعاد من فعل احمد بن اسحق القمى معللا بانه يوم عيد لكن المحكى من المش بين علمائنا وعلماء
الجمهور ان سبب هذا العيد اتفق فى السادس والعشرين من شهر ذى الحجة وقيل السابع والعشرين وكيف كان فلم يثبت احمد بن اسحق
الغسل الآ الى كونه عيدا من الاعياد ولعل هذا المقدار يكفى للاستحباب بناء على احتمال ان يكون قوله عن رواية عامة لجميع الاعياد هذا
ما يستحب لاجل الزمان واما ما يستحب للفعل فقد ذكر المص قدس سره منها وهو غسل الاحرام ولا خلاف كما عن المعتبر والمنتهى
والوسيلة والمنتهى بل عن ح الخلاف والتذكرة الاجماع عليه وعن ح التحرير انه ليس بواجب اجماعا وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم
ان الاحرام جائز بغير اغتسال وحمده و الخبر فى عدم الوجوب بعد الاصل مضافا الى ما عن الصدوق فى العلل بسنده الحسن الى الفضل
عن مولانا الرضا ع فيما كتب للمامون من شرائع الدين قال غسل الجمعة سنة وغسل العيدين وغسل دخول مكة والمدينة وغسل

الزيارة وغسل الاحرام وغسل اول ليلة من شهر رمضان الى ان قال وهذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله
وبما ذكرنا كله نبصر الاخبار المستفيضة الآمرة بالغسل للاحرام ثم فى بعضها ما يابى عن هذا الحمل مثل مرسلة يونس عن بعض رجاله عن ابى
عبد الله ع قال الغسل فى سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلثة قلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من مس ميتا
والغسل للاحرام والباقى سنة لكن اللازم حمل الفرض فى المرسلة والواجب فى الرضوى على ما ثبت كثبوته فى الشريعة ولو بطريق الاستحباب
وان كان هذا الحمل بعيدا ولعل بظاهرها اخذ القديمان حيث حكى عنهما القول بالوجوب بل عن الصدوق انه اطلق وجوب غسل الاحرام
وعرفة والكعبة والمباهلة والاستسقاء والمولود ولعله اراد الاستحباب المؤكد ونحوه ما عن ظاهر المقنع حيث قال اذا اغتسل الرجل
بالمدينة ولبس ثوبين ثم نام قبل ان يحرم فعليه اعادة الغسل وربما يعتبر عليه اعادة الغسل وما عن ظ المقنعة حيث قال فاما اذا نام
بعد الغسل قبل عقد الاحرام فانه يجب اعادة الغسل انتهى بل يظهر من محكى الناصريات ان عليه اكثر اصحابنا حيث قال الصحيح ان غسل
الاحرام سنة لكنها مؤكدة غاية التاكيد فلذا اشتبه الامر على اكثر اصحابنا واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب لقوة ما ورد فى
تاكيده انتهى بل قيل ان عبارة ابن ابى عقيل فى الحج يعطى ذلك ومنها غسل الطواف على المش بل عن غ عليه الاجماع ويدل عليه الاخبار المستفيضة
مثل ما تقدم فى حسنة ابن شاذان وعن صحيحة معوية بن عمار فى تعداد الاغسال ويوم تزور البيت ونحوها صحيحة ابن مسلم وعن الفقه
الرضوى وغسل زيارة البيت بل فى موثقة سماعة وغسل الزيارة واجب الا من علة وغسل دخول مكة واجب وغسل دخول الحرم واجب و
فى رواية على بن حمزة عن الكاظم ع ان اغتسلت بمكة ثم نمت قبل ان تطوف فاعد غسلك الى غير ذلك واطلاق الرواية الاخيرة يشمل
كل طواف وان لم يسم زيارة لكن الظ منه كما اعترف به فى محكى المصابيح الاختصاص بطواف العمرة وطواف الزيارة ومنها غسل زيارة
النبى والائمة صلوات الله عليه وعليهم اجمعين على المش بل عن المصابيح وكشف اللثام والرياض نسبته الى ظ الاصحاب وعن الحدائق
نسبته اليهم بل عن الغنية الاجماع عليه وعن سلار عده فى قسم المندوب بلا خلاف وربما يستدل عليه ببعض ما تقدم من اخبار غسل
الزيارة لكن الظ منها كما اعترف به فى محكى المدارك زيارة البيت اى الطواف بقرينة المقام والاحسن منه الاستدلال عليه مضافا
الى الرضوى المتقدم فى غسل الطواف بما فى رواية العلاء بن سيابة عن الصادق ع فى تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد قال الغسل
عند لقاء كل امام الحديث وظاهرها استحباب الغسل للدخول عليهم احياء وامواتا وان سلم اختصاصها بالاحياء فلا يبعد الحاق
غيره لعموم قولهم ع حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا بل هم احياء عند ربهم يرزقون ويؤيد العموم الرواية المشهورة الواردة فى الزيارة
الجامعة لكنها مختصة بزيارة خاصة نعم الاخبار الواردة فى استحباب الغسل لزيارة النبى ص وامير المؤمنين وابى عبد الله ولابى
الحسن الرضا صلوات الله عليهم اجمعين كثيرة وما عن كامل الزيارة من رواية محمد بن عيسى عمن ذكره عن ابى الحسن ع قال اذا اردت
زيارة موسى بن جعفر ع ومحمد بن على ع فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين وعن الكتاب المذكور فى كيفية زيارة ابى
الحسن وابى محمد العسكريين قال وروى عن بعضهم ع انه قال اذا اردت زيارة قبر ابى الحسن وابى محمد عليهما السلام تقول بعد الغسل
ان وصلت الى قبرهما والا اومات بالسلام من عند الباب الذى على الشارع الحديث وعن الكتاب المذكور قال وروى سليمان بن
عيسى عن ابيه قال قلت لابى عبد الله ع كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال قال لى يا عيسى اذا لم تقدر على المجئ فاذا كان فى يوم
جمعة فاغتسل او توضأ واصعد الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوى فانه من زارنى فى حياتى فقد زارنى فى مماتى ومن
زارنى فى مماتى فقد زارنى فى حياتى وعن مصباح الشيخ روى عن الصادق ع قال من اراد ان يزور قبر رسول الله ص وقبر امير المؤمنين
وفاطمة وقبر الحسن والحسين وقبور الحجج صلوات الله عليهم فليغتسل يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين وليخرج الى فلاة من
الارض ثم يصلى اربع ركعات يقرأ فيهن ما تيسر من القرآن فاذا تشهد وسلم فليقم مستقبل القبلة وليقل الحديث ومنها غسل
قضاء صلوة الكسوف او الخسوف للتارك عمدا مع استيعاب الاحتراق للقرص على المش سيما بين المتاخرين بل عن الغنية الاجماع عليه
فى باب الاغسال وفى باب صلوة الكسوف ويدل عليه الاخبار مثل ما عن الخصال فى الحسن بابن هاشم عن محمد بن مسلم عن ابى
جعفر ع قال الغسل فى سبعة عشر موطنا وعدها الى ان قال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل
وليقض الصلوة وروى فى الفقيه مرسلا وفى التهذيب عن محمد بن مسلم وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل و
مرسلة حريز اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف
القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل هكذا رواه فى باب الاغسال وفى باب الصلوة مكان قوله فلم يصل لكسل ان يصلى وعن

المعتبرة الرضوي واذا احترق القرص كله فاغتسل واذا انكسف الشمس والقمر ولم تعلم به فعليك ان تصليها اذا علمت فان تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل وان لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل وظاهر هذه الاخبار كما ترى الوجوب ولذا قال به جماعة على ما حكي عن صلوة المقنعة والمراسم والمهذب ومصباح الشيخ وجمله والمبسوط والخلاف والاقتصاد والكافي والوسيلة وشرح الجمل للقاضي و الصدوق في بعض نسخ الهداية وظاهر البعض في الباقي ومال اليه في محكي المنتهى والمدارك بل عن الشيخ في الخلاف الاجماع على ان من ترك صلوة الكسوف مع احتراق القرص فعليه الغسل والقضاء انتهى وعن شرح الجمل للقاضي واما لزوم القضاء فالدليل عليه الاجماع وطريقة براءة الذمة وكذا القول في الغسل الا ان المحكي عن الاكثر هو كما بل ما عدا الصدوق منهم والحلي التصريح بالاستحباب في باب الطهارة ولذا ادعي في محكي المصابيح تحقق الاجماع على الاستحباب والمسئلة مشكلة وان كان المتاخر لا يخلو عن قوة ثم ان المشهور اختصاص الغسل بالقضاء فلا يستحب للاداء لعدم الدليل وعن لف استحبابه للاداء ايضا وتبعه السبزواري في الذخيرة والمدارك والقاساني في المفاتيح وشرحه ولعله لاطلاق قوله ع في صحيحة ابن مسلم في تعداد الاغسال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل ومنه يظهر وجوب الغسل بسبب الاحتراق لا لاجل الصلوة وانه يترك اجماعا كما ادعاه بعض وح فالامر بالاغتسال يحتمل ان يكون لخصوص القضاء كما يحتمل ان يكون لمطلق الصلوة وليس هذا من حذف المتعلق المفيد للعموم بل هو من قبيل المجمل كما لا يخفى مع انه قد ادعي في محكي الحدائق ان الشيخ اختصر هذه الرواية من رواية الخصال المروية في الفقيه مرسلا الصريحة في الاختصاص بالقضاء والمشهور ايضا اشتراط الغسل للقضاء بشرطين احدهما تعمد الترك والاخر استيعاب الاحتراق بل عن السرائر نفي الخلاف في عدم الغسل فرضا ونفلا مع انتفاء احد الشرطين خلافا للمحكي عن المرتضى في المصباح فلم يعتبر الثاني وللمحكي عن المقنع وكرى فلم يعتبر الاول والمتن ايضا عدم الفرق بين الكسوفين بل عن ظاهر جماعة انه متفق عليه ومنها غسل المولود على المشهور بل عن الغنية الاجماع عليه وفي موثقة سماعة وغسل المولود واجب والمراد به مطلق الثبوت وبظاهره اخذ ابن حمزة فقال بالوجوب وحكي عن ظ الصدوق ايضا لكنه شاذ كما في المعتبر ومتروك كما عن هي وظ الرواية المطابق لمقتضى الاستحباب عدم سقوط هذا الغسل بالتاخير عن اول زمنه ما بعد الولادة كما صرح به في محكي شرح النفلية والحد بقيد وحكي عن بعض التحديد باليوم واليومين ونفى عنه البعد في المصابيح ولا ينبغي الاشكال في كون هذا الفعل غسلا بالضم لا غسلا بالفتح ولا وجه لاحتماله بعد ظهور النص والفتوى في كونه بالضم وح فيعتبر فيه النية والترتيب لانه المعهود في هذه العبادة بل ربما يقال ان الاصل اعتبار النية في كل فعل الا ما علم كونه من التوصليات فاحتمال عدم وجوب الترتيب كما عن لك او الميل اليه للاصل من غير معارض كما عن كشف اللثام ضعيف وفي الاكتفاء بالارتماس عن الترتيب وجه قوي ونظر فيه في المصابيح لعدم العموم في دليل الارتماس ويشترط فيه تقديم ازالة الخبث كما في غيره من الاغسال لكن المحكي عن المقنعة والمهذب انه اذا وضعته احدى القابلات [illegible] ومنها غسل السعي الى رؤية المصلوب بعد ثلثة من حين صلبه على المتن بل عن الغنية الاجماع عليه ومستنده ما عن الصدوق في الفقيه والهداية انه روي ان من قصد الى رؤية مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وبظاهره اخذ الحلبي فاوجبه معللا بانه شرط في تكفير الذنب وصحة التوبة ملزوم العزم عليه وهو شاذ والمسند ضعيف قاصر عن افادة الوجوب والتعليل عليل ومقتضى النص اختصاص الحكم بالنظر المحرم اذ لا عقوبة في غيره فيخرج الكافر المصلوب كما صرح به الحلبيون [illegible] والنظر الى المسلم لغرض شرعي كالشهادة على عينه كما عن كشف اللثام والمصابيح وكذا النظر في الثلثة اذا كان صلبه [illegible] والنظر فيها لان التصليب شرع لتفضيح المصلوب ولو كان المصلوب غير مستحق للصلب فمقتضى اطلاق الرواية ثبوت الغسل ولو قبل الثلثة لحرمة السعي لرؤيته بل يجب انزاله عن الخشبة مع التمكن مطلقا وعن الصيمري تقييده بالمصلوب حقا وعن الكركي انه لا يعلم [illegible] القيد لعل وجه التقييد لتقييد النظر في كلام الاصحاب بما بعد الثلثة فيفهم من ذلك الاختصاص بالمصلوب حقا اذ لا فرق في حرمة النظر الى المصلوب ظلما بين الثلثة وما بعدها والاولى متابعة النص مع ان الغالب في زمان صدوره عدم الصلب ثبوتا ولو من جهة عدم كونه باذن السلطان العادل وكيف كان فلا يكفي في ثبوت الغسل السعي المجرد عن النظر لصريح الخبر كفتوى جماعة ممن تقدم [illegible] ولا النظر من دون السعي اليه وان قصد وفاقا للمحكي عن الاكثر وخلافا لظاهر بعض الكتب كالاشراف والمنتهى والموجز والجزء ولو سعى في الثلثة لنظر بعدها فمقتضى الخبر ثبوته وظ كلمات الاصحاب وان كان وقوع السعي بعد الثلثة الا انه محمول على الغالب من اتحاد زمان السعي والرؤية فالظ اناطة الحكم بالنظر بعد الثلثة فتدبر ومنها الغسل للتوبة عن فسق او كفر على المتن بل عن ظ [illegible] انه مذهب علمائنا اجمع ويدل عليه ما ارسله الصدوق والشيخ واسنده الكليني في كا عن

الزنى والتجمل عن الصادق ع حيث قال له رجل بابي انت وامي اني ادخل كنيفا ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا فقال لا تفعل فقال الرجل والله ما اتيتهن برجلي وانما هو سماع اسمعه باذني فقال لله انت اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال بلى والله ولكني لم اسمع هذه الاية من عربي ولا عجمي لا جرم اني لا اعود ان شاء الله واستغفر الله فقال قم واغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك احمد الله واسأله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وظاهر الرواية وان اختص بالفسق الا انه يكفي في التعميم للكفر الاجماع المتقدم عن صريح بعض وظ لا تعبيره مضافا الى امكان استفادته من تعليله ع بقوله فانك كنت مقيما على امر عظيم ولعله مراد المصنف ره في حبك استدل على التعميم للكفر بالاولوية مضافا الى المحكي من ان النبي ص امر قيس بن عاصم بالاغتسال لما اسلم والكبر للجنابة لعدم الاختصاص به مضافا الى الحديث القدسي في ادعية السر يا محمد ومن كان كافرا واراد الايمان فليطهر لي ثوبه وبدنه وفي ثبوت الغسل للتوبة عن الصغيرة الغير المصر عليها نظر من اطلاق جماعة في فتاويهم وفي بعض معاقد الاتفاق ثبوت الغسل للتوبة وعن الحدائق نسبته الى الاكثر ومن اختصاص الرواية بالكبيرة مضافا الى التعليل والظ ان هذا الغسل مؤخر عن التوبة الحقيقية وهي الندامة بالقلب لانها في رتبة الاثار مقدم على اداها قبول التوبة من الصلوة والاستغفار كما يستفاد من الرواية ومنها الغسل لصلوة الحاجة والاستخارة على المتن بل عن الغنية الاجماع عليه وظاهر المعتبر وكره وصح كونه متفقا عليه والمراد بصلوة الحاجة والاستخارة كما صرح به في محكي مع صد وك وكشف اللثام هي الصلوة الخاصة التي وردت للحاجة والاستخارة مقيدة بالغسل لا مطلق صلوة يصليها الرجل لهما مثل ما عن الكافي بسنده عن عبد الرحيم القصير قال دخلت على ابي عبد الله ع فقلت جعلت فداك اني اخترعت دعاء فقال دعني من اختراعك اذا نزل بك امر فافزع الى رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قلت كيف اصنع قال تغتسل وتصلي ركعتين تستفتح بهما افتتاح الفريضة وتشهد تشهد الفريضة فاذا فرغت من التشهد وسلمت قلت وذكر الدعاء وسجود بعده ثم قال فانا الضامن على ان لا يبرح حتى يقضي حاجته ونحوها روايات كثيرة في الكتب الثلثة وغيرها يستفاد منها كما في محكي الحدائق عدم اختصاص الغسل بصلوات مخصوصة ولا يخلو عن اشكال الغ في محكي الفقه الرضوي في تعداد الاغسال وغسل طلب الحوائج وغسل الاستخارة كما ان في موثقة سماعة وغسل الاستخارة مستحب وليس فيها ذكر الصلوة فضلا عن صلوة خاصة ولذا نفى البعد كاشف اللثام فيما حكي عنه القول باستحبابه لهما مطلقا وهو حسن ان لم يدع الانصراف في هذا المطلق ومنها غسل دخول الحرم وعن الغنية الاجماع عليه لموثقة سماعة ويستحب ان لا تدخله الا بغسل وفي خبر ابن مسلم وحين تدخل الحرم بمكة ثم بمنى قبل ان تطوف فاعد غسلك لكن لا يبعد منه ارادة غسل الطواف ولم يذكره جماعة منهم الصدوق ومنها غسل دخول مكة لصحيحة ابن سنان وعليه بها غسل دخول مكة وفي خبر الحلبي ان الله عز وجل يقول في كتابه وطهرا بيتي الاية وهو ظاهر في غسل الحرم والاداء ولكن يظهر عن [illegible] الاجماع على العدم ومنها دخول الكعبة وعن الغنية [illegible] الاجماع عليه لقوله ع في رواية سماعة وغسل دخول البيت واجب ومنها غسل دخول المدينة لقوله ع في رواية ابن مسلم الغسل في سبعة عشر موطنا وعد منها اذا دخلت الحرمين ومنها دخول مسجد النبي ص وعن الغنية الاجماع عليه لقوله ع في رواية ابن مسلم واذا اردت دخول مسجد الرسول ص ثم انه قد بقي هنا اغسال لم يذكرها المصنف قده منها غسل قتل الوزغ كما عن الاشراف والجامع وس والموجز وغاية المرام بل عن ظ المحكي من النجاة ان عليه الاصحاب وان قدح فيه في محكي المصابيح بان كثيرا من الاصحاب لم يتعرضوا له وعن الفقيه والهداية نسبته الى الرواية وعلله في الاخير بانه يخرج من الذنوب فيغتسل منها وحكى في الفقيه عن بعض مشائخه والمستند في ذلك مضافا الى مرسلة الفقيه والهداية ما عن بصائر الدرجات وروضة الكافي وكتاب الخرائج والجرائح للراوندي عن عبد الله بن طلحة قال سئلته عن الوزغ فقال رجس وهو مسخ كله فاذا قتلته فاغتسل وفي تلك الرواية قال ع ان ابي ع كان قاعدا ومعه رجل يحدثه فاذا بوزغ يولول بلسانه فقال للرجل اتدري ما يقول هذا الوزغ قال لا علم لي بما يقول قال يقول والله لئن ذكرتم عثمان بشتيمة لاشتمن عليا ع وقال ع ليس يموت من بني امية ميت الا مسخ وزغا قال وان عبد الملك بن مروان لما نزل به الموت مسخ وزغا فذهب من بين يدي من كان عنده وكان عنده ولده فلما ان فقدوه عظم ذلك عليهم فلم يدروا كيف يصنعون ثم اجتمع امرهم على ان ياخذوا جذعا فيصنعوه كهيئة الرجل ففعلوا ذلك والبسوا الجذع درع حديد ثم لفوه في الاكفان ولم يطلع عليه احد من الناس الا انا وولده الخبر وفي المصابيح على ما حكي اتفق اهل الطب والاثار على ان الوزغ من الحشرات المؤذية وان الجهلة زعموا انها تالف الحيات كما تالف الخنافس

والعقارب ناوا ومن طبع ابرص انه متى تمكن من الملح تمرغ فيه فيصير للسماذة لتولد البرص والظاهر ان السام ابرص والوزغ والورل
كلها جنس واحد وقال في حيوة الحيوان سام ابرص بتشديد الميم قال اهل اللغة هو كبار الوزغ انتهى ومنها الغسل لصلوة الاستسقا
كما عن المشايخ الثلثة والصدوقين والحلبي وابني البراج وزهرة وعن الاخيرة الاجماع عليه ويدل عليه موثقة سماعة وغسل الاستسقاء
واجب والمراد به الاستحباب الاتفاق الاصحاب كما عن المصابيح مع ان الرواية لا تنهض للوجوب ويمكن ادخاله في غسل الحاجة ومنها الغسل
لصلوة الشكر حكي عن القاضي والحلبي وابن زهرة مدعيا عليه الاجماع في الغنية ولم اعثر له على رواية تخصها احد منها الغسل
لصلوة الظلامة حكي عن مكارم الاخلاق انه روي عن الصادق عليه السلام اذا طلبت بمظلمة فلا تدع على صاحبك فان الرجل يكون مظلوما
ولا يزال يدعو حتى يكون ظالما ولكن اذا ظلمت فاغتسل وصل ركعتين في موضع لا يحجبك عن السماء ثم قل اللهم ان فلان بن فلان
ظلمني وليس لي احد اصول به غيرك فاستوف لي ظلامتي الساعة الساعة بالاسم الذي سألك به المضطر فاجبته فكشفت ما به من ضر
ومكنت له في الارض وجعلته خليفتك فاسئلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تستوفي ظلامتي الساعة الساعة فانك لا تلبث
حتى ترى ما تحب ومنها الغسل لصلوة الخوف من الظالم حكي عن المكارم قال اغتسل وصل ركعتين واكشف عن ركبتيك واجعلهما
مما يلي المصلى وقل مائة مرة يا حي يا قيوم يا حي لا اله الا انت برحمتك استغيث فصل على محمد وال محمد واغثني الساعة
الساعة فاذا فرغت من ذلك فقل اسئلك ان تصلي على محمد وال محمد وان تلطف بي وان تغلب لي وان تمكر لي وان تخدع لي
وان تكيد لي وان تكفيني مؤنة فلان بلا مؤنة فان هذا كان دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم احد ومنها الغسل لرمي
الجمار كما عن المفيد في الغرية والمقنعة لكن المحكي عن كشف اللثام ان الشيخ قد ادعى الاجماع على عدم الاستحباب ويؤيده حسنة الحلبي
قال سئلت الصادق عليه السلام عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت واما من السنة فلا ولكن من الحر والعرق ونحوهما ورواية محمد الحلبي
ولما قول الباقر عليه السلام لا ترمي الجمار الا وانت على طهر وقول الصادق عليه السلام والطهر احب الي فالظ منهما الوضوء ومنها الغسل للوقوف بعرفة
كما عن المقنع والمقنعة وط وقد ادعى عليه الوفاق وسم والمهذب والوسيلة والغنية والاشارة والسرائر والجامع وهو وتركه
ذلك في كتاب الحج ويدل عليه رواية معوية بن عمار المتقدمة في غسل يوم عرفة وقوله عليه السلام اذا اتيت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية
واغتسل والظ منه ارادة غسل الوقوف لا اليوم ومنها غسل الوقوف بمشعر كما عن ف مدعيا عليه الاجماع وحكاه في تر عن
الصدوق وقد يستدل عليه برواية معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام اصبح على طهر بعد ما تصلي الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل وان شئت
حيث تبيت فيه الظ في الوضوء الا ان يقال اي وضوء اطهر من الغسل وقد يؤيد الحكم باولوية الوقوف بالمشعر بالغسل من الوقوف
بعرفة لانه الركن الاعظم ومنها الغسل للنحر والذبح والحلق لحسنة زرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة
والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ومنها الغسل لكل فعل يتقرب به الى الله وكل مكان او زمان شريف واذا
ظهرت الاثار في السماء حكاه في كرى عن ابن الجنيد قد يظهر من المحقق والمص والشهيد الثاني موافقته في الزمان حيث عللوا الشرف
الوقت جملة من الاغسال والمحكي عن ابن الجنيد على اطلاقه لم يقم عليه دليل الا ان يثبت رجحان نفس الكون على الغسل وقد تقدم
التامل في مدرك هذا العموم ومنها الغسل ان مس ميتا بعد تغسيله كما عن جامع البهائي والمفاتيح وشرحه والحدائق تبعا للشيخ
في الاستبصار حيث حمل موثقة عمار الساباطي كل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب ويشهد له قوله عليه السلام
فيمن ادخل الميت هل عليه غسل لا انما يمس الثياب كما لا يخفى ومنها الغسل لمن اراد تغسيل الميت حكاه في المصابيح عن ظ النزهة
وكرى وحكي عن كشف اللثام ايضا وقد تقدم في مستحبات غسل الميت قال في النزهة على ما حكي عنه وروي انه اذا اراد ان يغسل
الميت استحب له ان يغتسل قبل تغسيله وكذا اذا اراد تكفينه انتهى وقيل لم يجد في الاخبار على هذه الرواية فان كان مراده رواية
ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما يبرد ففيه
نظر مع ان الموجود في بعض النسخ وكفنته بالواو مكان او وح فلا يدل الا على الغسل الواجب لمن غسل ميتا ومنها الغسل
لمن اراد اخذ التربة على مشرفها الاف السلام والتحية فعن مصباح السيد فقد روي في اخذ التربة انك اذا اردت اخذها
فقم في اخر الليل واغتسل والبس اطهر ثيابك وتطيب بطيب وادخل وقف عند الراس وصل اربع ركعات ونحوها ما عن
عن المزار الكبير عن جابر الجعفي عن الباقر عليه السلام اذا اردت ان تاخذ من التربة فتعمد لها اخر الليل واغتسل لها بماء القراح و
تطيب بطيب الروائح ومنها الغسل عند ارادة السفر حكي عن ابن طاوس في امان الاخطار انه روى ان الانسان يستحب له

اذا اراد

اذا اراد السفر ان يغتسل ويقول عند غسله بسم الله وبالله ولا حول ولا قوة الا بالله [illegible] عن المهذب عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام
اذا اردت الخروج الى ابي عبد الله عليه السلام فصم قبل ان تخرج ثلثة ايام يوم الاربعاء ويوم الخميس ويوم الجمعة فاذا امسيت ليلة الجمعة فصل صلوة
الليل ثم قم فانظر في نواحي السماء فاغتسل تلك الليلة قبل المغرب ثم تنام على طهر ثم اذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تطيب ولا تدهن ولا
تكتحل حتى تاتي القبر الخبر ومنها الغسل لمن اراد رؤية احد من الائمة في المنام عن المصباح كتاب الاختصاص عن ابي المعزا عن الكاظم عليه السلام
من كانت له الى الله حاجة واراد ان يرانا او يعرف موضعه فليغتسل ثلث ليال يناجي بنا فانه يرانا ويغفر له بنا ومنها الغسل لعمل
الاستفتاح وحكي عن الصدوق والشيخ رواية بطريق مقطوعة عن الصادق عليه السلام فاذا كان اليوم الخامس عشر فاغتسل عند الزوال وعن رواية
اخرى قريبا من الزوال ومنها الغسل عند الافاقة من الجنون حكي عن كاشف اللثام ان المص قدس سره في نهاية استقربه قال لما قيل من زال عقله
انزل فاذا افاق اغتسل احتياطا وليس ناقضا لاصالة الطهارة والناقض غير معلوم ولان النوم لما كان مظنة الحدث شرعت
له الطهارة بعده انتهى وتبعه البهائي في محكي جامعه لكن المحكي عن هي رده بان الاستحباب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي ولم يقم ولم
يحك فيه الاستحباب الا عن الحنابلة ومنها غسل من مات جنبا كما استحبه في باب الغسل لورود بعض الروايات ومنها الغسل عند زوال
العذر والذي يختص في اشتماله على نفض وقال في محكي كشف اللثام خروجا عن خلاف من اوجبه حكاه عن الشهيد في البيان والنفلية ومنها
الغسل لواجد المني في الثوب المشترك كما عن كشف اللثام هذا تمام ما عثرنا عليه من الاغسال وقد عرفت ضعف المستند في اكثرها فلا
وجه للقول بها الا تسامحا او بناء على ما ذكره جماعة من استحباب الغسل مطلقا لنفسه فان الظاهر من المص والمحقق والشهيد في
بعض المواضع استحباب الغسل مطلقا من دون سبب خاص وغاية قال في محكي المعتبر في قضاء غسل الجمعة ان الرواية ضعيفة لكنها تنجبر
بان الغسل طهور فيكون حسنا وفي غسل التوبة انا نعمد فيه فتوى الاصحاب مضافا الى ان الغسل خير وفي غسل ليلة النصف من شعبان
ان الرواية ضعيفة والمعول على الاستحباب المطلق وفي غسل رجب ان الشيخ ذكرها فلا باس بالمتابعة وعن هي في تعليل غسل التوبة
ان الغسل طاعة في نفسه فيكون مستحبا عقيب التطهير بالعمل الصالح وعن كرى تعليله بان الغسل خير كما في المعتبر انتهى وهو الظ من المحكي
عن المفيد في الاشراف حيث قال فيمن اجتمع عليه عشرون غسلا فرض وسنة ومستحب كرجل احتلم او اجنب الى ان قال وندب صلوة
ركعتين بغسل والظ ان مراده بالغسل الذي فرض لجنابة هو الغسل المطلوب ونحن الاغسال المعهودة مزد وان الاشياء بقرينة جعله
مقابلا لها وكيف كان فربما يتمسك في ذلك بمثل قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقوله عليه السلام الطهر على الطهر عشر حسنات
وقوله عليه السلام اي وضوء اطهر من الغسل او انقى منه وما ورد من استحباب الغسل بما الفرات بقول مطلق والكل لا يخلو عن نظر ويمكن الاستناد
في ذلك الى الاحتياط المستحسن عقلا وشرعا الذي يكفي فيه مجرد احتمال الاستحباب فضلا عن استظهار ذلك من فتوى جماعة من
الاساطين المتقدم ذكرهم وقد اعترف بعض من انكر هذا الحكم باستحباب الغسل للشك في تحقق السبب واحتمال الخلل في الغسل الاول
وعن النفلية وشرحها والحدائق وجامع البهائي استحباب الغسل بعد زوال العذر المجوز للغسل الاضطراري كالجبيرة معللين ذلك
بالخروج عن خلاف من اوجب اعادته ولا يخفى ان مرجعه الى الاحتياط وعن كشف اللثام استحباب الغسل عند الشك في الحدث كواجد
المني في الثوب المشترك ولا مستند في ذلك الا الاحتياط الاستحبابي وهو جار في ما نحن فيه والفرق مشكل اذ ليس الاحتياط مختصا
بما اذا كان الفعل المحتاط فيه واجبا وان كان ظاهر الاحتياط يوهم كونه في الشبهة الوجوبية ومما ذكرنا يظهر المنقض والحل فيما
يقال ان العبادة لا بد فيها من نية التقرب وفي مجرد احتمال التقرب لا يكفي فيها فلا يصح الغسل الا مع العلم بالتقرب المسئلة لا تخلو
عن اشكال ثم الاغسال المندوبة كما عرفت منها ما للزمان كغسل الجمعة والعيدين واغسال ليالي شهر رمضان ومنها ما للمكان
كالغسل لدخول مكة ومنى ونحوهما ومنها ما للفعل اما ان يكون الفعل سببا له كغسل الوزغ والسعي الى رؤية المصلوب و
نحوهما واما ان يكون غاية له ويرجع اليه ما للمكان لان المراد دخول المكان كما صرح به كاشف اللثام وغيره ويتفرع على العنوان
اما ان يستحب في زمان خاص بلا سبب واما ان يستحب لسبب خاص بلا زمان واما ان يستحب لغاية خاصة من دون سبب ولا زمان
اما الاول فوقته نفس الزمان الذي امر بايقاعه فيه كاول يوم الجمعة الى الزوال لغسل الجمعة وتمام الليل لاغسال ليالي شهر رمضان
بلا خلاف ظاهر بين الاصحاب لان ذلك هو الظ من ادلة تلك الاغسال مثل رواية بكير عن الصادق عليه السلام في اي الليالي اغتسل في شهر
رمضان قال في ليلة تسع عشرة وليلة احدى وعشرين وليلة ثلث وعشرين والغسل في اول الليل قلت فان نام بعد الغسل
قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك ونحوها رواية الحميري الى غير ذلك نعم روى الكليني في الحسن كالصحيح

والصدوق وفي الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم تصلي وتفطر وعن السيد في كتاب الاقبال انه روى ان يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد لخط الكليني والصدوق والعمل به هو الظاهر من العلامة المجلسي ايضا وحملها شارح الدروس على الافضل وقد تكلف في تطبيقها على ما ذكره الاصحاب بالمحامل البعيدة مثل ان المراد بالليل سقوط القرص وان الوقت مجموع الليل وجزء مما تقدمه وتخصيصه بالليل في الاخبار وكلام الاصحاب بالمحامل البعيدة تغليب للاكثر وتنزيل الجزء المتصل بالليل منزلة جزئه او ان الغسل المتقدم غسل غايته ادراك الزمان او الاعمال الواقعة فيه فيكون هذا غسلا آخر يسقط الغسل الزماني او غير ذلك وكله تكلف اما الاول فلتصريحه باستحبابه قبل سقوط القرص واما الثاني فتكلفه واضح واما الثالث فلان الظاهر من الرواية بيان الغسل المعهود والاقوى في النظر على هذه الرواية وجعل تقديم الغسل للتهيؤ والدخول في الليل والصلوة مغتسلا فيكون لتوقير الليل وما يقع فيه من الاعمال نظير الوضوء للتهيؤ او يكون رخصة حذرا عن فوته بعد الافطار لاجل الكسالة او غير ذلك وعلى اي حال فالظاهر انه لا يشرع في الاغسال الزمانية التقديم لخوف الاعواز ولا القضاء الا مع النص كما في غسل الجمعة وعن كري جوازهما في غير غسل الجمعة قال في كري كل غسل زماني تهوظرفه ولمكاني وفعل قبله الا غسل التوبة والمصلوة وفي التقديم لخائف الاعواز والقضاء ان فاته نظر ولعلهما اقرب وقد نبه عليه في غسل الاحرام وفي رواية ابن بكير وذكر المفيد قضاء غسل عرفة انتهى وفي دلالة رواية تقديم غسل الاحرام لخوف الاعواز نظر لانه لم يرخص فيها الا الغسل في المدينة للاحرام من ذي الحليفة وهو على سنة امثال التقربها على ما قيل ولا يكون ذلك تقديما بناء على ما يجيء من اجزاء الغسل في اول النهار للفعل في ليله وكذا العكس فتامل وعلى تقديره فهو نص يختص بمورده فلا يقاس عليه سيما مع ان الغسل لفعل الاحرام فلا يشبهه الاغسال الزمانية واما رواية البكير المتقدمة فالظاهر من التشبيه فيها بغسل الجمعة كونه مثله في عدم الاعادة بعد الحدث لا في مشروعية القضاء والتقديم واما ما حكاه عن المفيد من قضاء غسل عرفة فلعله لقوله عليه السلام اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك غسلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والذبح والحلق الخبر فان غسل عرفة لا يرجع على وجه الاداء مع غسل النحر لكن الانصاف ان المراد من تعداد هذه الاغسال مجرد فرض اجتماع بعضها مع بعض فلا يدل على تحقق فرض اجتماع الجميع ثم انه لا اشكال في عدم ثبوت اعادتها اذا تعقبها الحدث ولو كان اكبر لحصول الامتثال فيسقط نعم لو ثبت ان المقصود منها ادراك جميع الوقت طاهرا ابتني استحباب الاعادة وعدمه على انتقاض هذه الاغسال بالحدث الا ان هذا البناء مهدوم برواية بكير المتقدمة في اغسال شهر رمضان قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزاك وفي رواية الحميري قلت فان نام بعد الغسل قال اليس هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر كفاك وفي صحيح ابن مسلم يغتسل في ثلث ليال في شهر رمضان تسع عشرة وفي احدى وعشرين وفي ثلث وعشرين قال والغسل في اول الليل يجزي الى آخره واما ما كان للفعل فلا اشكال في عدم توقيته وعدم الضيق الآن نقول بكون الامر للفور العرفي كما لا اشكال في عدم مشروعية الاعادة بعد الحدث واما ما كان لاجل الفعل فلا اشكال في تقديمه على الفعل انما الاشكال في المقدار المجوز من التقديم والحق الرجوع في ذلك الى العرف وقد قطع بعض المعاصرين بعدم الاجتزاء بالفصل الطويل كاليومين والثلث لظهور الادلة ككلام الاصحاب في عدمه بل ربما يستفاد منها اتصال عرفي بين الغسل والفعل **اقول** فعل الغسل لاجل فعل لا يعتبر فيه لغة ولا عرفا الاتصال العرفي بينهما بل المفهوم عرفا هو اعتبار بقاء الاثر المقصود من الغسل الى وقت الفعل نظير قول الآمر تنظف لفعل كذا الا ان هذا المقدار غير مجد الا بعد فهم ما هو المقصود من الغسل وهل هو بعد حدوثه بالغسل يرتفع بمجرد الفصل الطويل او الحدث مطلقا او بالنوم او بالحدث الاكبر **فنقول** ان الاصل وان اقتضى بقاء الاثر المقصود بايقاع الغسل متلبسا به الا ان الظاهر تخلل الفصل الطويل لقوله عليه السلام في صحيح جميل المروية في الفقيه غسل يومك يجزيك لليلتك وغسل ليلتك يجزيك ليومك فان الظاهر التحديد بذلك وهي آخر العمر لا كثر من يوم وليلة بل التحديد كما صرح جماعة التحديد بيوم الغسل وليلته لقوله عليه السلام في صحيحة عمر بن يزيد المروية في الكافي قال غسل يومك ليومك وغسل ليلتك لليلتك وفي رواية ابي بصير قال سأله رجل وانا حاضر فقال اذا اغتسل بعض اصحابنا فعرضت له حاجة حتى امسى فقال يعيد الغسل يغتسل نهارا ليومه ذلك وليلا لليلته وفي رواية عثمان بن يزيد قال من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غسله الى الليل في كل موضع يجب فيه الغسل ومن اغتسل ليلا كفاه غسله الى طلوع الفجر وهو صريح في التحديد بيوم الغسل وليله والجمع بين صحيحة جميل وما بعده اما بالحمل على مراتب الاجزاء في الفضل واما بجعل اللام في الصحيحة بمعنى الى ثم لو قلنا بالتحديد بيوم الغسل او ليله فلو وقع في اثناء احدهما فهل العبرة بمقدار ما وقع فيه من اليوم او الليل او بلفق الوقت منه ومن الآخر فيتم من الآخر او ينقضي

بانقضائه

بانقضائه وجوه فلو وقع في نصف نهار قصير مثلا فيتم من الليل بمقدار الساعات الماضية من النهار وان لم يبلغ الى نصف الليل على الاول ويمتد الى نصف الليل على الثاني وينقضي بانقضاء النهار على الثالث والاخبار تجابيانه مع التحديد بيوم وليلة والظاهر من الروايات هو الثالث وربما يستظهر منها الاول وفيه نظر نعم ربما يقطع بجواز الفعل عند طلوع الفجر بالغسل قبله بزمان يسير في موثقة سماعة من اغتسل قبل طلوع الفجر وقد استحم قبل ذلك ثم احرم من يومه اجزاه غسله ونحوها رواية اسحق بن عمار الآتية لكنهما تدلان على ان جواز ايقاعه في وسط احدهما ثم الاحرام او الزيارة في آخر الآخر ولا يقوله القائل بالتحديد بيوم الغسل او ليله الا ان يستظهر من الرواية الغسل قبل طلوع الفجر بيسير والاحرام قبل آخر النهار واما تخلل الحدث فالظاهر وجوب اعادته اذا كان الحدث نوما لصحيحة ابن الحجاج قال سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل ان يدخل ايجزيه او يعيد قال لا يجزيه انما دخل بوضوء وصحيحة نضر بن سويد عن ابي الحسن عليه السلام عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم قال عليه اعادة الغسل وغير ذلك مما ورد في باب الاحرام والطواف ولا يقدح اختصاصها بغسل الاحرام لما عن المصابيح من ان الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين غيره وربما يعارضها ما تقدم من صحيح جميل من اجزاء غسل النهار لليلة والعكس بل وغيرها مما تقدم في تخلل الفصل ودعوى سوقها في مقام عدم قدح الفصل الزماني لا في مقام عدم قدح ما يقع في الليل والنهار من الحدث حسنة لولا ان الغالب حصول النوم في الليل بل في النهار ايضا ومن ثم ذهب الحلي فيما حكي عنه الى عدم الاعادة لكنه ضعيف لعدم تقديره تسليم الاطلاق في الاخبار المتقدمة فاللازم حمل المطلق على المقيد الا ان المروي في الفقيه في الصحيح عن العيص بن القاسم عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة ويلبس ثوبين ثم ينام قبل ان يحرم قال ليس عليه غسل وحملها في التهذيب على انه ليس عليه غسل فريضة فلا ينفي الغسل على طريق الاستحباب لكنه بعيد يمكن حمله على من قدم الغسل للاعواز ابتناء على القول به نعم الاوجه الجمع بالحمل على الاستحباب لولا اظهرية اخبار الاعادة في اللزوم مضافا الى المستفاد من ذيل صحيح عبد الرحمن من عدم بقاء الغسل هذا تمام الكلام في حدثية النوم وان كان الحدث غير النوم فالمشهور في كلام الاصحاب كما في الحدائق الاكتفاء بالغسل الاول وحكي فيه وفي المدارك عن الشهيد الاعادة وهو ظاهر الموجز وشرحه ولعله لفحوى لزوم الاعادة بالنوم وفيه انه حسن لو علمنا ان ذلك في النوم من حيث الحدثية فيقال ان غيره اقوى في الحدثية فان حكمة كون النوم حدثا كونه مظنا لغيره من الاحداث على ما يفهم من الروايات لكنه غير معلوم فالاولى الاستدلال عليه برواية اسحق المروية عن التهذيب قال سألته عن غسل الزيارة يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغسل واحد قال يجزيه ان لم يحدث فان احدث ما يوجب وضوءا فليعد غسله ونحوها ما رواه في الحدائق عن الكافي الا ان السؤال فيها ان الرجل يغتسل ويزور بالليل بغسل واحد الا ان الموجود عندي في نسخة الكافي قوله عليه السلام انه يجزيه ما لم يحدث وضوءا فان احدث فعليه اعادة الغسل بالليل ولعل هذا اضبط ولذا تصدى المحشي القزويني لتوجيه الرواية بجعل الباء في بالليل للسببية اي يستحب بالليل في كلام السائل بل جعله كذلك في كلام الامام عليه السلام وفيه نظر وكيف كان فرواية التهذيب كافية ولا يعارضها الا ما تقدم من اخبار اليوم والليلة ويدفع بوجوب تقييدها بها بغسل **النظر السادس** فيما يتبع الطهارة التي تقدم ان المراد بها في مصطلح الفقهاء ما عدا ما شاذ منهم احدى الطهارات الثلث وان استعمالها في ازالة النجاسة مجاز فيكون ذكر النجاسات وبيان وجوب ازالتها في الموارد المخصوصة من التوابع وقد تقدم ان التحقيق ان الطهارة قد يطلق اسم مصدر فيكون المراد منه عند الفقهاء احدى الطهارات وقد يطلق على صفة حقيقية او اعتبارية في الاجسام ويقابلها بهذا المعنى النجاسة فهي النظافة والخلو عن النجاسة والنجاسة لغة القذارة وشرعا قذارة خاصة في نظر الشارع مجهولة الكنه اقتضت ايجاب هجرها في امور مخصوصة فكل جسم خلى عن تلك القذارة في نظر الشارع فهو طاهر نظيف ويظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده ان النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذارا او استنقاذا او ظاهر هذا الكلام ان النجاسة عين الحكم بوجوب الاجتناب وليس كذلك قطعا لان النجاسة مما يتصف به الاجسام فلا دخل له في الاحكام فالظاهر ان مراده انها صفة انتزاعية من حكم الشارع بوجوب الاجتناب للاستقذار او الاستنقاذ وفيه ان المستفاد من الكتاب والسنة ان النجاسة صفة متاصلة يتفرع عليها تلك الاحكام وهي القذارة التي ذكرناها لا انها صفة منتزعة من احكام تكليفية نظير الاحكام الوضعية المنتزعة منها كالشرطية والسببية والمانعية ثم دعوى ان حكم الشارع بنجاسة الخمر لاجل التوصل الى الفرار عنها ولترتيب نفرة الطباع عنها اليس باولى من دعوى ان حكمه بوجوب التنفر عنها لاجل قذارة خاصة فيها الا ان تكون دعوى الشهيد قده فيما ذكره مستندة الى ما يظهر من ادلة تحريم الخمر من ان العلة فيه هو تخمير العقل لكنك خبير بانه لا ينافي كون التخمير مستندا الى تلك القذارة كما يومي اليه قوله عليه السلام في صفة الخمر ما يبل الميل منه ينجس حبا من الماء وكيف كان فالمراد بالمصدر

في البول والغائط

في قوله النجاسات عشرة الاعيان النجسة مبالغة في نجاستها عينها كما في قوله تعالى انما المشركون نجس الاول والثاني مسمى البول والغائط عرفا من الحيوان ذي النفس السائلة والمراد بها على ما نسب الى اهل اللغة والاصحاب الدم الذي يجتمع في العروق ويخرج عند قطعها بقوة و دفق لا كدم السمك غير الماكول لحمه اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا كالاخبار ففي حسنة ابن سنان بابن هاشم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يوكل لحمه ومفهوم حسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء مما يؤكل لحمه والنبوي المحكي عن قرب الاسناد لا باس ببول ما يؤكل لحمه وموثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه دلت على المطلوب بمفهوم الوصف الوارد في مقام بيان الضابط والمعيار كالقيد المأخوذ في الحدود والى غير ذلك مما ياتي بعضها في بول الدواب والخشاف فهذا كله مضافا الى المستفيضة الواردة في البول والعذرة كما سيجيء بناء على عدم اختصاص العذرة بغائط الانسان وربما يخدش في دلالة ايجاب الغسل على النجاسة وفيه بعد اتفاق العلماء على استفادة النجاسة من امثال ذلك ان وجوب الغسل مطلقا لا يكون الا لاجل النجاسة اذ احتمال كونه لاجل وجوب التجنب عن اجزاء غير الماكول مدفوع باطلاق وجوب الغسل حتى لو جف الثوب او مسح مسحا يزيل اثره ولم يبق منها اثر وقد قام الضرورة والاجماع على انه لا يشترط في ثوب المصلي بعد الابلحة ازيد من الطهارة وعدم كونه مما لا يؤكل او ملاصقا له مع ان في كثير من اخبار خصوص البول والعذرة ما يدل على نجاستهما بقول مطلق ثم انه لا فرق في اطلاق النصوص ومعاقد الاجماع فيما لا يؤكل بين ان يكون تحريمه بالاصالة كالاسد وبالعارض كالموطوء والجلال وعن كره فخر في الحاقهما بغير الماكول وعن ظ خيرة والدلائل وصريح نج الاجماع عليه وفي الغنية الاجماع على الحاق خصوص الجلال وعن جماعة في خصوص الدجاج من الطير وربما يتوهم التعارض بين ما دل على نجاسة بول ما لا يؤكل الشامل لبول الجلال والموطوء وما دل على طهارة ما يؤكل بالذات كالابل والغنم والبقر ونحو ذلك من العنوانات الواردة في النصوص بالخصوص وفيه ما لا يخفى وكيف كان فلا اشكال في التعميم المذكور وانما الاشكال في عموم الحكم لغير الماكول من الطير واختصاصه بغيرها فالمش على الاول بل ربما يدعى دخوله في اطلاق دعوى المعتبر وهي اجماع علماء الاسلام على نجاسة البول والغائط مما لا يؤكل لحمه فتـ وعن الغنية نجاسة بول ما لا يؤكل لحمه وخرئه بلا خلاف ودعوى كونه ظاهرا في غير رجيع الطير كما عن كشف اللثام في غير محله وعن الجامع في شرح الالفية انه اجمع الكل على نجاسة البول والغائط من كل حيوان محرم اكله انسانا كان او طيرا او غيرهما من الحيوانات وعن الحلي في ذرق باب البئر قد اتفقنا على نجاسة ذرق غير الماكول من سائر الطيور وقد روى بعض اصحابنا رواية شاذة لا يعول عليها ان ذرق الطائر طاهر سواء كان ماكول اللحم او غير ماكوله والمعول عند محققي اصحابنا والمحصلين منهم خلاف هذه الرواية لانه هو الذي يقتضيه اخبارهم المجمع عليها وعن كره دعوى الاجماع على نجاسة البول والغائط فالمعروف قول الشيخ بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيفة لانه لم يعمل بها احد عن ... ان بول ما لا يؤكل لحمه وخرئه نجس بلا خلاف وعن العماني والجعفي وظ الفقيه القول بالطهارة ووافقهم الشيخ في ط في غير الخشاف وتبعهم المص في ... وعن المدارك وخيرة والبحار القول بطهارة الذرق مع التردد في البول وعن شارح الدروس وكاشف اللثام والاستراباذي والفرزنية وشرحها وشرح الفقيه للمجلسي وحديقته والمفاتيح والحدائق موافقة الاولين للاصل واختصاص العذرة في الاخبار وضعا او انصرافا بعذرة الانسان او مطلق البهيمة ودعوى ترادف العذرة والخرء كما في المعتبر ممنوعة كعموم صحيحة ابن سنان المتقدمة واخويها للطير لعدم البول للطير او لندرة اصابته للثوب بناء على وجوده له كما يظهر من توحيد المفضل المروي عن الصادق ع ورواية ابي بصير الآتية مع ضعف دلالة ما عدا الصحيحة لمنع العموم في المفهوم في مثل المقام الذي لا يبعد كون الكلام فيه مسوقا لبيان ضابط الطهارة فقط فلم يبق الا الاجماع وهو غير متحقق والمنقول منه في عبارتي المعتبر وهي لا تشمل الطير قطعا لان رجيع الطير معفو في كلامهما بعيد لك فلاحظ الكتابين يتضح لك ما ذكرنا واما ما عن شرح الالفية فلوهنه في المقام لوجود المخالف ولم يدع الاجماع المصطلح حتى بينا انه لا يقدح فيه مخالفة معلوم النسب فرق بين بين دعوى الاجماع المصطلح المتضمنة للاخبار بقول الامام او رضاه لبصيرة بمنزلة الاخبار عن السنة نظير اخبار الرواة ولا ينافيه وجود المخالف واحدا او اكثر وبين دعوى اتفاق العلماء الذي يعلم ان المراد منه اتفاق اهل الفتوى وان علمنا بان مثل هذا الاتفاق كاشف لمدعيه عن قول الامام ع او رضا الامام لم يخبر عنه بهذا الكلام فلا يكون اخبارا عن السنة وينافيه وجود المخالف فيقبل الوهن من الوجهين ومنه يظهر ما في دعوى الحلي من الاتفاق مضافا الى ان الظ من ذيل كلامه انه انما استنبط هذا الاتفاق من دلالة الاخبار ومعلوم انه ليس في الاخبار الا بعض الاطلاقات القابلة لدعوى الاختصاص وضعا او انصرافا بغير محل النزاع فتامل ونحوها في الوهن عبارة كره ويكفي في وهنه تصريح المحقق في المعتبر بعد ايراد رواية ابي بصير ان هذه الرواية حسنة لكن العامل بها قليل بل يكفي في وهنه مثله في المنتهى الى العلامة

الرواية

الرواية ولعل المراد بما في كره بيان وهن الرواية بانه لم يعمل احد بظاهرها بناء على ما عرفت من الاجماع على نجاسة بول الخفاش والحاصل ان دعوى الزائد عن الشهرة في المسألة لا تخ عن شائبة الجزاف فلا يمنع عموم صحيحة ابن سنان المتقدمة فهي عموم معتضد بالشهرة لكن بازائها عموم اخر معتضد بالاصل وهي رواية ابي بصير بل صحيحته كل شيء يطير لا باس بخرئه وبوله ومصححة علي بن جعفر ع عن اخيه ع عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير هل يحكه وهو في الصلاة قال لا باس والنسبة بينهما وبين صحيحة ابن سنان عموم من وجه الا ان رجحان الثاني مما لا يخفى لان الظ الصحيحة بيان كون نفس الطيران عنوانا اخص من حرمة اللحم ولو سلم التعارض فترجيح احدهما بالشهرة محل نظر بل منع لان شهرة الفتوى لا يمكن ان يصير قرينة لترجيح احد العامين وارتكاب التخصيص في الاخر فلا بد من الحكم باجمال العامين بالنسبة الى محل التعارض فيجب الرجوع الى الاصل ان لم يوجد هنا عموم يدل على نجاسة البول والخرء بقول مطلق والا فيجب الرجوع اليه ولا يتوهم ان مثل هذا العام بعد تخصيصه بما دل على طهارة بول الماكول يصير كصحيحة ابن سنان معارضا مع رواية ابي بصير بالعموم من وجه لكن الاشكال في ثبوت هذا العام لما عرفت من قوة انصراف مطلقات البول والعذرة الى غير محل الكلام فالمسألة لا تخ عن الاشكال الا ان العمل على المش لموثقة عمار الا في خرء الخطاف فلا باس به وهو مما يؤكل حيث علل الطهارة باكل اللحم لا بالطيران ومعه ان كان منجبرا بما عرفت واما بول الخشاف فالمتعين فيه مذهب المش بل عن ظ الغنية دعوى الاجماع عليه فتـ وراجع كلامه اذ الظ انه اراد اتفاق الخصم دون المعنى المصطلح ويدل عليه رواية داود الرقي قال سألت ابا عبد الله ع عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فاطلبه ولا اجده قال اغسل ثوبك وما في محكي ... عن كتاب محمد بن علي بن محبوب الذي هو احد الكتب المعتبرة ولا يعارضها رواية غياث عن جعفر لا باس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ونحوها المروي عن امير المؤمنين ع لوهنها بالشهرة والاجماع المحكي وشهادة الشيخ بانها رواية شاذة يجوز ان يكون وردت للتقية وقد عرفت امكان تنزيل عبارة كره المتقدمة عليه فلعله اطلع على اختصاص كلام القائلين بطهارة خرء الطير مطلقا بما عدا الخشاف واما خرئه فالظ عدم القائل بالفرق بينه وبين البول كما عن الناصريات وصرح به وخيرة عدم الفرق بين الارواث والابوال واما بول الخطاف وخرئه فالاقوى طهارتهما بناء على حلية اكله وان كره كما هو المش سيما بين المتاخرين بل نسب الى عامتهم ولو فرض القول بحرمته امكن القول بطهارة ما يخرج منه لما روا في لقـ عن كتاب عمار عنه عن ابي عبد الله ع قال خرء الخطاف لا باس به هو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجار بك واوى الى منزلك وكل طير يستجير بك فاجره بناء على ارادة الحرمة من لفظ الكراهة ويكون المراد ان حرمة اكله من جهة الاستجارة لا بالذات حتى توجب نجاسة الخرء فلا يوجب نجاسة خرئه لكن الانصاف ان هذه الرواية من ادلة حلية الخطاف فتدل على ان كراهة اكله لا توجب نجاسة الخرء ثم ان المحكي عن ابن الجنيد طهارة بول الصبي لما دل على انه لا يغسل منه الثوب وهو نادر ومستنده قاصر عن ... السيدين دعوى الاجماع على نجاسة بول الصبي بالخصوص وخرج بقيد النفس ما لا نفس له فان المش شهرة محققة عدم نجاسة بوله وخرئه بل لم نعثر على قائل بالنجاسة ولا حاك لهذا القول بل عن الحدائق نفي وعن صريحها الا ان المحقق قد تردد فيه اولا وافتى ثانيا بالطهارة ولعل منشأ التردد عدم مخصص صريح للعمومات المتقدمة وما ذكره وجها للطهارة من ان ميتته ودمه ولعابه طاهر فاشبهت فضلاته عصارة النبات ضعيف جدا كدعوى عدم شمول العمومات له او انصراف الاطلاقات اليه فالعمدة الاجماع لو ثبت واضعف من هذا كله الحكم بنجاسة روث الدجاجة مع ما عرفت من العمومات المعتضدة بالشهرة وعدم الخلاف الا عن الشيخ والمفيد وقد رجع الاول في كتاب الخلاف وخرج بغير الماكول ما حل اكله فان بوله وخرئه طاهران بالاتفاق كما في المعتبر وهي تعم مع الخلاف فيما يكره اكله اعني الخيل والبغال والحمير فان المحكي عن جماعة كما يظهر من بعضهم منهم الاسكافي والشيخ في ية النجاسة وتبعهما جماعة من متاخري المتاخرين كالاردبيلي وصاحبي المعالم والمدارك وغيرهم لمضمرة سماعة قال سألته عن بول الكلب والسنور والحمار والفرس فقال كابوال الانسان دلت على نجاسة بول البغل بالاجماع المركب والاولوية وموثقة عبد الرحمن بن ابان قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل يمسه بعض ابوال البهائم ايغسله ام لا قال يغسل بول الفرس والحمار والبغل واما الشاة وكل ما يؤكل لحمه فلا باس ببوله وفي صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ما اصابك منه وفي حسنة ابن مسلم اغسله فان لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كله وان شككت فانضحه ورواية علي بن جعفر المروي عن كتابه عن اخيه قال سألته عن الثوب يوضع في مربط الدابة على بولها او روثها كيف يصنع قال ان علق به شيء فليغسله وان كان جافا فلا باس به وما ورد في ان الماء الذي يبول فيه الدواب ان تغير

بها فلا يجوز التوضي به بل في رواية ابي بصير قال سئلته عن كرّ من ماء مررت به وانا في سفر قد بال فيه حمار او بغل او انسان قال لا تتوضأ منه ولا تشرب بناء على حملها على صورة التغير او حمل الكر على ما يقرب منه ويصل اليه نظرها الا بحفيفها ورواية زرارة عن احدهما ع في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وبهذا يجمع بين الاخبار المذكورة وبين ما تقدم من الاخبار في طهارة بولها بان يحمل تلك الاخبار على ما جعله الشارع للاكل دون ما جعله للركوب والزينة ويؤيد هذا الحمل حمل ما يؤكل لحمه فيها على الدواب الثلث في موثقة عبد الرحمن ومع هذا كله فالاقوى الطهارة وفاقا للمشهور بل ربما يدعى عموم الاطلاق اجماعي المعتبر وهي لما نحن فيه وفيه نظر يظهر لمن نظر في الكتابين للاخبار الكثيرة الصادرة لما عدا الاول من الاخبار المذكورة عن ظاهرها الى الاستحباب كرواية ابي الاغر النخاس اني اعالج الدواب فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت فيضرب احدها برجله فينضح على ثيابي فادري اثره فيه فقال ليس عليك شيء ورواية المعلى بن خنيس وعبد الله بن ابي يعفور وكنا في جنازة وقدامنا حمار فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا فدخلنا على ابي عبد الله ع فاخبرناه فقال ليس عليكم باس ولان الصلوة في جلودها صحيحة باتفاق من لم يحرم اكلها فكذا في بولها وروثها للموثقة لزرارة في باب لباس المصلي المفسرة للحيوانات المحرمة الاكل وغيره والتصريح بجواز الصلوة في بول الغنم الثاني وروثه وكل شيء منه هذا كله مضافا الى الاخبار المستفيضة الدالة على طهارة ارواثها بناء على نفي القول بالفرق كما عن المنتهى وغيره وكشف اللثام وغيرها ولو فرض لنا فقط ما ذكرنا من اخبار الطرفين بالمعارضة يجب الرجوع الى عموم طهارة ما يخرج مما يؤكل لحمه الشامل للمكروه الاكل وما ذكرنا من رواية زرارة شاهد على ان المراد بما يؤكل ما جعل للاكل فيمنع عنه بانه في موثقة زرارة الواردة في لباس المصلي كما لا يخفى ومع قوة احتمال ان يكون وجها للكراهة ما يخرج من هذه الدواب كما يشعر به لفظ فكرهه معاض برواية عمار المتقدمة في الخطاف وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الموثقة الاولى وان لم نسلم الحمل على الاستحباب لا يبعد حملها على الاستحباب بان يقال ان المراد استحباب المعاملة معها كابوال الانسان في الاحتراز لا انها كابوال الانسان عند الشارع ومما يؤيد الاستحباب ما ورد من التفصيل بين ابوالها وارواثها مما يشعر بكون الحكم استحبابيا لا الزاميا مثل رواية عبد الاعلى بن اعين قال سئلت الصادق ع عن ابوال الخيل والبغال فقال اغسل ثوبك منها قلت فارواثها قال فهي اكثر من ذلك وفي رواية ابي مريم اما ابوالها فاغسل ما اصابك واما ارواثها فهي اكثر من ذلك فان الظ عند المتامل ان قوله فهي اكثر علة لرفع تاكد الاستحباب لا لرفع الايجاب بمعنى ان الارواث اكثر من ان يلزم الانسان بالاجتناب عنها لا من ان يلزم الشارع به كما يتوهم لحما نا وكيف كان فالظ انه لا ينبغي الاشكال في طهارة الارواث للاخبار المزبورة من التواتر ولما الابوال فالاقوى كونها كذلك الا ان الاحتياط لا ينبغي ان يترك **والثالث المني من كل حيوان ذي نفس سائلة** بالاجماع المحقق والمستفيض وهو المعتمد في اطلاق الحكم دون اطلاقات الاخبار لانصرافها الى مني الانسان وليس كذا اطلاق معاقد الاجماع للقطع بارادة المطلق منها مع ان المحكي عن كره وكشف اللثام التصريح بالعموم ولولا الاجماع لاشكل تعميم الحكم لمطلق غير الماكول فضلا عن مطلق الحيوان وان كان ماكول اللحم سيما مع عموم قوله ع في موثقة عمار وكل ما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وقوله ع في موثقة زرارة الواردة في لباس المصلي وكل شيء منه مما احل الله اكله فالصلوة في شعره ووبره وبوله وروثه وكل شيء منه جائز ومما ذكرنا يسلم الوجه في الحكم بطهارة مني من غير ذي النفس لفقد عموم في الادلة اللفظية وعدم ثبوت الاجماع الا في مني ذي النفس بل الظ عدم الخلاف في طهارة غيره وان اشعر بعض العبائر كعبارة هي بوجود الخلاف فيه نعم ربما يقوى التردد فيه قوة التردد فيما تقدم في بول غير ذي النفس وخرئه من عدم مخصص صريح للعموم بناء على ان المني اشد من البول كما في الرواية فكل حيوان ينجس البول ينجس المني وكله الدليل بنجس المني لينجس البول الا ان المسهل للخطب هو عدم العثور على الخلاف في المسئلتين من الاصحاب الا ظ الاردبيلي ان مسئلة المني مظنة الاجماع وكذا ظ الرياض والاحتياط مما لا يترك في المقامين فقد يرد المحقق في يع والمعتبر والمص في هي وان رجع كالمحقق الطهارة اخيرا ثم المعروف من مذهب الاصحاب طهارة سائر الرطوبات الخارجة عن المخرجين عدا البول والغائط والمني والدم حتى المذي وهو كما عن المعتبر ما يخرج عقيب الملاعبة والملامسة وعن نهي ما لزج يخرج عقيب الشهوة على طرف الذكر ويدل على طهارته الاخبار المستفيضة وفي بعضها انه لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه الثوب انما هو بمنزلة النخامة والمخاط الا ان في رواية ابن ابي العلاء عن المذي يصيب الثوب قال ان عرفت مكانه فاغسله وان لم تعرف مكانه فاغسل الثوب كله لكنه مع معارضتها بالاخبار الكثيرة معارضة برواية الاخرى انه

لا باس به قال

لا باس به قال فلما رددنا عليه قال ننضحه بالماء والامر بالنضح وارد في غيرها ايضا وكيف كان فقول الاسكافي بنجاسة ما يخرج منه عن شهوة شاذ كما صرح به في لف حيث قال ان اجماع الامامية على طهارته وخلاف ابن الجنيد لا يعتد به لما ذكره الشيخ في فهرسته من ان اصحابنا تركوا خلافه لانه كان يقول بالقياس انتهى ثم الظ من تفصيل ابن الجنيد ان المذي قد يخرج لا عن شهوة وظاهر ما تقدم من المعتبر وهي خروجه عقيب الشهوة وهو الظ من مرسلة ابن رباط قال واما المذي الذي يخرج من الشهوة والودي من البول والوذي من الادواء ولا شيء فيه والامر سهل بعد طهارته مطلقا ونحوه الودي وهو بسكون الدال المهملة ماء ابيض يخرج عقيب البول **والرابع الميتة** من الحيوان ذي النفس السائلة انسانا كان او غيره اما الادمي فيدل على نجاسته مضافا الى دعوى الاتفاق عليه بالخصوص في المعتبر وهي كما عن تي وغيره صحيحة الحلبي عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب منه ولكن صحيحة ابرهيم بن ميمون قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه يعني بعد البرد والمروي عن الاحتجاج عن مولانا القائم عجل الله فرجه ما كتب اليه الحميري انه روي لنا عن العالم ع انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوته وحدث عليه حادثة فكيف يعمل من خلفه قال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه فكتب عجل الله فرجه ليس على من نحاه الا غسل اليد وعنه ايضا انه كتب اليه انه روى عن العالم ع ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو ولعله ينحيه بثيابه ولا يمسه فكيف يجب عليه الغسل التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده ويؤيدها ما ورد في وقوع الانسان في البئر وما تقدم من الاخبار الواردة في غسل الميت الدالة على ان المغسل يغسل يديه او لا ثم يكفن الميت فتامل وظاهر الروايتين وجوب غسل ما لاقى الثوب مع رطوبته متعدية من الميت اليه فلا يجب غسل ما لاقاه مع يبوستها للاصل السليم عما يدل على النقل من دون رطوبة في احد المتلاقيين عدا ما يحتمله في المدارك من اطلاق هاتين الروايتين للتنجس عن غير ظهورها في كون الثوب رطوبة من جسد الميت مع انه لو سلم الاطلاق فيهما كالثالث فهو مقيد بما هو مركوز في اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة في التاثير فظهر ضعف ما عن هي من وجوب غسل ما لاقاه يابسا مضافا الى عموم قوله ع كل يابس ذكي بل عن الحلي اختيار عدم السراية مع الرطوبة ايضا وقال فيما حكي عنه لان هذه نجاسات حكميات و ليست عينيات قال ولا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تجنب النجاسات العينية واجمعنا بغير خلاف ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك ولان الماء المستعمل في الطهارة الكبرى طاهر بغير خلاف ومن جملة الاغسال غسل من مس ميتا ولو كان ما لاقى الميت نجسا لما كان الماء الذي يغتسل به طاهرا انتهى وله اما المحكي عن الاول بمنع جواز دخول من مس ميتا المسجد كما يمنع منه على جسده نجاسة ومن الثاني بالتزام نجاسة الماء اذا لم ينفصل به قبل الاغتسال اقول ويرد الحلي مضافا الى الاجماعات المستفيضة على النجاسة التي من حكمها التعدي مع الرطوبة الى ما لاقاه بوسائط بل ادعى في المعتبر اطباق الامامية على نجاسته نجاسة عينية كغيرها من الميتات بل الحلي بنفسه حكي عنه دعوى عدم الخلاف بين المحصلين في نجاسة اللبن في ضرع الميتة لانه مائع لاقى الميت الان يقال ان نظ كلامه هنا الاختصاص بالادمي لان الامر بغسل الملاقي مما يفهم منه النجاسة في عرف المتشرعة فضلا عن ملاحظة الاخبار الكثيرة المكنية عن النجاسة بوجوب غسل الملاقي مع انه لو لم نحكم بنجاسة الملاقي نجاسة حقيقية لزم جواز استصحابه في الصلوة وجواز التطهر لو كان مائعا فيجب غسل الثوب الملاقي له ويجوز استعمال الماء الملاقي له فيلزم ان يكون الملاقاة مؤثرة في الثوب مانعا وغسالته غير مؤثرة في الماء القليل وهو بط كما في المعتبر فتامل وما ابعد ما بين هذا القول وما عن المص من نجاسة الميت نجاسة عينية ولو مع اليبوسة وهو المحكي عن البيان وفوائد القواعد بل عن كره ونهاية الاحكام انه ظ الاصحاب وعن كشف الالتباس انه المش ثم ان المحكي عن جماعة نسبة القول بنجاسة الحكمية الى السيد مع ان عبارته المحكية في شرح الرسالة ان الميت من الناس نجس العين ومطهره الغسل انتهى ولو كان منشأ هذه النسبة هو حكمه بعدم وجوب غسل المس فيه ما لا يخفى وكيف كان فهل يختص نجاسته بما بعد البرد كما هو ظ اول المحققين وصريح ثانيهما كاول الشهيدين وحكي عن ابن سعيد والمص في يه وكاشف الالتباس والمبسوط التخيير ام ينجس بمجرد الموت كما ظ المص قده في عكره ومحكي كره والشهيد الثاني وكاشف اللثام وحكي عن ظ وله والكفاية بل نسبه في الرياض الى ظ الاكثر ويظهر منه في مفتاح الكرامة وفيه نظر لان الاصحاب ليس في تراجمهم ما يظهر منه الاطلاق عدا اطلاق فتاويهم او معاقد اجماعهم اما الفتاوى فهي مختلفة كما عرفت واما معاقد الاجماع فلا ينفع الاطلاق فيها لان بعضها … المعتبر فان منهم المحقق والمص والشهيد قد عرفت ان ظاهرهما كالمحكي عن يه المص التقييد نعم يمكن التمسك باطلاق رواية الحلبي والاحتجاج المتقدمتين و

اطلاق

اطلاق الرضوي المتقدم وما في خبر ابن ميمون من التفسير بقوله يعني بعد البرد ولا يصلح التقييد الاطلاق ولا يوهن فيه ما يحكى من عدم الجزم بالموت مع الحرارة ولا ما ربما يقال من انه لم ينقطع عنه تعلق الروح بالكلية لضعف الاول بان المفروض تحقق موته لغة وعرفا ولذا لم يقل احد كما في الروض بعدم جواز دفنه قبل البرد والثاني بان الحكم منوط بالموت لا انقطاع تعلق الروح بالكلية واما ميتة غير الادمي فهي ايضا نجسة بالاجماع على الظاهر المصرح به في محكي كثير من العبائر كظاهر الطبريات وصريح الغنية والمعتبر وهي وكره وكري وكشف الالتباس وض وكشف اللثام والدلائل والاصل في ذلك الكتاب والسنة قال الله تبارك وتعالى الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى كل واحد من المذكورات وفي النبوي الميتة نجسة ولو دبغت وموثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنملة وما اشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه قال كلما ليس له دم فلا باس وصحيحة ابن مسكان كل شيء يقع في البئر ليس له دم مثل العقرب والخنافس واشباه ذلك فلا باس وظاهرهما سيما الثانية تنويع الميتة على قسمين مختلفين في الحكم لا مجرد بيان ضابطة كلية وقد يرد المنطوق فقط نظير قوله كل مسكر حرام فهما مسوقان سياق قوله ع في موثقة عمار لا يفسد الماء الا ما كان له نفس سائلة مضافا الى الاخبار المتفرقة في مسائل الماء المتغير والبئر والماء القليل وغير ذلك ففي رواية القماط عن الرجل يمر بالماء النقيع فيه الميتة والجيفة فقال ابو عبد الله ع اذا كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب منه ولا تتوضا ونحوها ما ورد في نجاسة الماء المتغير بالجيفة وفي رواية يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سالته عن الفارة تخرج من الماء ميتة قال استق منها عشر دلاء قلت فغيرها من الجيف قال الجيف كلها سواء الا جيفة قد اجيفت فان كان جيفة قد اجيفت فاستق منها مائة دلو فان غلب عليها الريح بعد مائة دلو فانزحها كلها دلت على وجوب نزح الكل لكل جيفة تغير بها ماء البئر الى غير ذلك مما تقف عليها في مسئلة البئر ومثل ما ورد من طهارة عشرة اشياء من الميتة فان ظاهره نجاسة ما عداها من الاجزاء ومثل ما ورد من المستفيضة في القطع المبانة من الحي معللا بانها ميتة الى غير ذلك وظاهر هذه الاخبار كمعاقد الاجماع شمول الحكم للميتة من الحيوان المائي بل عن كره ان ميتة ذي النفس من المائي نجسة عندنا فما يحكى عن الشيخ من الحكم بطهارتها ضعيف واضعف منه ما عن المدارك من التامل في اصل المسئلة وحكاية الطهارة عن الصدوق نظرا الى ذكره رواية ظاهرة في الخلاف وضمانه في اول كتابه صحة جميع ما يورده وانه حجة بينه وبين ربه وانت تعلم ان التتبع في روايات الفقيه يشهد برجوعه عما التزمه في اول كتابه كما حكي عن المجلسي في شرح الفقيه وعن بعض دعوى عدم الشك في ذلك مع امكان حمل الميتة في الرواية على ميتة ما لا نفس له فقد جرت عادة الاعراب بوضع السمن والزيت في جلود بعض هذه الحيوانات فمن المقنع انه لا باس ان يتوضا بالماء اذا كان فيه قدر في الميتة لكنه لو لم يأول كالرواية شاذ جدا يكفي في ضعفه استفاضة دعوى الاجماع بل تواترها كالاخبار بل دعوى ضرورة المذهب كما عن شرح المفاتيح على بطلان قول ابن الجنيد بطهارة جلد الميتة بالدبغ لظاهر بعض الاخبار المصرحة عن ظاهرها او مراعاة الطرح المرغوب عنه ومنه يظهر ما عن المحدث الكاشاني من ميله الى ذلك المذهب معللا بان عدم جواز الانتفاع كما في الاخبار لا يدل على النجاسة مع ورود بعض الاخبار بجوازه في الجملة ثم لا اشكال ولا خلاف في ان حكم الميتة اجزائها سواء ابينت من حي او ميت اما المنفصلة عنها بعد الموت عدا المستثنيات الاتية فهو واضح اذ دعوى اعتبار الانضمام في نجاستها مما يقطع الفوام بفسادها فضلا عن الخبير بالفتاوى والنصوص فلا يعلم وجه لتردد صاحب المدارك لولا الاجماع وتوهم حصر الدليل في الاستصحاب مع انه حكم بنجاسة اجزاء الكلب المنفصلة بنفس ادلة نجاسة الكلب واما الاجزاء المبانة من الحي فالظاهر ايضا عدم الخلاف في كونها ميتة او بحكم الميتة كما استظهره في الحدائق وحكي عن المعالم وفي شرح المفاتيح انه اتفاق الفقهاء وان الظاهر كونه اجماعا وان عليه عمل الشيعة في الاعصار سواء كان من الادمي ام من غيره وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب وعن جزء ان المسئلة كانها اجماعية قال ولولا الاجماع لم نقل بها لضعف الادلة وتبع في ذلك الشيخ في المدارك وعن كره ان كل ما ابين من الحي مما تحله الحياة فهو ميت فان كان من ادمي فهو نجس عندنا خلافا للشافعي اه ويدل عليه في غير الادمي الاخبار الواردة في باب الصيد ان ما قطعت الحبالة فهو ميت وما ورد في باب الاطعمة في اليات الغنم المبانة منها في حال الحياة وانها ميتة لا يجوز الاستصباح بها وفي بعضها تعليل منع الاستصباح بانه يصيب اليد والثوب وهو حرام والظاهر الاشارة بذلك الى نجاستها هذا مضافا الى مفهوم التعليل في قوله ان الصوف ليس فيه روح وفي الادمي مرسلة ايوب بن نوح اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسها انسان فكلما كان فيه عظم فقد وجب على من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه الشمول لها للمبانة من الحي والميت بل لا يبعد دعوى اختصاصه بالمبانة من الحي كما اعترف به بعض من التجئ بعد ذلك نعم اطلق صاحب المدارك

ثم الاغماض عن الاخبار المذكورة والاستناد في هذا الحكم الى تحقق الموت في العضو المبان ضعيف جدا لان الموت والحيوة من صفات نفس الحيوان فلا يتصف بهما اجزاء الا تبعا ولا فرق في اطلاق المرسلة بين ما خرج عنه الروح بالقطع وبين ما خرج عنه قبله ودعوى انصراف الاطلاق الى الاول ممنوعة الا ان ما خرج عنه الروح لا دليل على نجاسته مع كونه جزء من الانسان وقد عرفت انه لا يصدق عليه الميتة لان الموت لا يتصف به حقيقة الا الحيوان واما جعل الشارع الاجزاء المبانة من الحي بمنزلة الميتة فلا دليل على التنزيل قبل الابانة مضافا الى رواية علي بن جعفر الاتية الشاملة لصوف الثالول او بعض الجرح او بعضها منفصلا بالسلخ مع نقل الاجماع على طهارتها حال الاتصال شارح الوسائل ونفي الريب في بطلان القول بنجاستها عن المعالم وفي شرح المفاتيح دعوى الضرورة على عدم التزام الناس بقطعها فظهر مما ذكرنا ضعف التردد في الاجزاء الكبيرة التي تعرض لها الموت حال الاتصال كما عن شارح الدروس نعم اذا كان اتصالها ضعيفا بحيث يعد منفصلا عرفا فلا يبعد الحكم بنجاستها ثم ان الظاهر من الرواية بحكم البناء لخصوص الحكم بما يعلق جزء من بشرة الانسان فما يعد عرفا كالخارج الاجنبي مثل القشور فحكمها حكم الشعر والظفر لا يحكم بنجاستها بعد الانفصال تمسكا باصالة طهارتها الثابتة قبل القطع واما الاجزاء الصغار من اللحم كالثالول ونحوه فمقتضى الرواية الحكم بنجاستها ودعوى انصراف القطعة الى غير الاجزاء الصغار ناشئة عن الخلط بين التشكيك الابتدائي كانصراف الماء الى الصافي وبين التشكيك المستقر كانصراف الدرهم والدينار الى الرائج ولذا تمسك بعض كالمص في هي على عدم نجاستها بلزوم الحرج لولاه فانه اعترف بعموم ادلة النجاسة وتمام المقتضي لها لولا دليل العفو وقد يضاف الى ذلك التمسك برواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلم قال سالته عن الرجل يكون به الثالول او الجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعلها لكن في دلالتها نظر من حيث ان قطع الثالول او نتف اللحم لا يستلزم حمله اناما في الصلوة ولا مسه برطوبة حتى يجب على تقدير النجاسة تقييد الامام ع له بصورة عدم لزوم حمل الجزء او مسه بالرطوبة فالحكم بنفي الباس مبني على دفع توهم كونه فعلا كثيرا منافيا كما يشهد به سياق الاسولة التي ذكر هذا السؤال في جملتها لكن الانصاف ان قرينة اشتراط عدم خوف سيلان الدم الذي لا دخل له بالفعل الكثير يقتضي ان الامام ع في مقام الترخيص الفعل من جميع الجهات فكان ينبغي تقييده على تقدير نجاسة المقطوع بصورة عدم الحمل او المس برطوبة مع غلبة عدم انفكاك القطع من احدهما الا انه حسن كما عن نهاية الاحكام والمعالم مع عدم وجدان قائل بالنجاسة عدا ما عن كاشف اللثام من الميل الى القول بالنجاسة لكنه ضعيف مخالف للمشهور بين المتاخرين المصرح به في هي وعن الفائدة والمعالم وشرحي الدروس والمفاتيح والموجز في خصوص البثور والثالول وكشف الالتباس والذخيرة والبحار على ما حكي عن اكثرهم بل في الحدائق الظاهر انه لا اختلاف فيه منهم يعني في طهارة البثور والثالول ونحوهما والمسئلة محل اشكال والاحتياط لا ينبغي ان يترك في غيرهما بعد من قبيل القشور تشابه اثرا على البدن اجنبيا عنها كالقشور الرجل والشفة والجرح واللحم الزائد في المجروح نحو ذلك ثم ان الظاهر عدم الخلاف في طهارة المسك ففي هي وعن كره الاجماع عليه وبدل عليه سيرة المسلمين في استعمالها بل روي ان النبي ص كان يحبه والظاهر ان هذا المسك المعتاد فهو بعض اقسامه والا فلا اشكال في نجاسة الباقي فقد ذكر في التحفة ان للمسك اقساما اربعة احدها المسك التركي وهو دم يقذفه الظبي بطريق الحيض او البواسير فينجمد على الاحجار الثاني الهندي ولونه اصفر دم الظبي المعجون مع روثه وكبده ولونه اشقر وهذان مما لا اشكال في نجاستهما الثالث دم يجتمع في سرة الظبي بعد صيده يحصل من شق موضع الفارة وتغميز اطراف السرة حتى يجتمع الدم فيجمد لونه اسود وهو طاهر مع تذكية الظبي يجس لا معها الرابع مسك الفارة وهو دم يجتمع في اطراف سرته ثم يعرض للموضع حكة تسقط بسببها الدم مع جلدة هي وعاء له وهذا وان كان مقتضى القاعدة نجاسته لانه دم ذي نفس الا ان الاجماع دل على خروجه عن هذا العموم اما لخروجه موضوعا بدعوى استحالة الدم او بدعوى التخصيص في العموم وكيف كان فلا اشكال في طهارة هذا الذي يتعاطاه المسلمون وان كان خاليا عن الفارة واما فارته وهي الجلدة ففي كره وكري والموجز اطلاق القول بطهارتها وفي هي كما عن كشف الالتباس تقييده بما اذا انفصل من الحي او اخذ من المذكى وصرح في هي بانها ان اخذت من ميتة فالاقرب نجاستها والمحصل من اطلاق كلامهم في المسك وتقييده في فارته ان طهارة المسك لا ينافي نجاسة فارته كما صرح به في هي حيث قال على ما حكي المسك طاهر ان قلنا بنجاسة فارته الماخوذة من الميتة كالانفحة ولم ينجس بنجاسة الظرف للحرج وفيه ان الحرج يندفع بالاخذ من المسلم نعم لو ادعي انجماد الدم قبل دفن الحكم بنجاسة الفارة فتعارض اصالة عدم الملاقاة حين الرطوبة مع اصالة بقاء الجفاف حين

الملاقات لكن الاتحاد عادة لا يحصل حين الموت فالقول بنجاسة المسك المعلوم كونه من الفارة المأخوذة من الميتة لا يخلو عن قوة والرواية الواردة بجواز استصحابه في الصلوة مع عدم دلالتها على الطهارة الواقعية بل يكفي الحكم بطهارتها الحمل على ما من مسلم معارضة برواية اخرى علق الجواز فيها بقوله اذا كان ذكيا اللهم الا ان يقال ان كون الجلد مما تحله الحيوة من الظنون غير معلوم ولهذا لا يحكم بنجاسة المنفصل فلعله شيء كالبيض للدجاج ومجرد كونه جلدا لا يستلزم كونه محلا للروح فيتجه الحكم بطهارته وعدم الفرق بين المنفصل من الحي والميتة لكن يمكن الفرق بان انفصالها من الحي علامة استقلاله وخروجه عن جزئية البدن بخلاف اخذه منه ميتة فانه جزء مقطوع منه ميتا فحكمه الا ما تحله الحيوة لقوله في حسنة الحلبي الاتية وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي نعم قد تكون الفارة في الظبية الميتة مشرفة على الانفصال بحيث لم يحتج في انفصالها الى قوة دافعة ليست الميتة فهي كالمنفصلة عن الحي فالفرق المذكور مبني على الغالب وبهذا يندفع ما اورده كاشف اللثام على المص من ان الفرق بين انفصالها عنه حيا واخذها منه بعد الموت من غير تذكية غريب لم اعرف له وجها ولعل ما ذكرنا في توجيه كلام مناولى مما قيل فيه من ان النصوص والاخبار منصرفة الى المأخوذة من الحي وكيف كان فهون الخطب بعد اطبقها باتي المسلمين واسواقهم والا فلا دليل على الخروج عن عموم نجاسة جميع اجزاء الميتة الا ما لا تحله الحيوة كالصوف والشعر والوبر والظفر والعظم فان الظاهر عدم الخلاف في طهارتها كما عن كاشف اللثام وشرح المفاتيح والحدائق وغيرها الا ان المحكي عن الشيخ تقييد الاربعة الاولى بما اذا اخذت جزا لا قلعا وهو ضعيف او محمول على عدم جواز الانتفاع بالمقلوع قبل الغسل واقتصار المص على الخمسة من باب المثال للكلية المستثنات فيدخل فيها القرن والسن والريش والحافر واشباه ذلك وقد اشير الى الكلية المذكورة بل صرح بها في صحيحة الحلبي لا باس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس له روح ورواية قتيبة بن محمد المروية عن مكارم الاخلاق عن ابي عبد الله ع وفيها قلت له انا نلبس الطيالسة البربرية وصوفها ميتة قال ليس في الصوف روح الا ترى انه يجز ويباع وهو حي وقد دل رواية الحسين بن زرارة على طهارة الانفحة من الميتة بانه ليس لها عروق ولا دم ولا عظم والمقصود انها لا تعد من اعضاء الميتة التي تحلها الحيوة المشتملة على العرق والدم او العظم لان ما تحله الحيوة يعني الحس لا يخلو عن شيء من الثلثة ويمكن ان يراد انها ليست بعضا للحيوان العدم سراية دمه او عروقه فيه ولا عظم فيه ليكون من اعضاء الحيوان فهي شيء مستقل مخلوق فيه ولهذا قال ع بعد ذلك انها بمنزلة بيضة خرجت من دجاجة ميتة فحاصل التعليل ان كل شيء لا يعد من اعضاء الحيوان بل هو شيء مستقل فيه يكون طاهرا وفي حسنة حريز انه قال الص ع لزرارة ومحمد بن مسلم اللبن واللبا والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وظاهر الامر بالغسل فيها نجاسة موضع الاتصال بالميتة وربما يتوهم من ظاهرها وجوب الغسل وان لم يتصل بالميتة كما لو اخذ جزا ويضعف بان غسل الشيء للصلوة فيه ليس الا للنجاسة وقد دلت النصوص على طهارة ما لا تحله الحيوة بالذات فالغسل لا يكون الا للنجاسة العرضية الحاصلة بالملاقات الذي لا يكون بالجز واضعف من هذا ما عن الشيخ في نه من عدم طهارة ما يؤخذ قلعا حيث حكي عن بعض انه نقل عنه تعليل ذلك بان اصولها المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بعد نجاوزها عنه وربما يرد قوله باطلاق الاخبار المتقدمة وفيه ان هذا المعنى لا ترده الاخبار الدالة على طهارة الاشياء المعهودة من حيث عدم الروح فيها الا انها لا تنافي نجاستها باتصال الجزء من الميتة بها الا ان يتمسك بسكوتها مع اقتضاء المقام لبيان كيفية الاخذ فافهم والاولى رده بمنع كون اصول الشعر الداخلة في اللحم جزءا من اللحم بل هو شيء لا تحله الحيوة من الفضلات المستعدة للشعرية ودعوى انه وان لم يكن لحما الا انه ينقلع معه جزء لطيف من اللحم لا ينفك عنه الا بالجز ممنوعة فانا لا نحس في اصل الشعر المقلوع الا جزءا لطيفا ابيض لا يشبه اللحم في شيء ولا سبيل الى الحكم بنجاسته حتى مع الشك في حلول الحيوة فيه فضلا عن صورة القطع او الظن بعدمه ثم استقرب المص قده في نجاسة البيض من الدجاجة الجلالة وما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة ونحوه يحكى عن نهاية وعن المعالم لا نرى له وجها ولا نعرف له موافقا وعلى اي تقدير فالظ اتفاق الاصحاب كما عن المدارك والحدائق على اعتبار اكتساء القشر الاعلى في طهارة البيض وان اختلفوا بين من عبر بالجلد الفوقاني ومن عبر بالقشر الاعلى ومن عبر بالصلابة ومن عبر بالجلد الغليظ تبعا لرواية غياث بن ابرهيم التي هي مستند الحكم عن الص ع قال اذا اكتسى الجلد الغليظ فلا باس بها والظ ان مراد الجميع واحد وهو الجلد الذي لا جلد فوقه والظ انه يعتبر غلظته لا صلابته ثم انه لا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية في طهارة الانفحة من الميتة بكسر الهمزة وتشديد الحاء كما عن القاموس وتخفيفها كما في المجمع او بالتخفيف والتشديد كما عن المغرب وعن المصباح

ان التشديد اكثر وهذا الحكم نسبه في المنتهى الى علمائنا وعن الغنية وكشف اللثام وشرحي الارشاد والمفاتيح الاجماع عليه وفي المدارك كما عن غيره انه مما قطع به الاصحاب والاخبار به مع ذلك مستفيضة وانما وقع الخلاف بين العلماء تبعا لاهل اللغة في معنى الانفحة فعن الجوهري حاكيا عن ابي زيد انها كرش الجدي والحمل ما لم ياكل فاذا اكل فهي كرش وعن القاموس بانها شيء يستخرج من بطن الجدي الرضيع اصفر فيعصر في صوفة مبتلة فيغلظ كالجبن فاذا اكل الجدي فهي كرش وتفسير الجوهري الانفحة بالكرش سهو انتهى وعن المغرب ما يقرب من التفسير المذكور وعن الفيومي انه حكي عن بعض انه لا يكون الانفحة الا لكل ذي كرش وهو شيء يستخرج من بطنه اصفر يعصر في خرقة مبتلة يغلظ كالجبن ولا يسمى انفحة الا وهو رضيع فاذا رعى قيل استكرش اي صارت انفحته كرشا والتفسير الاول يحكى عن السرائر والتنقيح وصح وكشف اللثام وشرح المفاتيح والدلائل وقد يستظهر من الذكرى حيث جعل الاولى غسل ظاهرها لملاقات الميتة والثاني ظ المص قده في عد كما عن كشف اللثام ان تفسيرها باللبن هو المعروف ويؤيده قوله ع في الرواية المتقدمة انها اي الانفحة تخرج من بين فرث ودم وفيه اشارة الى قوله تع نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين وظاهر الرواية بيان ان اصل الانفحة حيث كانت في بطن الرضيعة لبنا بين الفرث والدم بناء على ظاهر ابن عباس ان العلف المستقر في جوف الحيوان يصير علاه دما واسفله ثفلا وما بينهما لبنا فيجري الدم الى العروق واللبن الى الضرع ويبقى الثفل ويؤيده ايضا ما في بعض الاخبار من السؤال عن الجبن يجعل فيه انفحة الميتة فان الظ ان الجبن المعروف ان الانفحة هي التي تصير كرشا انما يصنع من الشيء الذي في جوف السخلة مثل اللبن والظ ان الكرش لهما وكيف كان فالمستفاد من محكي القاموس والمصباح بل المغرب ان الانفحة هي التي تصير كرشا بعد الرعي ولا يظهر مخالفة ذلك لما عن الصحاح والجمهرة فلتشخص الفرق بين القولين حتى انه نسب في القاموس تفسير الجوهري الى السهو لا يخلو عن اشكال الا ان يق ان ظ كلام الجوهري ان للسخلة كرشا قبل الرعي وهو محل اللبن الذي تشربه يسمى انفحة وبعد الرعي لا تتصل عليه وتخطئتهم في ذلك من جهة ان لا كرش للسخلة الا بعد الرعي فيصير الشيء الاصفر بعد الرعي مستحيلا الى الكرش فان كانت الانفحة هي اللبن المستحيل فلا اشكال في طهارتها ذاتا لكونه مما لا تحله الحيوة وعرضا لان الحكم بطهارته مع كونه مايعا يستلزم الحكم بعدم تأثرها بملاقات الميتة وان كانت هي الكرش فلا اشكال ايض في طهارة ذاته وان كان مما تحله الحيوة كما في صحة وفي وجوب غسل ظاهرها لملاقاتها للميتة كالصوف المقلوع وجه قوي واعلم ان ظاهر الروايات اختصاص الانفحة بما كان من ماكول اللحم ولذا تردد صاحب المعالم فيما كان من غيره الا ان ما ورد من التعليل في بعض الاخبار المتقدمة بعلة انه ليس لها دم ولا عرق ولا عظم وانها بمنزلة البيضة ربما يفيد العموم واما اللبن فالاقوى ايض طهارته وفاقا للمحكي عن الكليني والصدوق والشيخين والقاضي وابن زهرة وابن حمزة والشهيد في س ولك وجماعة من المتأخرين منهم اصحاب ك والكفاية وكشف اللثام والمشارق والرياض والحدائق والمفاتيح والمستند والجواهر وغيرهم وهو المشهور بين الاصحاب كما في اللمعة وعن البيان كما عن اطعمة لك انه مذهب اكثر المتقدمين وجمع من متأخري المتأخرين وعن س نسبة القائل بخلافه وعن ف والغنية الاجماع عليه ويدل عليه صحيحة زرارة المروية عن الفقيه والتهذيب قال سألته عن الانفحة تخرج من بطن الجدي الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس قلت والصوف والشعر وعظام الفيل والبيض يخرج من الدجاجة قال كل هذا لا باس ورواية الحسين بن زرارة قال كنت مع ابي عند الص ع وابي يسأله عن السن من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة وانفحة الميتة قال كل هذا ذكي ونحوهما مرسلة الفقيه المسندة في الخصال الى ابن ابي عمير المرفوعة منه الى الص ع وربما يستدل بحسنة حريز المتقدمة وفيه نظر خلافا للمحكي عن سلار والحلي والمحقق والمص في كثير من كتبه وابي العباس والفاضل المقداد في اطعمة التنقيح والصيمري والمحقق الكركي في مع صد بل فيه وفي هي انه المش وعن اطعمة غاية المرام انه مذهب المتأخرين بل عن الحلي انه لا خلاف فيه بين المحصلين وان اعترضه كاشف الرموز بان الشيخين مخالفان والمرتضى واتباعهم لم يتعرضوا للمسألة فلا اعرف من بقي معه من المحصلين ولهم على ذلك مضافا الى القاعدة المجمع عليها رواية وهب بن وهب عن علي ع انه سئل عن شاة ماتت فحلب منها لبن فقال ع ذلك الحرام محضا والرواية وان كانت ضعيفة السند بمن هو اكذب البرية موافقة لمذهب العامة كما عن الشيخ الا انها مجبورة بالقاعدة كما ان روايات الطهارة وان كانت صحيحة الا انها مخالفة للقاعدة وطرح الاخبار الصحيحة المخالفة لاصول المذهب غير عزيز الا ان تعتضد بفتوى الاصحاب كما في الانفحة او بشهرة عظيمة توجب شذوذ المخالفة وما نحن فيه ليس كذلك وعلى القول بالطهارة ينبغي الاقتصار على لبن الماكول لانه المنصوص من الحكم المخالف للاصل لازم كلام المص في هي وير من تقييد البيضة بما كان من الماكول ثبوت هذا التقييد هنا بطريق اولى وكذا لازم صاحب المعالم حيث تردد في انفحة غير الماكول فالاحتياط مما لا ينبغي تركه وان كانت رواية الحسين بن زرارة

المتقدمة مطلقة الا ان دعوى الانصراف غير بعيدة من جهة ان الظاهر كون السؤال من جهة الشرب ملابسة غير الماكول ثم ان الجنين في بطن الحيوان حل بذكاة امه ان كان طاهرا حلالا والا فهو محرم نجس كما صرح به في كرى وكشف الغطا وفي شرح المفاتيح دعوى اتفاق الفقهاء عليه وفي اللوامع نفي الخلاف فيه وكانه لعموم ما دل على نجاسة الاجزاء المنفصلة من الحي والميتة مما تحله الحيوة فان الظاهر حلول حيوة الام فيه وعدم استقلاله ما لم تلجه الروح فهو كباقي ما في الاحشاء ويؤيده ما ذكرنا قوله ع ذكوة الجنين ذكوة امه فانه دال على ان مطلق الجنين وان لم يلجه الروح يحتاج الى التذكية الا ان تذكيته يحصل بتذكية امه وتوهم اختصاصه بما حل فيه الروح مدفوع بالاجماع على شموله لما لم تحل فيه مع تمام خلقته باخص الروايتين جماعة بالثاني وكيف كان فلو وافق صرح في عدم ذكوة الجنين من الميتة فهو منها نجس وكلما كان نجسا ذاتا من الميتة فهو نجس العين اذا انفصل من الحي فتامل ومن بعض ما ذكرنا يظهر الوجه في نجاسة ما يخرج مع الولد من لحم او شبهه ثم انه لا اشكال فيما ذكره المص من الاستثناء من طهارة ما ينفصل من الميتة بقوله الا من نجس العين كالكلب والخنزير والكافر بل لا حاجة الى ذكره لان الكلام فيما ينجس بالموت لا ما كان نجسا حال الحيوة ايضا بل قد يخل ذكره بناء على ان سائر اجزاء الكلب واخويه تنجس بالموت مضافا الى نجاسته العينية بناء على عروض النجاسة العينية لنجس العين كالمتنجس ولا يتنجس بما لا تحله الحيوة بل يكون على نجاسته الاولية فافهم **والخامس من النجاسات الدم المسفوح من الحيوان ذي النفس السائلة** باجماع علمائنا كما في المعتبر وهي مع استثناء ابن الجنيد في الاول في نجاسة ما دون الدرهم لكنه خلاف من حيث مقدار الدم فلا يقدح فيما نحن فيه بل هي كما عن الغنية وظ كره وكشف اللثام اتفاق المسلمين عليه ويدل عليه قبل الاجماع الكتاب الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس بناء على ان ارجاع الضمير الى ما تكون ميتة او دما او لحم خنزير والسنة ففي النبوي يغسل الثوب من المني والدم والبول وفي موثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الدماء الخاصة على وجه يعلم كونها مفروغا عنها كدم الرعاف والدماء الثلثة ودم القروح والجروح ودم حكة الجلد ودم الاسنان ونحو ذلك وربما استدل له في المقام باطلاق ان الجرية مسوقة لبيان حكم اخر نظيرها ورد جوابا عن السؤال عن حكم الدم اذا وجده بعد الصلوة او وقع في ما قليل او بئر او كر وغير ذلك مما يشبه ذلك ثم ان كلام المص هنا وفي فع وان اختص كعقد اجماع المعتبر والمنتهى وكشف اللثام بالمسفوح وهو لغة كما في الحدائق ما انصب من العرق بل ربما اشعر بنفي الحكم من غيره استدلال المص في فع كالحلي في محكي السرائر على طهارة دم السمك بانه ليس بمسفوح واستدلال الع في صلوة كاشف اللثام على طهارة المتخلف في الذبيحة بذلك كالمص في فع ولقد وقع اعترف بابهام هذه العبائر ذلك في محكي البحار والحدائق على طهارة المتخلف في الذبيحة بل ربما دل ظ الاية المتقدمة على حل ما عدا المسفوح الملازم لطهارته الا انه لا ينبغي الاشكال في نجاسة مطلق الدم عدا المتخلف في الذبيحة الماكولة وما ليس له نفس سائلة كما هو معقد اتفاق المعتبر وكره واستظهره جماعة كالمصابيح والبحار والحدائق وشارح نجه وغيرهم ومداول النبوي والموثقة وغيرهما من الاخبار في الموارد الخاصة والظ ان مراد المص وغيره من المسفوح ما يكون من شانه ذلك ليخرج دم ما لا نفس له والدم المتخلف في الذبيحة اذ ليس من شانهما ان يسفحا بخلاف غيرهما ومما ذكرنا يظهر ان الاصل في دم الحيوان النجاسة الا ما خرج بالدليل والخارج منها احدهما المتخلف في الذبيحة بعد خروج ما يعتاد خروجه من مثلها بلا خلاف كما عن خيره والبحار وكشف اللثام وغيرهما ومن لوازمه ان المتخلف في عروق الحيوان الماكول اللحم سائغ وهو طاهر لا يجب غسل اللحم منه اجماعا ويدل عليه مع ذلك ظ الاية المتقدمة واما المتخلف في ذبيحة غير الماكول اللحم فمقتضى الاصل المتقدم نجاسته وعن خيره والبحار وشرح شد وشرح نجه ان الظاهر اتفاق الاصحاب عليه وهو ظ المحكي عن المعالم ايضا حيث انه بعد ان ذكر عن بعض معاصريه التردد في المسئلة قال وملتنا التردد من اطلاق الاصحاب الحكم بنجاسة الدم مدعين الاتفاق عليه ومن ظ قوله تع او دما مسفوحا انه يقتضي حل غير المسفوح وهو يدل على طهارته ويضعف الثاني ان ظاهرهم الاطباق على نجاسة الدم سوى الدم المتخلف في الذبيحة وقد قلنا ان المتبادر من الذبيحة الماكول انتهى ثم اختفى وجه دلالة الاية بما حاصله ان دم غير الماكول حرام قطعا فلا يشمله الحل في الاية قطعا نعم ظ كاشف اللثام التردد بل الميل الى الطهارة بعد ملاحظة حكمه في مسئلة العلقة بعدم عموم في ادلة نجاسة الدم حيث انه بعد شرح قول المص فيه والمتخلف في اللحم مما لا يقذف المذبوح طاهر قال لا فرق في المذبوح بين الماكول وغيره كما يقتضيه الاطلاق ويحتمل الاختصاص بالماكول لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع

على اكل لحم الذي لا ينفك عنه انتهى وقد يؤيد الطهارة باطلاق ما دل على طهارة الحيوان بالتذكية الشامل لجميع اجزائه حتى الدم مضافا الى الحرج في الاجتناب عنه اذا اريد اخذ جلده او غير ذلك وفي الكل نظر والامر بالنجاسة وهل المتخلف في الجزء الغير الماكول من الذبيحة الماكولة كدم الطحال طاهر ام لا ظ الاتفاقات المتقدمة طهارته وظ استدلالهم بالاية لاعمية شمول الحكم له لانه غير حلال لكن في العضو الا ان الاظهر في كلماتهم طهارته لكونه غير مسفوح وربما ينسب الى المحقق والشهيد الثانيين نجاسته لما ذكرنا من ان الدم المتخلف في الذبيحة طاهر حلال اذا كان جزء منها ماكولا انتهى وفيه ان الظ ان الظرف في كلامهما قيد للحلية لا لها وللطهارة ونحوه ما ينسب الى العلامة الطباطبائي في منظومته من الحكم بطهارة المتخلف في ذبيحة الحيوان الغير الماكول لحيث قال والدم في الماكول بعد قذفه ما يقذف فطهر مما حل في الدما والامر بالتطهير فيما يحرم من المذكى وعليه المعظم اذ يحتمل ان يراد بالموصول العضو المحرم من المذكى الماكول ويحتمل ان يراد بالموصول الحيوان الا ان المراد بالطهر وجوب تطهيره وازالة الدم عنه فيكون قولا بالنجاسة كما هو قول المعظم وقد يؤيد ما ذكرنا من عموم نجاسة الدم نجاسة العلقة واستدل عليه في محكي فع اولا باجماع الفرقة على نجاسته وثانيا بان ما دل على نجاسة الدم يدل على نجاستها وفي محكي المعتبر ان العلقة التي يستحيل اليها نطفة الادمي نجسة ثم قال انه دم حيوان ذي نفس فيكون نجسة انتهى وهو المحكي عن ط والسرائر والجامع والمص في كره والقواعد والمحقق الثاني في شرحه وعن القاضي في المهذب انه الذي يقتضيه المذهب ولا اشكال في ذلك لما ذكروه من انه دم ذي نفس مضافا الى اجماع ف واما العلقة التي توجد في البيضة فالحقها المحقق في المعتبر والمص في كره وعد وابن سعيد في الجامع لما ذكر من كونه دم حيوان وفيه اشكال لان كونه في الحيوان لا يستلزم كونه جزء منه والمتبادر من معاقد الاجماع هو ما كان جزء من الحيوان كاللحم والعظم ونحوهما الا ما يكون في شيء خارج كالاجنبي من الحيوان وهي فرق بين ما في البيضة وبين العلقة التي تستحيل اليها النطفة والتحقيق انه ان علم كون علقة البيضة دما واعتمدنا في نجاسة الدم على اطلاق الدم في الاخبار لا مناص عن القول بنجاسته لان انصراف اطلاقات الدم الى ما يكون جزءا بالفعل من حيوان ليس بما يعتنى به كما لو فرضنا ان بعض رطوبات الحيوان استحال دما بعد خروجه منه الا ان يمنع كونه دما كما حكاه كاشف اللثام عن بعض ولعله صاحب المعالم وان كان المعتمد في ذلك اطلاق الاجماعات المنقولة فالمسئلة في غاية الاشكال من انصراف الاطلاق فيها الى دم الحيوان وهو ما كان عند تلبسه بكونه دما اجزاء من حيوان لا ما صار كذلك بعد خروجه عن الجزئية ومن ان غير واحد من نقلة الاتفاق كالمحقق والمص حكم بنجاسته لكونه دما فيكشف ذلك عن عموم معاقد اجماعهم لمثل ذلك مع انه لم يعتبر في معقد اجماع المعتبر اضافة الدم الى الحيوان بل قال الدم كله نجس عدا دم ما لا نفس له سائلة والمسئلة لا تخلو عن الاشكال بل ربما استشكل جماعة كالمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وكاشف اللثام وصاحب الحدائق في العلقة التي يستحيل اليها النطفة تبعا للشهيد في كرى حيث انه بعد ذكر استدلال المعتبر على نجاسة العلقة بقوله لانها دم حيوان لها نفس وكذا علقة المضغة قال وفي الدليل منع ونكونها في الحيوان لا يدل على انها منه انتهى ولا يخفى ضعف المنع واضعف منه ما حكاه كاشف اللثام عن بعض من منع كونها دما انه تردد وهو في ذلك لو لم يتم الاجماع من جهة الاصل ومنع عموم نجاسة الدم وقد عرفت ايضا كفاية بعض الاخبار واطلاقات الاجماعات المحكية في عموم نجاسة الدم الا ما خرج وهو نوعان احدهما ما تقدم من الدم المتخلف في الذبيحة الماكولة والثاني دم ما لا نفس له فانه لا اشكال في طهارته ولا خلاف بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والمص والشهيد وغيرهم الاجماع عليه وكفى بها حجة مضافا الى رواية السكوني لا باس بدم ما لم يذك نعم عن ط والجمل وسم وسيلة ما يوهم خلاف ذلك ولا عبرة بالوهم ولا بالموهوم بقي الاشكال في الدم الغير المضاف الى الحيوان كالدم المخلوق اية لموسى بن عمران والمكون لمصيبة سيد شباب اهل الجنان والظ عدم نجاستها وان قلنا باطلاقات الدم من الاخبار لانصرافها الى ما كان من اجزاء الحيوان وفضلاته ولو في الاصل كعلقة البيضة واوضح من ذلك ما يعصر من الاشجار شبيه الدم ولا عبرة باطلاق الدم عليه من العوام وضعفة الادراكات كما لا يخفى ولو اشتبه الفرد المحكوم بطهارته من الدم بالمحكوم بنجاسته كالدم المرئي في بدن الانسان او ثوبه المردد بين دم البراغيث ودم الجلد فالاقوى الحكم بطهارته وفاقا للمحكي عن نه وكره وس والموجز وشرحه والمدارك وكشف الغطا والحدائق بل في الاخيرة لا خلاف في ذلك بين الاصحاب لاصالة الطهارة المتفق عليها في مثل المقام من الشبهة الموضوعية لكن المصرح به في شرح المفاتيح نسبة وجوب الاجتناب الى الشيخ وغيره بل ظهوره مثله ولا اعرف له وجها عدا الموثقة الاتية وما يتوهم لهم من اطلاق ادلة نجاسة الدم ووجوب الاقتصار على ما علم خروجه من ذلك ومن ان عمومات النجاسة كما انها تشمل كل قسم من الدم الا ما خرج بالدليل كذلك تشمل الدم المشتبه ومنه ما لا يخفى فان شمول العمومات

لجميع افراد الدم انما هو من باب اصالة الحقيقة اذ لو اريد من العام ما عدا هذا الفرد اوجب البيان وقبح عليه تركه وتاخيره وليس كك الفرد المشتبه المردد بين كونه مصداقا للنوع المقطوع دخوله وبين كونه مصداقا للنوع المقطوع بخروجه فان الحكم بكونه خارجا او داخلا لا يزيد ولا ينقص في مراد المتكلم بالعام فلا يجري اصالة الحقيقة ولا تاخير بيانا فاذا رجعنا في حكم هذا المشكوك الى الاصول الشرعية فليس في العام المفروض ظهور لفظي يحكم به على الاصول فاذا قال المتكلم اكرم العلماء ونصب قرينة على ارادة خصوص العدول وخروج الفساق فشك في عدالة احد منهم فلا يتمسك في العام المذكور رفعا لذلك الشك حتى يغني من الرجوع الى الاصول اذ لا يلزم من كونه فاسقا مخالفة لظاهر اللفظ كما لا يلزم موافقة له من كونه عادلا لانا لو قلنا ان الخارج هو معلوم الفسق دون الفاسق الواقعي كان نفس ذلك خارجا عن الفرض اذ لا تردد هنا بين كون المشتبه من افراد الداخل او الخارج لانه ليس من افراد الخارج قطعا فلا اشكال في دخوله وكذا لو كان هنا اصل موضوعي يندرج الموضوع بواسطته تحت العنوان الداخل او الخارج كما لو قلنا باصالة العدالة او الفسق فانه لا اشكال في الدخول على الاول والخروج على الثاني ودعوى ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان الخارج من اطلاقات الدم دم ما لا نفس له والاصل فيما لم يعلم كونه مما لا نفس له ان لا يكون منه وهكذا الكلام في كل عنوان وجودي خرج عن مطلق او عام ولذا يقال انه لو شك في كون الدم مما يعفى عن قليله او مما لا يعفى كالدماء الثلثة فالاصل عدم كون المشكوك منها توهم فاسد لان الجاري في مسئلة الدم المشتبه بالدماء الثلثة اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم الحيض لا اصالة عدم كون هذا الدم دم حيض لانه غير مسبوق بالحالة السابقة وح فاجراء اصالة عدم ملاقاة الثوب لدم ما لا نفس له لا يوجب وجوب الاجتناب بل الموجب ملاقاته لغير ما لا نفس له والاصل عدمه وا فمنه من الدعوى المذكورة دعوى ان الظ ان الحكم بطهارة دم ما لا نفس له رخصة خرج من عموم المنع فلا بد من الاقتصار فيه على المتيقن كما انه اذا استفيد كون عنوان الخاص من قبيل المانع عن حكم العام وكون عنوان العام مقتضيا له كما لا يبعد ذلك في مثل اكرم العلماء بعد نصب القرينة على اخراج الفاسق فلا بد من الاقتصار على ما اذا تيقن المانع وتمام ذلك يعلم مما قدمنا للمسئلة جزءا واما ذو وضيح في الاصول وقد يستدل على اصالة النجاسة باطلاق قوله في الموثقة المتقدمة وان رايت في منقاره دما فلا تشرب منه دل على ان مجرد رؤية الدم يكفي في الاجتناب خرج منه ما لو علم كونه دم ما لا نفس له نظير الحكم بالحيضية على من رات الدم مع عدم علمها بكونها استحاضة وبالجنابة على من راى بللا مشتبها قبل الاستبراء وفيه بعد ظهور سوقها في مقام بيان تقييد الحكم بعدم رؤية الدم المفروغ عن نجاسته كما يقال مثل ذلك في البول والغائط وغيرهما انها ظاهرة في الدماء النجسة بقرينة كون السؤال عن شؤر الصقر والبازي ونحوهما من سباع الطيور التي تاكل الميتة وثانيا بان الرواية معارضة بما يليها المزيد عليها في الاستبصار والمروي في الفقيه حيث قال وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ ولم يشرب وان لم يعلم ان في منقارها قذرا فتوضأ منه واشرب والنسبة عموم من وجه ومع التساقط يرجع الى عموم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر المعتضد بالاجماع المحكي على هذا الاصل الاصيل ولو اشتبه الدم المعفو بغيره فقد عرفت ان الاقوى العفو بمعنى ان الثوب الموجود فيه هذا الدم يصلى فيه لاصالة عدم نجسته بدم الحيض ونحوه وكذلك لو وقع في البئر فنقول الاصل عدم وقوع دم الحيض فيها ولا يعارض باصالة عدم ملاقاته لدم غير الحيض او عدم وقوعه اذ لا يخفى انه لا يترتب على عدم وقوع دم غير الحيض او عدم ملاقاته حكم شرعي والذي يترتب عليه حكم هو وقوع دم غير الحيض لا عدم وقوعه وربما يستدل على ذلك بان الدماء الغير المعفو عنها محصورة وغيرها غير محصورة فيلحق المشكوك بالثاني ولم اعرف حاصله ويمكن ارجاعه الى ما ذكرنا وحاصله ان الشارع لم يرتب على الدماء الاخر حكما شرعيا باعتبار عنواناتها الخاصة الوجودية الملحوظة كل واحد منها مستقلا وانما حكم عليها من حيث كونها دما واما العنوانات المحصورة فانما يترتب الحكم عليها باعتبار عنواناتها فاذا شك في ثبوت بعضها فالاصل عدم تحققها فيترتب عليها احكام نفس المطلق دون احكام العنوانات الخاصة فتامل فانه مهم **والسادس والسابع الكلب والخنزير** فانهما نجسا العين بالاجماع المحقق والمستفيض والاصل في ذلك قبل الاجماع الكتاب والسنة قال الله تعالى الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وفي مقابلة لحم الخنزير بالميتة دلالة على ان نجاسته ليست لاجل عدم وقوع التذكية عليه واما السنة فحد الاستفاضة او التواتر ففي رواية البقباق انه رجس نجس لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وفي رواية معوية بن شريح عن الصادق ع انه سئل عن سؤر الكلب يشرب منه او يتوضأ قال لا قال اليس هو سبع قال لا والله انه نجس وفي رواية ابي سهل عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن لحم الكلب فقال هو مسخ فقلت اهو حرام قال هو نجس اعيدها عليه ثلث مرات في كل ذلك يقول هو نجس الى غير ذلك

في الكلب والخنزير

من الاخبار وفي رواية علي بن جعفر عن اخيه قال سئلته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرات وفي رواية سليمان الاسكاف قال سئلت ابا عبد الله ع عن شعر الخنزير يخرز به قال لا باس به لكن يغسل يده اذا اراد ان يصلي ولا فرق في اطلاق الكلب بين كلب الصيد وغيره والمحكي عن الصدوق فانه من اصاب ثوبه كلب جاف ولم يكن كلب صيد فعليه ان يرشه بالماء وان كان رطبا فعليه ان يغسله وان كان كلب صيد فان كان جافا فليس عليه شيء وان كان رطبا فعليه ان يرشه بالماء وهو ضعيف مردود باطلاق الاخبار وخصوص حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال سئلت ابا عبد الله ع عن الكلب السلوقي قال اذا مسسته فاغسل يدك ثم ان اطلاق الحكم في الاخبار بنجاسة الكلب وجوب غسل ما لاقاهما يشمل اجزائهما وان لم تحلها الحيوة كما يظهر من رواية الاسكاف المتقدمة المعتضدة بغيرها وعن السيد المرتضى قده طهارة شعرها بل وسائر ما لا تحله الحيوة منها ناسبا ذلك الى مذهب اصحابنا مستدلا عليه بالاجماع قال لعيد ذلك وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الكلب والخنزير وهما نجسان وذلك انه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به انتهى وما ذكر من الاجماع موهون بتفرده به وان سبقه اليه جده كما على ما يظهر من المحكي عنه وما ذكر من الدليل واضح الضعف ولولا دلالة الادلة على طهارة ما لا تحله الحيوة من الميتة وفهم استناد النجاسة منها الى الموت لحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة منها وبتلو هذا القول في الضعف تعميم العنوانين للبحري منهما كما عن الحلي وانه تنوبه في صدق الاسم لاشتراك اللفظ مع ان المحكي عن بحريه وتذكرته ونهايته التصريح بكون الصدق فيه مجازا وظ المحكي عن البيان الترديد فيه كما يعيد في الاسم وهو ممنوع وعلى فرض تسليمه فانصراف الاطلاق الى البري مانع عن العموم ويؤيد الطهارة بل يدل عليها صحيحة ابن الحجاج المروية في الكافي في اخر كتاب الاطعمة في باب لبس الخز قال سال ابا عبد الله ع رجل وانا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وانما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله ع اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا باس وفي التعليل اشارة الى طهارة الخنزير البحري ايضا ثم ان المتولد من الحيوانين ان تبع احدهما في الاسم فلا اشكال في نجاسته ولو باينهما كما في كره وعن المحقق الثاني واطلاقهما يشمل ما لو فرض صدق اسم حيوان طاهر عليه وهو مشكل كما عن نهي وتبره ولم وقيل الاشكال في غيرهما من حيث عدم الدليل على النجاسة ومجرد كونه جزء منهما في زمان لا يسوغ استصحاب نجاسته لانتفاء الموضوع والا كان اللازم الاكتفاء بتولده من احدهما باسم الام الان يدعي تحقق الاستصحاب من جهة بقاء الموضوع عرفا فان الجنين في بطن احد الحيوانين قبل صيرورته حيوانا اخر محكوم بنجاسته لما تقدم في الميتة فيستصحب نجاسته بعد ولوج الروح فيه ومنه يظهر وجه كفاية نجاسة الام لا الاب لان النطفة تستحيل بخلاف الذي يلج فيه الروح فان ولوج الروح لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفا كما ان تحوه لا يوجب ذلك ولذا لا يحتاج في نجاسة الكلب بعد موته الى ادلة نجاسة الميتة ولا يستثنى منها ما لا تحله الحيوة الان يمنع نجاسة الجنين قبل انفصاله عن الام فاصالة الطهارة سليمة مضافا الى امكان التمسك باطلاق طهارة الحيوان الذي يتبعه في الاسم الان يدعى انصرافها الى غير ذلك ولعله انصراف ابتدائي لا يقدح مع ان الاصل كاف ولعله لذا كان ظ الاصحاب كما في شرح المفاتيح تبعية الولد للطاهر منهما وح فينبغي ذلك ايضا في المتولد من نجسين لو باينهما حتى لو كانا كلبين او خنزيرين ولذا اختار كاشف اللثام طهارة المتولد من كلبين او خنزيرين اذا كان هرة مثلا او حيوانا غير معروف الان يدعي القطع بعدم خروجه عن احدهما وان المباينة لهما صورية وح فلا يقدح عدم صدق الاسم لان الاحكام انما تدور مدار الاسماء لكشفها عن حقايق المسميات لا لان للتسمية بمجردها دخلا في الحكم او يقال انه وان كانت حقيقة ثالثة الا ان النجاسة انما جاء من تنقيح المناط اذ لا يعرفون اهل الشرع في النجاسة وهي القذارة الذاتية بين المتولد من كلبين وبين المتولد من كلب وخنزير كما سيجيء في ولد الكافرين من ان كل حيوان حكم الشارع بنجاسته عينا يفهم منه اهل الشرع سراية النجاسة الى ولدهما وان لم يصدق عليه عنوان احدهما فافهم وتامل جيدا وعلى كل تقدير فالاقوى حرمة لحمه ان كان النجس خنزيرا وان كان الطاهر من ابويه محللا لفحوى النص الدال على تحريم الجدي الراضع من لبن خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه وتحريم نسله من الغنم التي استحله فيها بل لا يبعد تعدي الحكم الى ما لو كان كلبا وان لم نقل بجريان اصل الحكم في الكلب الا انه لا اشكال في ثبوت الاولوية فان الحكم بحرمة الغنم المتكون نطفته من حيث رضع من الخنزير يوجب الحكم بحرمة غنم نطفته من الكلب وسكن في رحم الكلب بطريق اولى مضافا الى ما ورد في حرمة نسل الموطوء ذكرا كان ام انثى ولذا احتمل كاشف الغطاء في هذا المقام الاجماع على حرمة كل ما يتفرع عن الحرام

الكلام فيما ذكره شيخنا في الروضة تبعا للشيخ علي في حاشية الشرايع من اصالة حرمة اللحم عند الشك

فان لم نجد لهذا الاصل مستندا عدا اصالة عدم وقوع التذكية على الحيوان المشكوك في صحة تذكيته او اصالة حرمة اللحم الثابتة
حال الحيوة او ما ذكره شارح ضه وحكى ابيه عن بعض محشيها ونقله عن تمهيد القواعد ومحصله ان المحللات محصورة والمحرم غير محصور
فاذا لم يدخل في المحصور احكم بحرمته وفي الكل نظر اما في الاول فلان الاقوى اصالة وقوع التذكية على كل حيوان عدا ما خرج بالدليل
كما قرر في محله واما في الثاني فلان حرمة الاكل حال الحيوة لعدم التذكية فهي حرمة عرضية ويرتفع بالتذكية قطعا والمقصود اثبات
الحرمة الذاتية واما الثالث فلا يظهر له وجه عدا ان كثرة المحرمات وغلبتها على المحلل يمنع عن التمسك باصالة الحل المحلية توقيفية
ولذا كان بنائهم على السؤال عن المحللات وفيه ما لا يخفى فان اصالة الحل الثابتة بالكتاب في قوله تع قل لا اجد في ما اوحى بعض الآيات
مضافا الى قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وغير ذلك مما هو معتضد باصالة الحل المتفق عليها على الظ المستفاد من تتبع الموارد
في باب الاطعمة والاشربة لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف الغير الثابت اصله فضلا عن اعتباره واما سؤال اصحاب الائمة عن
المحللات فلعله لعدم جواز العمل بالاصول قبل الفحص كما لا يخفى **والثامن** **الكافر** بجميع اقسامه بالاجماع المحقق في الجملة والمحكي عن
السيدين والشيخ والحلي والمحقق والمص والشهيد في جملة من كتبهم وغيرهم والاصل فيه قبل ذلك الكتاب قوله تع انما المشركون نجس بناء على
شمول المشرك للذمي لشيوع اطلاقه عليه كما صرح به شارح ضه مستشهدا بما حكاه عن النوري في التحرير من ان المشرك يطلق على كل
كافر من عابد صنم ويهودي ونصراني ومجوسي وزنديق وغيرهم ويؤيده نسبة الاشراك الى اليهود والنصارى في قوله تع وقالت
اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان قال تعالى الله عما يشركون واما المجوس فقد قالوا بالهية يزدان والنور
والظلمة والنجس بفتح الجيم اما مصدر فيكون الحمل كما في زيد عدل واما صفة مرادفة للنجس بالكسر كما عن الجوهري والمطرزي والفيروزآبادي
والنووي والازهري والهروي ويكون المراد الخبر مع كونه وصفا على تاويل اتهم نوع او صنف نجس والتامل في ثبوت الحقيقة الشرعية
في النجس في غير محله اما لما ذكرنا في اول باب النجاسات من ان النجاسة الشرعية هي القذارة الموجودة في الاشياء في نظر الشارع فلم
ينقل عن معناها اللغوي واما لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية واما لوجود القرينة على ارادة المعنى الشرعي وهي حرمة قربهم من المسجد
الحرام اذ لا يجب تجنب المساجد عن غير النجس الشرعي اجماعا هذا ولكن الانصاف ان الظ من المشركين خصوص المعهودين عند الخطاب المنوعين
عن دخول المسجد الحرام فلا يعم كل مشرك فرض لا من جهة تعلق الحكم على الوصف او من جهة دعوى عدم القول بالفصل فالاولى التمسك
بعد الاجماع بالاخبار المستفيضة مثل موثقة الاعرج او حسنته عن الصادق ع في سؤر اليهودي والنصراني ايؤكل او يشرب قال لا ورواية
ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده ولا يتوضأ ورواية ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان
صافحك بيده فاغسل يدك ورواية علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام قال اذا علم انه نصراني
اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل الى غير ذلك من الاخبار وبازائها اخبار اخر اظهر دلالة
على الطهارة منها رواية اسمعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكلوا ثم سكت هنيئة
ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير وصحيحة ابن مسلم لا تأكلوا في آنيتهم اذا كانوا
يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير ورواية زكريا بن ابرهيم قال كنت نصرانيا واسلمت فقلت لابي عبد الله ع ان اهل بيتي على دين
النصرانية فاكون معهم في بيت واحد واكل من آنيتهم فقال يأكلون لحم الخنزير قلت لا قال لا باس وفي رواية الاخرى بعد قوله
لا ولكنهم يشربون الخمر قال كل معهم واشرب ورواية ابرهيم بن ابي محمود قال قلت للرضا ع الجارية النصرانية تخدمك وانت تعلم انها
نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة قال لا باس تغسل يديها وهذه الرواية ظاهرة في الطهارة قولا وتقريرا كما لا يخفى
واوضح منها من حيث التقرير صحيحة ابن سنان في اعير الذمي ثوبا وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده علي فاغسله قبل ان
اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلي
فيه حتى تستيقن انه نجسه وصحيحة ابن حنظلة لا باس بالصلوة في الثياب التي يعملها النصارى والمجوس واليهود ورواية ابي جميلة عن
ثوب المجوسي البسه واصلي فيه قال نعم قلت يشربون الخمر قال نعم انا نشتري الثياب السابرية فنلبسها ولا نغسلها وصحيحة ابن ابي محمود
عن مولانا ابي الحسن الرضا ع الخياط والقصار يكون يهوديا او نصرانيا وانت تعلم انه يبول ولا يتوضأ ما تقول في عمله قال لا
باس وصحيحة العيص عن ابي عبد الله ع في مؤاكلة اليهودي والنصراني فقال لا باس اذا كان من طعامك وسألته عن مؤاكلة المجوسي فقال
اذا توضأ فلا باس وموثقة عمار عن الرجل هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودي قال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي

فيما اوحى الي محرما وقوله
خلق لكم ما في الارض جميعا
وبالسنة في الثابتة بانه
لم يحرم الا ما حرم الله
بمسك الامام ع من باب التعليم
بقوله تع قل لا اجد صح

تشربه

تشربه قال نعم ورواية علي بن جعفر المذكورة في دليل رواية الاخيرة التي ذكرناها في ادلة النجاسة عن اليهودي والنصراني يدخل
يده في الماء ايتوضأ منه للصلوة قال لا الا ان يضطر اليه وحمل الاضطرار على التقية كما عن الشيخ بعيد وهذه الروايات كما ترى
ظاهرة الدلالة على الطهارة فلابد لجعلها قرينة على حمل الاخبار الاولة على الكراهة من جهة عدم خلوهم غالبا عن النجاسات
العرضية لمواظبتهم على اكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر وعدم التوقي عن النجاسات الا ان المانع عن هذا الحمل امران احدهما موافقة
هذه الاخبار لمذهب العامة الذين جعل الرشد في خلافهم وامر العباد بالرجوع اليهم عند التحير للاخذ بخلاف ما يفتون لان فيه
الرشد لا لان في استفتائهم مداراة كما قيل شاوروهن وخالفوهن ومن ثم احتمل ورودها تقية في البيان او في العمل من
مذهب الجمهور كما في هي وغيره على طهارتهم ويشهد به بعض الروايات مثل الرواية الثانية لزكريا بن ابرهيم حيث ذكر الراوي
انهم لا يأكلون لحم الخنزير لكنهم يشربون الخمر في جواب استفصال الامام ع عن خصوص اكل لحم الخنزير فانه لولا التقية لم يكن وجه
للفرق بين الخنزير والخمر واوضح من ذلك سندا رواية الكاهلي قال سأل رجل اباعبد الله ع عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسي
ايدعونه الى الطعام فقال اما انا فلا اواكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فان الظ من الرواية ان
مؤاكلة اليهودي محرمة من الله سبحانه لكني لا احرمه عليكم من جهة شيوع ذلك في بلادكم فانه لولا التقية لم يكن في ذلك علة
لكراهة التحريم ولو لم يكن الحكم من الله التحريم لم يكن وجه لتعليل كراهة التحريم بشيوع الارتكاب في تلك البلاد ومما يرشد اليه ايضا
رواية اسمعيل بن جابر المذكورة في ادلة روايات الطهارة الثاني موافقة اخبار النجاسة للاجماعات المستفيضة او نرى ان
هؤلاء لم يطلعوا على هذه الروايات وهل وصلت الينا الا بوساطتهم بل يمكن دعوى الاجماع المحقق فان الخلاف لم يحك في المسئلة
الا عن الاسكافي حيث قال في احد كلاميه التجنب من سؤر من يستحل المحرمات من ملي او ذمي احب الي اذا كان الماء قليلا وفي
الاخر ان التجنب مما صنعه اهل الكتاب من ذبائحهم وفي آنيتهم ومما صنع في اواني مستحلي الميتة ومؤاكلتهم ما لم يتيقن طهارة
آنيتهم وايديهم احوط انتهى وعلى تقدير ظهور المخالفة من هذين الكلامين فقد ذكر في ترجمة الاسكافي ان الاصحاب تركوا
خلافه لاجل قوله بالقياس وان فتاويه غالبا على طبق العامة مع ان المجمعين هنا بالخصوص لم يعتنوا بمخالفته وعدم عدوهم
بعيد ولم يظهر من عداه مخالفة في المسئلة عدا ما ربما يحكى عن العماني القائل بطهارة سؤر الذمي الناشئة عن قوله بعدم انفعال
الماء القليل والمفيد في الرسالة الغرية حيث صرح بالكراهة مع قوة احتمال ارادة الحرمة او العدول عنها ولو بقرينة عدم تعرض اتباعه
لنقل مذهبه ودعوى الاجماع على خلافه والشيخ في ية حيث ذكر فيها انه يكره للانسان ان يدعو واحدا من الكفار الى طعامه فياكل معه فان
دعاه فليامره بغسل يده ثم يأكل معه ان شاء مع ان المحكي عنه فيما قبل هذا الكلام باسطر قليلة انه لا يجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف
مللهم ولا استعمال آنيتهم الا بعد غسلها بالماء وكل طعام تولاه بعض الكفار بايديهم وباشروه بنفوسهم لم يجز اكله لانهم انجاس
ينجس الطعام بمباشرتهم اياه انتهى وعنه في اول الكتاب انه لا يجوز استعمال اسئار من خالف الاسلام من سائر اصناف الكفار
حكى عنه نظيره في باب التطهير من النجاسات وقد حمل الحلي كلامه الاول على انه ذكره ايرادا لا اعتقادا كما هو دابه في ايراد مضمون
بعض الاخبار وهذا الكلام مع كثرته من الحلي في امثال ما ذكر من فتاوى الشيخ سيما في ية لا محصل له ظاهرا الا ان الشيخ ذكر
هذه الفتوى بعنوان الحكاية والرواية لمضمون بعض الاخبار ولقد اجاد المحقق في نكت النهاية حيث حمل هذا الحكم على حال الضرورة
او المؤاكلة في اليابس ووجه الامر بغسل اليد بزوال الاستقذار النفساني الذي يحصل من ملاقاة النجاسات العينية ثم ذكر رواية
العيص المتقدمة الآمرة بتوضأ المجوسي وحمل الوضوء على غسل اليد انتهى فالانصاف ان مخالفة ما عدا الاسكافي غير واضحة كما صرح به
بعض وكم من اجماع سبقه ولحقه فلا ينبغي التامل في القول بالنجاسة ثم انه لا فرق على الظ في النجاسة بين اجزاء الكافر التي تحلها الحيوة
والتي لا تحلها والظ ان الخلاف المتقدم من السيد ره في الكلب والخنزير جار هنا لجريان دليله فيجري فالجرو ولذا عنون ره
في لف قول السيد بطهارة ما لا تحله الحيوة من نجس العين وعن صاحب لم الاستشكال هنا في الحكم نظرا الى عدم ما يدل على تعلق
الحكم على المسمى كما في الكلب والخنزير حتى يعم جميع اجزائه لان دلالة الكتاب على نجاستهم ضعيفة وليس في السنة ما يدل على ذلك
واعترض عليه في الحدائق اولا بان الاخبار يدل على نجاسة اليهود والنصارى وهو عبارة عن مجموع الاجزاء كالكلب والخنزير وثانيا
بمرسلة الوشاء عن الصادق ع انه كره سؤر ولد الزنا والناصب اليهودي والنصراني والمشرك وكل من خالف الاسلام وثالثا انا قد
اوضحنا دلالة الآيتين على نجاستهم **اقول** لا يخفى ان كلام صاحب المعالم على فرض عدم دلالة الآيات كما هو المنقح عنده و

كلامه في الاخبار ولا يخفى ان رسالة الوشا على فرض دلالتها لا تدل الا على نجاسة سؤرهم ولا ريب في ظهور السؤر فيما باشره جسم حيوان
لا كشعره بل ولا كظاهره المجرد بل ظاهر عرفا كما تقدم في باب الاسار نجاسة السؤر فلا دلالة فيها على نجاسة مثل الشعر اصلا واما الاخبار
الدالة على نجاسة اليهود والنصارى فليس فيها الا الاجتناب عن مساورتهم ومخالطتهم ومواكلتهم فما ذكره في مقابل صاحب المعالم بعيد
موضعه فالاولى التمسك في ذلك باطلاق معاقد الاجماعات المستفيضة بل المتواترة في نجاسة الكفار ثم ان المحكي عن جماعة كالشيخ
في ط والمص في كره والتهذيب كري وحينا الموجز وشارحه الحكم بنجاسة اولاد الكفار وعن الكفاية انه المشهور وعن غيره استظهار
نفي الخلاف من كلام المص في كره وعن لو استظهاره من كلام جماعة حيث ذكروا الحكم جازمين به من غير تعرض لدليله كما هو الشأن
في المسائل التي لا مجال للاحتمال فيها وتبعه في شرح المفاتيح حيث قال ان الطفل الذي يولد من الكافر ولم يبلغ او بلغ مجنونا نجس عند
الاصحاب لكن العلامة قال في نهاية الاقرب ان اولاد الكفار التبعية لهم انتهى وهذا يدل على عدم الاجماع عنده فان لم يكن اجماع يشكل
الحكم بذلك انتهى **اقول** نعم في المتولد من الكلب والخنزير ان الاقوى نجاسة المتولد من نجسين اما للاستصحاب بناء على بقاء الموضوع
عرفا كما يحكم بنجاسة ما لا تحله الحيوة من الكافر بعد موته واما لاجل تبعية المناط عند اهل الشرع حيث انهم يتعدون من نجاسة الابوين
ذاتا الى المتولد منهما فهو شيء مركوز في اذهانهم وان لم نعلم وجهه تفصيلا فكم لهم من هذا القبيل كما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم بل
هذا الوجه هو العمدة والا يمكن منع الاستصحاب بمنع جزئية الجنين في بطن امه للام عند صيرورته مضغة فلا دليل على نجاسته في ذلك
اليوم فضلا عن عدم صحة استصحاب نجاسته حال كونها علقة لانها من حيث كونها دما واما تعبير المص في نه بلفظ الاقرب فهو في مقابل
الاحتمال المخالف لا القول المخالف فهو لا ينافي تحقق اتفاق اهل الفتوى عليه لان الفروع المبنية على القواعد لا تخلو عن نظر او
الاحتمال وان كان الحكم فيها متفقا عليه بين اهل الفتوى نعم لا يكون هذا اجماعا ويؤيد ما ذكرنا رواية عبد الله بن سنان المحكية
عن الفقيه قال سئلنا ابا عبد الله عن اولاد المشركين يموتون قبل الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل
ابائهم وما روي ان اولاد المشركين يلحقون بابائهم لكن في دلالته على النجاسة نظر وكيف كان فالظاهر ان من بلغ مجنونا فالحال
الطفل واما من بلغ وكفر ثم جن فانه لا ينبغي الاشكال في نجاسته لصدق الكافر عليه ويشكل لو فرضنا زوال تلك الصفة الراسخة
في قلبه عنه بالمرة الان يتمسك بالاستصحاب وفيه ما لا يخفى ولو اسلم ولد الكافر ثم جن فلا اشكال في طهارته **بقي الكلام في المسبي**
واللقيط اما المسبي فاذا كان منفردا عن ابويه ففي شرح المفاتيح ان ظاهر الاصحاب تبعيته للسابي في الطهارة وحكي فيه كما في اللوامع عن بعض
الاصحاب ان الطهارة لا خلاف فيها بينهم وان اختلفوا في تبعيته للسابي في الاسلام لكن المحكي في شرح ضه وظ كلام المص في التحرير بقاء
تبعيته الابوين في جميع الاحكام وهو الذي تردد فيه اول الشهيدين في ظ عبارة كري مع اشعارها بوجود الخلاف في المسئلة ومال اليه
ثانيهما في لك تمسكا باستصحاب النجاسة الثابتة له قبل السبي لسلمه عن المزاحم حيث لم يعلم التبعية من المطهرات عدا ما دل بما يستدل
به على الطهارة من الاصل للتدفع بوروده الاستصحاب ومن لزوم الحرج المردود بانه غير قابل لاثبات الطهارة اذا لم يكن عليه دليل اخر
كما لو استاجر طفل الذمي مدة مديدة وكما لو كان ولد الكافر عنده من غير سبي والاولى التمسك بالسيرة القطعية المستمرة على
المعاملة مع السبايا معاملة المسلمين من حيث الطهارة وعدم الالتزام بالتحرز عنهم فالقول بطهارتهم هو المعتمد سيما مع
ما عرفت من عدم دليل معتمد على نجاستهم قبل السبي لولا الاجماع عدا ما ذكرنا من الوجهين اللذين يمكن الخدشة في اولهما ويشكل
التمسك بثانيهما لو انفرد عن الجابر والنجاسة الثابتة بالاجماع لم يعلم ثبوتها لنفس الطفل او الطفل المصاحب للابوين فلعل لو
المصاحبة مدخلا في الموضوع الذي يعتبر القطع ببقائه في جريان الاستصحاب ولا يتوهم جريان مثل ذلك في سائر موارد الاستصحاب
ولان النجاسة من الامور التي اذا تحققت لا يرتفع الا بالمزيل فلا يبقى ما يثاله لاندفاع الاول بان ذلك مختص ببعض المستصحبات الثابتة
بالاجماع فان الموضوع فيه مشتبه غالبا الا ان يرجع في تشخيصه الى العرف وكلمات المجمعين واما اذا ثبت المستصحب بالادلة اللفظية
فالموضوع فيه معلوم غالبا واندفاع الثاني بان النجاسة انما يحتاج الى المزيل في ارتفاعها عن محلها واما ارتفاعها بارتفاع
المحل فلا يحتاج الا الى رافع للمحل او انتفاء استعداد وجوده واما انهم لم يعدوا التبعية من المطهرات فانهم لم يذكروا في مطهرات
الكافر غير الاسلام فيندفع بانهم لم يذكروا في عنوان المطهرات اسلام الوالدين ايضا ولا يقدح ذلك مع تعرضهم للمسئلة في
موضعه هذا كله اذا سبي منفردا ولو سبي مع ابويه فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد والقاضي والشهيد في بعض فوائده الحكم بنجاسته
و في شرح ضه وكانه لا خلاف فيه عندنا واستدل لهم باستصحاب التبعية الى ان يثبت المزيل والملكية للسابي مزيلة كما لو دفع

المسلم عبده الكافر ومن امته الكافرة فان ولدهما يتبع الابوين دون المالك لعموم النبوي كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه
وينصرانه ويمجسانه ما لم ينقطع عنه تبعية الابوين لم ينقطع عنه التهويد والتنصير والتمجيس كذا قيل وفي دلالة النبوي نظر لظاهر خصوص
ان المروي في بعض الكتب على ما رايناه حتى يكون ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وهذا اظهر في الدلالة على ان الولد طاهر ما لم يضله
ابواه ولو سبي مع احد ابويه فالمحكي عن الجماعة المتقدم اليهم الاشارة انه يتبعه دون السابي ويتبعهم المص فيما حكي عنه ولعله لاستصحاب
التبعية المتقدم وعن جماعة من العامة تبعيته السابي لان مدلول النبوي ان الابوين يهودانه لا احدهما وهو مفهوم ضعيف كما عن كره
وهي والمسئلة محل الاشكال والقول بالنجاسة اقوى بناء على الاستصحاب المتقدم هذا كله من حيث الطهارة واما تبعيته للسابي
في اصل الاسلام حتى يترتب عليه احكام المسلمين من وجوب تجهيزه لو مات ونحو ذلك فالمحكي عن الشيخ وابن الجنيد وابن البراج والمص
في لقطة عد والشهيد في س القول بالتبعية لان هذا الطفل لا حكم له بنفسه وقد خرج من تبعية الابوين بانقطاعه عنهما واخراجه عن دارهما
ومصيره الى دار الاسلام تبعا للسابي المسلم فكان تابعا له في دينه ولقوله صلى كل مولود يولد على الفطرة وانما ابواه يهودانه وفي الدلالة
والسند ما لا يخفى خلافا للمحكي عن المص في بعض كتبه وولده في الايضاح والحلي والمحقق الثاني فحكموا بتبعيته في الطهارة خاصة و
هو الاقوى **واما الكلام في اللقيط** فالمحكي عن الشيخ الحكم باسلام لقيط دار الاسلام اذا كان فيها مسلم صالح لتولده منه سواء
بنيت في الاسلام ولم يقرها الكفار ام كانت دار حرب غلب عليها المسلمون فخذوها صلحا او قهرا او كانت دار الاسلام ضلت عليها
اهل الحرب وكذا لقيط دار الحرب اذا استوطنها مسلم ولو اسيرا كل ذلك لقوله صلى الاسلام يعلو ولا يعلى عليه واما اذا دخلها التجار
فذكر فيه وجهين الاسلام لغلبة جانبه والعدم لان الدار دار كفر والتحقيق في ذلك كله الحكم بالطهارة لانها الاصل ولما لاحكام
الاسلام فكلما كان الاسلام شرطا فلا يحكم وكلما كان الكفر مانعا فيحكم به **المشهور طهارة المخالف** لاهل الحق
عدا الفرق الاتية منهم للاصل وادلة طهارة المسلمين من النص والاجماع بعد ملاحظة ما دل على اسلامهم في الظاهر بناء على
تحديد الاسلام المقابل للايمان الذي هو مناط الطهارة دون المرادف له بما عليه الناس من الشهادتين والتزام الصلوة
والصيام والحج والزكوة وغير ذلك كما لا يخفى على المتتبع باب الفرق بين الايمان والاسلام من اصول الكافي هذا مضافا الى السيرة
القطعية المستمرة من زمن حدوث هذا المذهب الى يومنا هذا من الائمة صلوات الله عليهم واصحابهم ومن جميع المؤمنين من المباشرة
لهم ومساورتهم والاكل من ذبائحهم واطعمتهم ومزاوجتهم فربما كان اهل بيت واحد بعضهم مؤمن وبعضهم مخالف ومن لاحظ دما
الائمة وقلة المؤمنين في ذلك الزمان يقطع بعدم امكان التحرز فضلا عن تعسره ولا ينقض ذلك باستمرار السيرة في مدة زمان دولة
بني امية على المعاشرة وترك التحرز عن النصاب لشيوع النصب والسب في ذلك الزمان فانا نمنع شيوع النصب الحقيقي وانما كان الناس
يظهرون البراءة من امير المؤمنين عليه السلام تقية مع ان الحكم بنجاسة الناصب لعله لم يكن في ذلك اليوم ظاهرا للناس فان الاحكام
انما انتشرت بين الناس تدريجا ولا اشكال في اصل المسئلة انما الاشكال والحيرة في ان السيد قده مع قرب عهده بدولة الديلم
وابتلائه بذلك في تلك البلدان كيف اوجب على نفسه وعلى الناس التحرز عنهم في المساورة الا ان يقول بالعفو عن نجاستهم كما في
عن قليل الدم عند الشيخ وعن سائر ما يتعلق بالمعاشرة من احكام الكافر كحرمة الذبيحة وحرمة المناكحة ونحو ذلك ويجمع بين
ما دل على كفرهم المستلزم لترتب تلك الاحكام بناء على ملازمتها وبين الاجماع العملي بل تواتر السنة الفعلية على معاملتهم معاملة
المسلمين ولا ينافي ما ورد في الاخبار من جعلهم مسلمين لان المراد به ما يوجب العفو عن احكام الكفر ودعوى ان المعاشرة وعدم
الاجتناب انما كان لاجل التقية وعدم التمكن من الالتزام بمجانبتهم والمعاشرة بترك عبادتهم وحضور جماعتهم فضلا عن
مجانبتهم في المساورة بترك عبادتهم ذبائحهم واطعمتهم مدفوعة مع مخالفتها للاصل بان السيرة المدعاة انما هي على المعاملة
معهم معاملة الطاهر لا مجرد المساورة الا ان يلتزم بما احتمله صاحب الحدائق في المقام بل ربما مال اليه ان تسويغ المباشرة
للتقية والاذن فيها يوجب عدم وجوب ترتيب الاثر على تلك النجاسة وفيه ما لا يخفى او يقال ان المخالطة لما صارت على وجه يوجب
نجاسة الاشياء على وجه يوجب ازالة النجاسة عنها بالمرة اذاعة السر واضاعة التقية ونحوه التبعيض بفقد التمكن سيما الجهلة الشيعة
والتبعيض في الازالة غير مجد فلذا ارتفع وجوب الازالة وعفي عنهم عفو الدم في الصلوة لا عفو الدم الغير المستبين في الماء
وفيه ان هذا بعينه موجود بالنسبة الينا في هذا الزمان من جهة الحرج وان لم يكن من جهة التقية بل من جهة التقية ايضا كما لا يخفى
فلم لا نقول الاصل عدم وجوب غسل ما لاقاهم ولا غرض يتعلق باثبات صفة الطهارة لهم بقي الكلام في سائر احكام الاسلام التي

لا بتعلق بالمباشرة كالتجهيز ولا مضايقة عن القول بعدم وجوبه كما عن المفيد والقاضي مع حكمهما بطهارتهم واستدل الشيخ في التهذيب للمفيد
بان المخالف لاهل الحق كافر فيجب ان يكون حكمه حكم الكفار الا ما خرج بالدليل واستدل عليه الحلي بعد اختياره له بقوله تعالى ولا
تصل على احد منهم مات ابدا يعني الكفار والمخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا وفي المعتبر في مسئلة الزكوة في بيان اوصاف مستحقي الزكوة
بعد دعوى اجماع اهل العلم على عدم اعطاء الكافر قال ولا يعطى غير الامامي وان اتصف بالاسلام ثم استدل على ذلك بان الايمان هو
تصديق النبي صلى الله عليه وآله في كل ما جاء به والكفر جحود ذلك فمن ليس بمؤمن فهو كافر وليس للكافر زكاة بما بيناه ولان مخالف الحق محاد لله
ورسوله فلا يجوز موادته والزكوة معونة وارفاق فلا يصرف الى المحاد انتهى واوضح من ذلك ما عن المنتهى من الاستدلال على هذا الحكم بان
الامامة من اركان الدين واصوله وقد علم ثبوتها من النبي ضرورة والجاحد لها لا يكون مصدقا للرسول في جميع ما جاء به فيكون كافرا
انتهى وعن شرحه على فص الياقوت للشيخ الجليل ابن نوبخت من متقدمي اصحابنا عند قول الماتن دافعوا النص كفرة عند جمهور اصحابنا
ومن اصحابنا من يفسقهم الخ قال في شرح ذلك اما دافعوا النص على امير المؤمنين عليه السلام بالامامة فقد ذهب اكثر اصحابنا على تكفيرهم لان
النص معلوم بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله فيكون ضروريا اي معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحد وجوب الصلوة
وصوم شهر رمضان انتهى والحاصل ان ثبوت صفة الكفر لهم مما لا اشكال فيه ظاهرا كما عرفته من الاصحاب ويدل عليه اخبار متواترة
نذكر بعضها تيمنا وتبركا للكتاب ففي رواية ابي حمزة قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ان عليا باب فتحه الله من دخله كان مؤمنا ومن
خرج منه كان كافرا ورواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طاعة علي ذل ومعصيته كفر بالله قيل يا رسول الله
كيف كان طاعة علي عليه السلام ذلا ومعصيته كفرا قال ان عليا عليه السلام يحملكم على الحق فان اطعتموه ذللتم وان عصيتموه كفرتم بالله عز وجل وفي رواية ابرهيم
ابن ابي بكر قال سمعت ابا الحسن موسى عليه السلام يقول ان عليا عليه السلام باب من ابواب الهدى فمن دخل في باب علي عليه السلام كان مؤمنا ومن خرج منه كان
كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في طبقة الذين لله فيهم المشية ورواية الفضيل بن يسار قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول
ان الله نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومن نصب معه شيئا كان مشركا
ومن جاء بولايته دخل الجنة ومن جاء بعداوته دخل النار وفي رواية ابرهيم بن بكر عن ابي ابرهيم عليه السلام ان عليا باب من ابواب الجنة
فمن دخل بابه كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل فيه ولم يخرج كان في الطبقة الذين لله فيهم المشية وعن الكافي
بسنده الى الباقر عليه السلام قال ان الله نصب عليا علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا
وعن الصادق عليه السلام من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا وعن كمال الدين عن الصادق عليه السلام الامام علم بين الله عز وجل وبين خلقه من
عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا وعن المحاسن بسنده الى النبي صلى الله عليه وآله انه قال لحذيفة باحد يفه ان حجة الله بعدي عليك علي بن
ابي طالب الكفر به كفر بالله والشرك به شرك بالله والشك فيه شك في الله والالحاد فيه الحاد في الله والانكار له انكار الله والايمان
به ايمان بالله لانه اخو رسول الله صلى الله عليه وآله ووصيه وامام امته ومولاهم وهو حبل الله المتين وعروته الوثقى لا انفصام لها الحديث
الى غير ذلك مما لا يطيق مثلي الاحاطة بعشر معشاره بل ولا بقطرة من بحاره الا ان المستفاد من مجموع الاخبار وكلمات الاخيار ان
المراد بهذا الكفر المقابل للايمان الذي هو اخص من الاسلام وترتب النجاسة الظاهرية على الكفر بهذا المعنى مما لم يدل عليه دليل
فان عمدة دليل نجاسة الكفار اما الاخبار الدالة على نجاسة الفرق بالخصوص كاليهود والنصارى وغيرهم واما الاجماعات المحكية على
نجاسة كل كافر اما الاخبار فلا يجدي في المقام كما لا يخفى بل وكذا الاجماع نظرا الى تصريح نقلة الاجماع بارادة الكافر في مقابلة المسلم
وقد ثبت من الاخبار الكثيرة الواردة في حل الجلود والذبائح اذا كان في سوق المسلمين او في ارض الاسلام او كان الذابح ذا ان
بكلمة الاسلام ونحو ذلك صدق المسلم عليهم واطلاقه عليهم لكونهم بمنزلة المسلم في الطهارة ونحوها من الاحكام المتعلقة
بمعاشرتهم وقد عقد ثقة الاسلام في الكافي بابا لذكر الاخبار الدالة على تغاير الاسلام والايمان ولا بعد في دعوى تواترها المعنوي
منها رواية ابن ابي عمير عن الحكم بن ايمن عن القسم الصيرفي عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاسلام يحقن به الدم ويؤدى به الامانة ويستحل
به الفروج والثواب على الايمان وبمضمونها حسنة فضيل بن يسار وصحيحة ابي الصباح الكناني وحمران بن اعين ورواية
سفيان السمط عن ابي عبد الله عليه السلام قال الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام والايمان معرفة هذا الامر مع هذا فان اقر بها ولم
يعرف هذا الامر كان مسلما ضالا ورواية ابن محبوب عن جميل بن صالح عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام ان الايمان يشارك

الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان قلت فصفهما لي قال ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله به حقنت
الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الايمان وما ظهر من العمل
به وصحيحة حمران بن اعين عن ابي جعفر عليه السلام وفيها ان الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله تعالى وصدقه العمل بطاعة الله والتسليم لامره والاسلام
ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وفي رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام المروية عن باب نداء الصحابة و
فيها قوله عليه السلام واما من لم يصنع ذلك ودخل فيما دخل فيه الناس على غير علم ولا عداوة لامير المؤمنين عليه السلام فان ذلك لا يكفره ولا يخرجه عن الاسلام
الى الكفر الى غير ذلك من الاخبار فالحاصل ان المستفاد مما يدل على ان المخالفين منتحلو الاسلام لعدم اخذ الولاية في مفهومه كالتبرء
ولم يبق في المقام الا ما ذكره في الحدائق من دعوى كونهم نصابا او قد اجمع على نجاسة الناصب او دعوى كون الولاية من ضروريات الدين
كالصلوة والزكوة والصوم والحج فمستحل تركها كافر كاخواتها التي هي اهمها في نظر شارع الاسلام كما صرح به ابو جعفر عليه السلام في رواية الفضيل
الاسلام على خمسة الى ان قال ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية ويرد على الاولى بعد تسليم كونهم نصابا والاغماض عن الخدشة فيما يحكى
من الروايات الدالة على ذلك وسيجيء ان الصدوق نسب ذلك الى توهم الجهال ان العمدة في دليل نجاسة الناصب اما روايات نجاسة
الناصب الآتية وستعرف اختصاصها بالناصب لاهل البيت عليهم السلام واما الاجماع المفقود هنا واما انكاره للضروري والمسلم ان عداوة امير المؤمنين
عليه السلام او احد الائمة عليهم السلام مخالف لضروري الدين واما ولايتهم فدعوى ضروريتها ترجع الى الدعوى الثانية من دعوى صاحب الحدائق
ويرد عليها امكان منع ان الولاية من ضروريات الدين مطلقا اذ لا يستفاد ذلك من تلك الاخبار الدالة على ابتناء الاسلام على خمس اذ
لا يلزم من اهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضرورية فربما يتحقق في الاهم من دواعي الاختفاء وموانع الانتشار ما لا يتحقق في
غيره نعم لا مضايقة من كونها عند بعض من الضروريات لمن ثبت عنده ذلك بالتواتر او بالشياع ولا ينبغي الاشكال في كفره ولعله
المراد بنافي النص في عبارة فص الياقوت وشرحه المتقدمين مع انا لو سلمنا كونها ضرورية مطلقا لكن الاخبار المتقدمة المذكورة
الدالة على ان جماعة الناس يظاهر الاسلام ويحل مناكحهم ومواريثهم مخصص لعموم ما دل على كفر منكر الضروري وان قلنا ان الوجه في
كفره هو استلزامه لتكذيب النبي صلى الله عليه وآله على احد القولين في وجه كفر منكر الضروري اذ لا يبعد الحكم بطهارة بعض من كذب النبي صلى الله عليه وآله اذا لم
يظهر منه ذلك بان يدعي ان النبي صلى الله عليه وآله لم يجئ به لا انه كاذب فيما جاء به وان استلزم انكاره لذلك باطنا على هذا القول ومما يرفع
هذا الاستبعاد ان الظاهر من كثير من الاخبار المتقدمة وغيرها مما ورد في تغاير الاسلام والايمان ان مجرد اظهار الشهادتين و
فعل الصلوة واخواتها كاف في الاسلام بل في شرح المفاتيح ان من بديهيات المذهب ان النبي صلى الله عليه وآله كان يباشر المنافقين وما كان
يجتنب منهم الآن بقي ان هذه المعاملة مع المنافقين المبطنين للكفر المظهرين للاسلام كان مختصا ببدو الاسلام ومن هنا
يضعف ما في المعتبر من الاستدلال على طهارة العامة بعدم اجتناب النبي صلى الله عليه وآله لفلان وفلان وفلانة فان هذا لو تم لدل
على عدم نجاسة النواصب فلا محيص عن حملها على مصلحة اقتضت عدم ايجاب التحرز عنهم وعن امثالهم من المنافقين وكيف كان فما
ذكرنا من جواز الحكم بطهارة منكر الضروري وان رجع انكاره الى تكذيب النبي صلى الله عليه وآله ما لم يصرح بالتكذيب وان سلمنا ان خلاف القاعدة
المسلمة من كفر منكر الضروري وعدم كفاية مجرد انكار مجيء رسول الله صلى الله عليه وآله اذا لم يحتمل في حقه الشبهة الا انه لا استبعاد فيه بعد ورود
الدليل على اسلام هؤلاء المنكرين لهذا الضروري الخاص وما ذكرنا من كفاية اظهار الشهادتين في احكام الاسلام مما يدفع
الاستبعاد وان خصصناه ببدو الاسلام وزمان اقتضاء المصلحة لتكثير سواد المسلمين والغلبة بهم على اهل الحرب وكيف كان فالحكم بنجاسة
المخالف مطلقا كما عن السيد وجماعة او ما عدا المستضعف منهم كما عن الحلي ضعيف لا يتوهم من الحكم بطهارتهم الحكم بثبوت مزيتهم
من حيث الرتبة على سائر الكفار كما يتوهمه بعض فطعن على المتاخرين بما طعن وانما نحكم بذلك كما ذكره كاشف اللثام استهزاء بهم
ودفعا للحرج من المؤمنين والظاهر ان سائر فرق الشيعة غير الاثنى عشرية في حكمهم وان ورد فيهم عموما او في خصوص بعضهم ما
يدل على كفرهم او نصبهم ففي رواية عبد الله بن المغيرة المحكية عن الروضة قال قلت لابي الحسن عليه السلام اني ابتليت برجلين احدهما ناصب
والآخر زيدي ولا بد من معاشرتهما فمن اعاشر فقال عليه السلام هما سيان من كذب باية من آيات الله تعالى فقد نبذ الاسلام وراء
ظهره وهو المكذب بجميع القرآن والانبياء والمرسلين ثم قال هذا نصب لك وهذا الزيدي نصب لنا ورواية محمد بن مطهر الواردة
في الواقفة وفيها قوله عليه السلام انا الى الله منهم بريء فلا تتولهم ولا تعد مرضاهم ولا تشهد جنائزهم ولا تصل على احد منهم مات ابدا
سواء من جحد اماما من الله تعالى او زاد اماما ليست امامته من الله وجحد او قال ثالث ثلثة ان الجاحد امر اخر الجاحد امر

ادلتنا والزائد فينا كالناقص الجاحد لامرنا وفي رواية ابن ابي يعفور ثلثة لا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم من ادّعى امامة من الله ليست له ومن جحد اماماً امامته من الله ومن زعم ان لهما في الاسلام نصيباً ويدل عليه عموم ما دل على ان الناصب هو الذي ينصب للاثني عشرية لانهم كلهم فان سائر فرق الشيعة كالمخالفين ينصبون للاثني عشرية وقد ورد اخبار كثيرة في خصوص الزيدية انهم النصاب وفي بعض الاخبار عطف الواقفة عليهم لكنك خبير بان ظاهر تلك الاخبار كون هذه الفرق بمنزلة المخالفين ولا ينفعهم القول بولاية امير المؤمنين ع فاطلاق الكفر عليهم باعتبار ارادة ما يقابل الايمان لا ما يقابل الاسلام الذي لا خلاف في نجاسته

وان اظهر الاسلام وانتحله اذا جحد ما يعلم ثبوته من الدين ضرورة كالنواصب ومنهم الخوارج وكالغلاة بلا خلاف في نجاسة خصوص الفريقين كما عن ظاهر جماعة بل في الكلية المذكورة وهي نجاسة كل منكر لضروري الدين بناء على عدم الخلاف في كفره كما هو الظاهر قال في شرح المفاتيح ان كل من انكر ضروري الدين يكون خارجاً عنه عند الفقهاء اذ لم يحتمل فيها الشبهة الا ان يكون قريب العهد بالاسلام او ساكناً في بلاد الكفار معيشاً فيها بحيث امكن في شأنه عروض الشبهة انتهى وربما يتامل في تحقق الاجماع على نجاسة كل كافر بناء على انصراف معاقد الاجماع الى غير المرتد فيقوى لذلك طهارته وهو ضعيف جداً ثم ان ههنا كلاماً في ان انكار الضروري سبب مستقل في النجاسة كما نبه في مفتاح الكرامة الى ظاهر الاصحاب وحكى التنبيه عن استاده وتبعه في التنبيه شيخنا المعاصر في شرحه على الشرائع او من جهة رجوعه الى انكار صدق النبي ص كما يظهر من عبارة الاردبيلي المحكية عنه حيث قال الضروري الذي يكفر منكره الذي ثبت عنده يقيناً كونه من الدين ولو بالبرهان ولو لم يكن مجمعاً عليه اذ الظاهر ان دليل كفره هو انكار الشريعة وانكار صدق النبي ص كما يظهر من عبارة الاردبيلي ره في ذلك مع ثبوته يقيناً عنده وليس كل من انكر مجمعاً عليه يكفر بل المدار على حصول العلم والانكار وقد الا انه لما كان حصوله في الضروري غالباً جعلوا ذلك مناطاً وحكموا به والمجمع عليه ما لم يكن ضرورياً لم يؤثر وصرح به التفتازاني في شرح الشرح مع انه ظاهر انتهى وكان مراده ما ذكره التفتازاني في مسئلة مثل المجمع عليه قال انه لا خفاء في انه لا يتصور من مسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب الكفر انتهى ثم حكى عن بعض العامة وهو صاحب المنتهى انه قال اما القطعي فكفر به بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف في حكمها قال وهو صريح في ان الخلاف في كفر منكر الاجماع انما هو في غير الضروري انتهى كلام التفتازاني وحكى نحو ما ذكره المحقق الاردبيلي عن ظاهر الذخيرة وهو ظاهر شارح الدروس ومحشيها جمال الملة والدين الخونساري بل صرح اولهما في كشف اللثام بانه يعتبر في منكر الضروري علمه بضروريته وقال المحشي المذكور قده في وجه عدم التكفير مع الانكار لشبهة قال وذلك لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان من نشأ بين المسلمين وعاشرهم يعلم بديهة وجوب الصلوة في شرعنا واخبار نبينا ص فانكاره لا يحتمل الا ان يكون باعتبار انكار اخبار النبي ص به بل ليس منشأه الا عدم الايمان والتصديق بالنبي ص وان كان يظهر الايمان ويحكم بحسب الظاهر ان النبي ص لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقية ونحوها وليس منشأ الانكار الا ذلك وانما يتأتى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد والصحبة بالاسلام او المسلمين ونشأ في بلاد الكفر فلا اطلاع منه على عقائد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبي ص فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبوة فقط انتهى وقد صرح بذلك ايضاً المحقق القمي ره في الغنائم **اقول** والذي على هذا ان لا يكفر من انكر بعض الضروريات بالجهل المركب الناشئ من تقصيره في طلب الحق والاقتصار على تقليد اسلافه في ان ما علمه جاء به النبي ص عموماً او خصوصاً مع ان كثيراً من الخوارج والنواصب المتأخرين من اسلافهم على هذا الوجه فانهم يتقربون الى الله والى رسوله ص بالبراءة من امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين مع ان الاصحاب يتمسكون في كفر الفريقين بانهم منكرون للضروري وكذلك كل ضروري صار انكاره دينا لطائفة وعلى هذا فلا بد ان يكون الكفر مختصا بالطبقة الاولى من منكريه العالمين بانه مما جاء به النبي ص دون المتأخر الذي نشأ على هذا الاعتقاد من اول عمره وان كان منقطعا عما بان جماعة من الناس بل اكثرهم على خلافه هذا بل وان صار تفطنه هذا موجبا لشكه في صحة دينه فان الشاك في الضروري انما يكفر على هذا القول اذا علم الشاك بانه مما جاء به النبي ص حتى يرجع شكه الى الشك في صدق النبي ص والمفروض ان الرجل شاك في ان النبي ص جاء به ام لا ودعوى ان كل فرد من افراد الخوارج والنواصب علموا بان من دين النبي ص مودة ذي القربى ويكذبونه في دعواه انه من الله خلاف المحسوس نعم لو قلنا بما نسبوه الى ظاهر الاصحاب من ان منكر الضروري كافر لا من حيث انه مكذب للنبي ص لم يرد علينا ما ذكرنا اذ انكار الضروري يصير سببا مقابلا للاقرار بالرسالة والتصديق بما جاء به نعم يرد على هذا انه لا دليل عليه لما استظهر

من الخوارج

من الخوارج صورة الشبهة فان انكار اصول الدين كالالهية والرسالة لا فرق في تكفير منكرها بين ما كان للجحد مع العلم او للشبهة هذا مع ان الاخبار الدالة على بيان الاسلام وتحديده خالية عن اعتبار التصديق بخصوص الضروريات من حيث انها صارت ضرورية وان ورد ان الاسلام بني على خمس الا ان المراد ذوات هذه الخمس لا من حيث صيرورتها ضرورية وربما يحتمل ان يكون كل ما صار كذلك يكون مبنى للاسلام والذي يمكن ان يقال في توضيح المرام في هذا المجال انه لا شك في ان الاسلام عرفا وشرعا عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فمن خرج عن ذلك ولم يتدين به كان كافرا غير مسلم سواء لم يتدين به اصلا او تدين ببعضه دون بعض اي بعض كان ففي صحيحة ابي الصباح الكناني قال قلت لابي جعفر ع ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود ويقطع وما خلق الله عز وجل خلقا اكرم على الله عز وجل من المؤمنين وان الملائكة خدام المؤمنين وان جوار الله للمؤمنين وان الجنة للمؤمنين وان الحور العين للمؤمنين ثم قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث فهذه الرواية واضحة الدلالة على ان التشرع بالفرائض ماخوذ في الايمان المرادف للاسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب كما لا يخفى وفي مكاتبة عبد الرحيم الصحيحة فيها ولا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال بان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا من الاسلام والايمان داخلا في الكفر وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك عن الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم انها حلال اخرجه ذلك عن الاسلام وعذب اشد العذاب وان كان معترفا انه اذنب ومات عليه اخرجه من الايمان ولم يخرجه من الاسلام وكان عذابه اهون من عذاب الاول الخ ونحوها رواية مسعدة بن صدقة المروية في الكافي في باب الكبائر والظاهر ان المراد الايمان الكامل في الجملة وصحيحة بريد العجلي عن ابي جعفر ع قال سئلته عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة انها حصاة وللحصاة انها نواة ثم دان به وفي رواية سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين ع التي في سندها حماد بن عيسى ان ادنى ما يكون به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويعبد الذي امره وانما يعبد الشيطان الى غير ذلك من الاخبار الدالة على كفر منكر شيء من الدين ومثل قوله ع من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه حرام عذب في النار ومثل ما دل على وجوب قتل من افطر شهر رمضان وشارب الخمر بل وتارك الصلوة اذا ادعوا الاثم عن انفسهم نعم ورد في الاخبار ما يدل على استثناء الجاهل مثل ما ورد في حد شارب الخمر من ان الامير ع دفع الحد عن شارب الخمر معتذرا بانه لم يعرف حرمته وما ورد في الباب عن محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن رجل دعوناه الى جملة ما يحل له من جملة الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنى واكل الربوا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام اقيم عليه الحد اذا جهله قال لا الا ان تقوم عليه بينة انه كان اقر بتحريمها ودعوى علم المنافاة بين الكفر وعدم اقامة الحد عليه للجهل تعبد محض واما ما دل من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين في الاسلام فالظاهر ان المراد به حدوث الاسلام ممن ينكرهما من غير منتحلي الاسلام اذ يكفي منه الشهادة بالوحدانية والشهادة بالرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء به النبي ص وتصديقه في ذلك اجمالا فان المراد من الشهادة بالرسالة الشهادة على انه ص رسول ومبلغ من الله بالنسبة الى ما جاء به من الشريعة فلا ينافي كون ما ذكرنا من عدم التدين ببعض الشريعة او التدين بخلافه موجبا للخروج عن الاسلام وكيف كان فلا اشكال في ان عدم التدين بالشريعة كلا او بعضا مخرج عن الدين والاسلام ثم ان عدم التدين قد يرجع الى عدم الانقياد لله بان يعلم مجيء النبي ص به ويعلم صدقه في ذلك الا انه لا يتدين بذلك عصيانا بحيث لو اوجب الله عليه ذلك من غير واسطة لابى عنه وامتنع نظير كفر ابليس لعنه الله وقد يرجع الى انكار صدق النبي ص كمن انكر شيئا من الدين مع علمه ان النبي ص جاء به ولا اشكال في كفر هذين القسمين الا ان تكفيرنا له متوقف على علمنا بعلمه المذكور سواء نشأ علمنا من الخارج او من جهة اقراره او من جهة كون المنكر ما اتفق ضروريا لا يخفى على مثل هذا الشخص الذي نشأ بين المسلمين بل لو ادعى الجهل بمجيء النبي ص به لم يقبل بل يحمل دعواه على خوف التشنيع او التكفير فلسانا من ذلك بضرورية المنكر واتفق لا دخل له في كفر المنكر وانما له دخل في تكفيرنا اياه حيث انه لا سبيل لنا غالبا الى العلم بعلم المنكر الا من جهة كون المنكر مما لا يخفى على مثل المنكر ممن نشأ بين المسلمين وقد لا يرجع انكاره الى شيء من العنوانين كمن انكر شيئا من الدين بدعوى علم مجيء النبي ص به او مجيئه بخلافه بحيث يعلم او يحتمل ان ذلك ليس لاجل تكذيب النبي ص كما عرفت من ان كثيرا من الخوارج والنواصب المتدينين ببغض ما هو كالضروري من الدين من هذا القبيل قطعا او ظنا او احتمالا بل ربما يعتقدون المخالف لهم خارجا عن الدين فيتقربون الى الله ببغضه

وعداوة فلا لازم على من استند في كفر منكر الضروري الى رجوع انكاره الى تكذيب النبي ص ان لا يحكم بكفرهم من غير تفرقة بين كون هذا الانكار ناشئا عن قصورهم او عن تقصيرهم غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما انكره لو كان انكاره متعلقا بالعقائد كالمعاد ونحوه و الا فالعمليات لا عقاب فيها الا على ترك العمل فالمنكر لحرمة الخمر لا دليل على عقابه الا على نفس شرب الخمر لو شربها لا على ترك التدين بحرمتها لعدم قصد الشارع الى التدين تفصيلا بالاحكام العملية اولا وبالذات وكيف كان فالمؤاخذة على ترك التدين لا يستلزم الكفر لانه موقوف على التكذيب المنفي في المقام لكن الانصاف ان هذا القول مخالف لظاهر كلمات الفقهاء في حكمهم بكفر منكر الضروري على الاطلاق بل مقابلته لانكار الرسالة وفي حكمهم بكفر الخوارج والنواصب معللين بانكارهم للضروري مع ما هو المشاهد من كثير من هذه الفرق الخبيثة وانهم يتقربون الى الله بذلك ولا يحتمل في حقهم رجوع انكارهم لحق امير المؤمنين والائمة صلوات الله عليهم الى انكار النبي ص وتكذيبه مضافا الى مخالفته لاطلاقات الاخبار المتقدمة في حصول الكفر باستحلال الحرام وتحريم الحلال سيما قوله ع في صحيحة الكناني المتقدمة فاما من جحد الفرائض كان كافرا وفي ذم من زعم كفاية الشهادتين في الاسلام وخصوص ما ورد في قتل كثير من مستحلي المحرمات كالخمر وترك الصلوة والافطار ونحو ذلك مع ما عرفت من ان عدم التدين ببعض الدين يوجب الخروج عن الدين فان مستحل ترك الصلوة بعد اختيارها خارج عن الدين فهو غير متدين بالاسلام وان ما ورد من ان الاسلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص محمول بقرينة ما سبق في الروايات على كونه هو الاسلام لمن اراد الدخول فيه والانتحال له في مقابل سائر الملل نعم هذا الوجه الاخير انما يدل على كفر المقصر في ترك التدين بالضروري دون القاصر لعدم تكليفه بالتدين بما جهله لكن لا حاجة الى هذا الوجه في اثبات المطلب بل يشكل تماميته فانه لو تم لاختص بما كان من الضروريات من قبيل العقائد كالمعاد ونحوه دون ما كان من قبيل الاحكام العملية كوجوب الصلوة وحرمة الخمر اذ لا دليل على وجوب التدين بمثل ذلك تفصيلا لا يجب يعاقب على ترك التدين به كما يعاقب على ترك العمل بل الثابت هو الثاني لان الواجب فيه اولا وبالذات العمل كما عرفت سابقا نعم يجب التدين به اجمالا في ضمن الاقرار بما جاء به النبي ص اذ لا اشكال في وجوب الاقرار المذكور لعدم تمامية الاقرار بالرسالة بدونه لكنه لا دخل له في وجوب التدين بالاحكام العملية ضرورية وغيرها كما اشرنا ونظر وكيف كان ففي الاطلاقات المتقدمة من النصوص والفتاوى كفاية فيكون حال القاصر المنكر للضروري حال القاصر المنكر للنبوة فان الظاهر انه لا اشكال في كفره ونجاسته وان فرضناه قاصرا اذ لا منافاة بين الكفر والنجاسة وبين عدم المؤاخذة والحاصل ان المنكر للضروري الذي لا يرجع انكاره الى انكار النبي ص اما ان يكون قاصرا واما ان يكون مقصرا وعلى التقديرين فاما ان يكون الضروري الذي انكره اعتقاديا من العقائد كالمعاد واما ان يكون فعلا كسب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والقاء المصحف في بعض الامكنة وان كان الفاعل يعتقد كون ذلك حراما في الشريعة اذ ليس المأخوذ في الدين التدين بحكمه بل التدين بترك عمله نعم له اقسام ستة ظاهر الاطلاقات والنصوص والفتاوى خصوصا اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري وحيث ان عموم كلامهم للقاصر والمقصر من هذه الفرقة الخبيثة ليس باولى من عمومه للقسمين من اليهود والنصارى لحكمهم بكفر جميعهم ويؤيدها ما ذكرنا من ان التارك للتدين ببعض الدين خارج عن الدين والسيرة المستمرة من الاصحاب في تكفير الحكماء المنكرين لبعض الضروريات مع العلم او الظن بانهم لم يكذبوا النبي ص في ذلك لا اقل من الاحتمال الا ان الانصاف ان في شمول الاخبار المطلقة المتقدمة الدالة على حصول الكفر بالاستحلال للقاصر نظرا ظاهرا ومنع وجود القاصر في الكفار كلام اخر واما نجاسة الخوارج والنواصب فيمنع كونها لمجرد الانكار للضروري ولعله لعنوانها الخاص بل لاستفادة من الاخبار الا ان ذلك كما في اليهود والنصارى فيكون ولاية الامير والائمة صلوات الله عليهم بمنزلة جحدهم كالرسالة في كفر منكرها مع عدم فرق بين القاصر والمقصر ولو سلم ما ذكر من الاطلاق فانما هو في العقائد الضرورية المطلوبة من المكلفين التدين بالاعتقاد بها دون الاحكام العملية الضرورية التي لا يطلب فيها الا العمل فالاقوى التفصيل بين القاصر وغيره في الاحكام العملية الضرورية دون العقائد تمسكا في عدم كفر منكر الحكم العملي الضروري لعدم الدليل على سببيته للكفر مع فرض عدم التكليف بالتدين بذلك الحكم ولا بالعمل بمقتضاه لانه المفروض وبعد ان لا يجري على الشخص شرب الخمر ويكفر بترك التدين بحرمته وصريح الاخبار المتقدمة في استحلال الفرائض في غير القاصر لتقدم ما ورد في درء الحد عمن لم يعلم بحرمة المحرمات ودعوى عدم الملازمة بين عدم الحد وعدم الكفر كما ترى بل ظاهر ادلة دفع الحد انه لا يحكم بارتداده لا انه مرتد لا يقتل ومنه يظهر ان من استثنى صورة الشبهة عن وجوب الحد على شارب الخمر بحرمة ممن احتمل في حقه عدم اعتقاده للحكم الضروري ظاهره استثناء ذلك عن الحكم بالارتداد فلا نقول بكونه مرتدا لا يحد واما الحكم بكفر منكر العقائد الضرورية فلعله الاقوى للاطلاقات المتقدمة وخصوص ما ورد في كل من العقائد من الحكم بكفر منكرها كما

لا يخفى

لا يخفى على المتتبع لادلة تلك العقائد مضافا الى ما ذكر من اجماعهم على كفر الخوارج والنواصب مستدلين بانكارهم للضروري وهذا حال العقائد الضرورية واما النظرية فلا اشكال في عدم كفر منكرها اذ لم يرد دليل على كفره بالخصوص واما ما ورد الدليل على كفر منكره بالخصوص كبعض العقائد التي ليست بضرورية فهل يحكم بكفر منكرها على الاطلاق كما هو ظ اطلاق ذلك الدليل او يختص ذلك بغير القاصر فيه اشكال والاقوى الاول اذا كان الدليل مما يصلح الركون اليه في الخروج عن اصالة الاسلام وعمومها فتأمل والمسئلة من المشكلات نسئل الله الفرج ثم لو قلنا بالاول تبعا للجماعة المتقدم اليهم الاشارة من المتأخرين فلا اشكال في صحة استثناء صورة الانكار للشبهة الحاصلة عن القصور بل عن التقصير ايضا لعدم رجوع الانكار معها الى التكذيب قطعا غاية الامر مؤاخذة المقصر على ترك التدين بما قصر فيه واما لو قلنا بالثاني وهو كون الانكار للضروري قولا او فعلا سببا مستقلا فهل يستثنى صورة الشبهة وجهان مما تقدم من اطلاق كلماتهم من كفر منكر الضروري وخصوص الخوارج والنواصب وكذا النصوص المتقدمة ومن ان القاصر غير مكلف بالتدين بذلك المجهول فالتدين بالتسنن اليه ما عداه ذلك وعلى كل تقدير فالظاهر انه لا اشكال في نجاسة الناصب مطلقا كما هو المعروف بل المجمع عليه في الحدائق كما عن كتاب الانوار للسيد الفاضل المحدث الجزائري وعن مع صكاته لا كلام فيه وفي شرح المفاتيح الظ انها غير خلافية ويدل عليه مضافا الى ما ورد في عدم جواز مناكحة الناصب معللا بانه كافر والمراد به مقابل الاسلام لا الايمان ان الاسلام موجب لجواز المناكحة وفي باب النكاح الناصب لاهل بيتي حربا او غال في الدين مارق منه ورواية زرارة المتقدمة في تغاير الاسلام والايمان ما تقدم بعضه في مسئلة الغسالة من ان الله تع لم يخلق خلقا شرا من الناصب اهون على الله من الكلب وعن العلل في الموثق ان الله لم يخلق خلقا انجس من الكلب وان الناصب لنا اهل البيت انجس وفي بعضها ان الناصب شر من اليهود والنصارى والخدشة في دلالتها بان النجاسة القابلة للزيادة والنقيصة هي الباطنية دون الظاهرية مندفعة بمنع ذلك وبانها مسوقة في بيان حال الغسالة المنفصلة عن ابدانهم ومجرد النجاسة الباطنية لا يوجب الاجتناب عنها الا ان ينقض باشتمال اكثر تلك الاخبار على ولد الزنا والجنب من حيث هو جنب كما هو ظ المقام لا باعتبار نجاسة بدنه وكيف كان فلا مجال للكلام في نجاستهم بعد الاخبار المستفيضة والاتفاقات المنقولة فلا اشكال في المسئلة انما الاشكال في معنى الناصب فالذي يظهر من بعض الاخبار ان النصب لا يختص ببغض اهل البيت بل هو مطلق من قدم الجبت والطاغوت واختاره في الحدائق وذكر فيها روايتين احدهما في الص لمعلى بن خنيس ليس الناصب من نصب لنا اهل البيت لانك لا تجد احدا يقول اني ابغض محمدا وال محمد ولكن الناصب من نصب لكم وهو يعلم انكم تتولونا وتتبرؤن من اعدائنا والثانية ما رواه عن مستطرفات السرائر عن محمد بن علي بن عيسى قال كتبت اليه يعني الهادي ع اسئله عن الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب

اقول ويؤيده بل يدل عليه ما تقدم في حكم غير الاثني عشرية من فرق الشيعة من رواية ابن المغيرة وفيها ان الناصب لك و الزيدية نصب لنا وقرائنه بعيد ما دل الدليل على طهارة منكر الولاية من حيث الانكار فلا ينفع اطلاق الناصب عليه اذ الدليل على نجاسة اما الاجماع واما مثل اخبار السابقة واختصاص كل منهما بالقسم الاول واضح هذا مع ان صدق هذا العنوان على القسم الثاني ممنوع جدا قال الصدوق في باب النكاح من الفقيه ان الجهال يتوهمون ان كل مخالف ناصب وليس كذلك انتهى وفي المعتبر في باب الاسئار انهم الذين يقدحون في علي عليه السلام وعن كره المص انه الذي يتظاهر بعداوة اهل البيت وعن السعيد المحدث المتقدم انه من نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر ببغضهم ونسبه للحلي اكثر الاصحاب وعن القاموس ان النواصب هم المستدينون ببغض علي ع لانهم نصبوا له عادوه وعن الصحاح النصب العداوة وعن شرح المقداد ان الناصب يطلق على خمسة اوجه الاول القادح في علي ع الثاني من ينسب الى احدهم ما يسقط العدالة الثالث من ينكر فضلهم لو سمعها الرابع من يعتقد تفضيل غير علي ع الخامس من انكر النص على علي ع بعد سماعه ودخوله اليه بوجه يصدقه ولا يخفى ان الظ من الاخبار هو من يبغض اهل البيت ع ولما كان المشتاق ذلك غالبا يبغض شيعتهم امير المؤمنين عليه السلام اقتصر في المعتبر وهم على ذلك وكذا صاحب القاموس وينطبق عليه ما حكاه السيد المحدث عن اكثر الاصحاب وكيف كان فلا يخفى ضعف تعميم الناصب للمخالف والذي يسهل الخطب ما عرفت في الحدائق وقال انه لا خلاف منا في ان الناصب هو العدو لاهل البيت ع والنصب لغة العداوة وشرعا بل لغة ايضا على ما يفهم من القاموس هو العداوة لاهل البيت ع وانما الخلاف في ان هؤلاء المخالفين هل يدخلون تحت هذا العنوان ام لا فنحن ندعي دخولهم وهم يمنعون والدليل على ما ذكرناه هو الاخبار المذكورة انتهى بكلامه وانت اذا تأملت عمدة ما ذكره من الاخبار وجدته غير دال على ان الناصب للشيعة ناصب لنا

اهز

اهل البيت وبالجملة فالظاهر ان العامة منهم ناصب ومنهم مستضعف ومنهم الواسطة بينهما والمحكوم بنجاسته بالاخبار والاجماع هو الاول دون الثانيين بل ربما يستشكل الحكم في الاول بان الظاهر من الاخبار والتواريخ ان كثيرا من اصحاب النبي والكائنين في زمن الامير ع واصحاب الجمل وصفين بل كافة اهل الشام بل وكثير من اهل الحرمين كانوا في اشد العداوة لاهل البيت فقد روي ان اهل الشام شر من اهل الروم وان اهل مكة يكفرون بالله جهرة واهل المدينة اخبث منهم سبعين ضعفا مع انه لم ينقل الاحتراز عنهم والحاصل ان المخالطة معهم كا كمخالطة اصحاب الائمة صلوات الله عليهم مع العامة وتوهم تقييد الناصب بالذين يبغضهم دون من يبغضهم مطلقا خلاف ما يظهر من الاخبار الكثيرة وان توهم ظاهر تفسير المعتبر وهي والمحكي عن القاموس نعم يمكن دفع ما ذكر بمنع كون جميع من ذكر مبغضا واضيا لمعاملة بل كثير منهم سيما في دولة بني امية كان يظهر البغض لهم تقية وتحقق السيرة على معاملة المبغضين واضحا معاملة المسلمين في عدة مما ما لا انام تقية ممنوع بل قصة سيد الشهداء ع مع معوية معروف في قوله لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم هذا مضافا الى ان الحكم بنجاسة الناصب يمكن ان يكون قد انتشر في زمان الصادقين كما ان كثيرا من الاحكام كان مخفيا قبل زمانهما كما يظهر من الاخبار وكا بعض الاخبار والكلام في الخوارج يظهر مما ذكرنا في الناصب فانهم اشد النواصب مضافا الى اطلاق المشرك عليهم في بعض الاخبار كقوله عليه السلام في خارجي دخل عليه انه مشرك والله وقوله ع في الزيارة الجامعة ومن حاربكم مشرك مع ان نجاستهم اجماعية على الظاهر المصرح به في الروض كما عن غيره وعن مع صداقته لا كلام فيها مضافا الى النبوي انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمي وبالجملة فلا شيء اوضح واشهر من كفر يزيد لعنه الله واما الغلاة فلا اشكال في كفرهم بناء على تفسيرهم بمن يعتقد ربوبية امير المؤمنين ع او احد الائمة ع لا ما اصطلح عليه بعض من تجاوز الحد الذي هم عليه صلوات الله عليهم ومن هذا القبيل ما طعن القميون في الرجل كثيرا ويرمونه بالغلو ولذا حكي الصدوق وعن شيخه ابن الوليد قدهما ان اول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ص ثم ان ظاهر جماعة ان كفر الغالي لاجل انكاره للضروري وفي كشف الغطاء عدهم من الكافرين بالذات لا لانكارهم بعض الضروريات ويمكن ان يقال انهم ان نفوا وجود صانع غيره زعموا انهم كافرون بالله كالدهرية القائلين بتاثير الدهر وكالقائلين بالهية فرعون ونمرود وان زعموا ان الرب تعالى اتحد بمن يزعمون على نحو الحلول فهم منكرون للضروري والاظهر في مذهبهم الثاني واما المجسمة فالمحكي عن ط و ئر كما في هي وشرح الاطلاق القول بنجاستهم ويدل عليه قول مولانا الرضا ع من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر بناء على ان المشبهة كما عن فوائد العقائد بعد شرحها هم الذين قالوا ان الله تع في جهة الفوق يمكن ان يرى كما ترى الاجسام والظاهر من الرواية ارادة مجسمة بالحقيقة ولذا خص الحكم في الدلائل والبيان بالمجسمة حقيقة اعني من ادعى انه جسم كالاجسام وقضية طهارة المجسمة بالتسمية اعني من ادعى انه جسم لا كالاجسام اذ لا يلزم عليه القول بحدوثه تع ولذا حكي عن السيد الشافي انه قال فاما ما روي عن هشام بن الحكم من القول بالجسم فالظاهر من الحكاية انه القول بانه جسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة ترجع في اثباتها ونفيها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم انه شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى بل ربما يمنع من كفر المجسمة بالحقيقة ولو استلزم دعويهم نع الا انهم حيث لم يعترفوا بالملازمة بل ربما ينكرون اللازم فلا يصدق عليهم انهم انكروا الضروري ولعله لذا اقتصر المحقق على حكاية القول بالنجاسة فيهم وفي المجبرة عن الشيخ على وجه يظهر منه عدم اختياره له وهو المحكي عن صريح كري وذكره بل صرح بها الآن المحكي عن حاشية مع صاحب الدلائل انه لا كلام في نجاستهم يعني المجسمة وعن شرح المفاتيح الظاهر انه الاتفاق فيه ولعله لان اصل المجسمة مطلقا مخالف للضرورة الآن بل انه ضروري ببطلانها لما يعتقده العوام من وجوب تجرد لوازمها في الله تع والمفروض ان المجسمة ينكرونها واما المجبرة فمن حكى نجاستهم ويدل عليه الرواية السابقة عن مولانا الرضا ع وقوله ع القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك وقول الصادق ع ان الناس في القدر على ثلثة اوجه رجل يزعم ان الله تع يجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر و رجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر وللرواية المتقدمة في الغالي ولاستلزام ابطال النبوات والتكاليف كما نص عليه كاشف اللثام في مقام تقوية قول الشيخ وذكر ان تنجيس المجبرة اولى من تنجيس المجسمة والمشبهة بل اكثر الكفار وربما يشعر بكفرهم قوله تع سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلنا وفي الدلالة نظر والاقوى طهارتهم لان مرجع جميع ما ذكروه الى منع حكم العقل بالتحسين والتقبيح وكثيرا مما لا يحتجون به على الله يعترفون بعدم وقوعه منه فلا ينكرون الا الضرورة بالعقلية ولا يلتزمون بترتيب شيء من ضروريات

الشرعية عليها الا ان اللازم من مذهبهم ان الله كلف العباد واجبرهم على الافعال وتفصيله في محله ولذا حكي عن هي و كري و مع صد تضعيف القول بالنجاسة وهو الظاهر من المعتبر كما مر في المجسمة فقيل بل لم اجد من افتى صريحا الا الشيخ ويؤيد القول بطهارتهم مضافا الى الاصل و عموم طهارة المسلم ما لم ينكر للضروري ان اكثر المخالفين من المجبرة بل قيل ان غيرهم قد انقرض في بعض الازمنة لما قيل من قبل السلطان الى هذا المذهب واعراضهم عن غيره كما فصل القول في ذلك السيد الكاظمي في شرح الوافية في الادلة العقلية والاظهر في ذلك القول بطهارة المفوضة فان ابطال مذهبهم اخفى في النظر من ابطال مذهب المجبرة وعن شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم الا انه على كشف العظام من انكار الضروري والقول بالجبر والتفويض وان الافعال باسرها مخلوقة لله تع وبالجملة فالمدار في كفر منتحل الاسلام على انكار ما علم ضرورة وبديهة لا يحكم بكفرهم الا اذا علمنا ان الشخص ممن لو بذل الجهد حصل الحق لكونه من العلماء الذين ربما يكون الشيء ضروريا عندهم وان كان نظريا عند العوام وليس المقام من قبيل العمليات التي تقدم ان المكلف به فيها التدين بها لا العمل دون التدين والاعتقاد فلاحظ ما ذكرنا في كفر منكر الضروري من خروجه عن دين الاسلام بالتقصير اذ القاصر يكون ما اعتقده دينا بالنسبة اليه كما تقدم تفصيل ذلك **المشهور بين** اصحابنا رضوان الله عليهم طهارة ولد الزنا واسلامه لاصالة الطهارة ولاصالة الاسلام لحديث الفطرة لما دل على ثبوته لمن اظهره وتدين به خلافا للمحكي عن الصدوق والسيد والحلي من القول بكفره ونجاسته وعن لم نسبته الى جماعة ويظهر من المعتبر ان بعضا منهم ادعى الاجماع على ذلك وعن الحلي نفي الخلاف في ذلك واستدل له بمرسلة الوشاء عمن ذكره عن الص ع انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب ورواية ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء وفي اخرى تعليل النهي بانه يجتمع فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت ومرفوعة سليمان الديلمي الى الص ع وفيها ان ولد الزنا يقول يا رب فما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد ويقول انت شر الثلثة اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكده ما ورد من ان نوحا على نبينا وعليه السلام لم يحمل في السفينة ولد الزنا وكان يحمل الكلب والخنزير وما ورد من ان حب علي ع علامة طيب الولادة وبغضه علامة خبثها وما ورد من ان ديته كدية اليهودي ثمانمائة درهم وموثقة زرارة عن الباقر ع لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا في شيء منه وحسنة ابن مسلم عن ابي جعفر ع قال لبن اليهودية والنصرانية احب الي من لبن ولد الزنا الى غير ذلك مما ورد في مذمته وانه لن يدخل الجنة الى غير ذلك والجميع لا يخلو عن نظر اما المرسلة فلان الظاهر منها الكراهة بالمعنى الاعم وليس عطف الانجاس على ولد الزنا قرينة على نجاسته فلعل سؤره قريب من اسارهم في القذارة المعنوية ومنه يظهر ضعف دلالة اخبار الغسالة سيما رواية ابن ابي يعفور المشتملة على قوله ع فانه لا يطهر الى سبعة اباء فانه ظاهر في ارادة القذارة المعنوية ومما ذكر لان النجاسة الظاهرية غير متعدية عنه اجماعا مع ان النهي عن استعمال سؤره لا يدل على نجاسته واما الرجس في المرفوعة فالظاهر انه لا يراد به الا القذارة المعنوية ومما ذكر يظهر حال المؤيدات فالانصاف انه لا يظهر من مجموع الروايات الا خباثة معنوية وانه شر الثلثة لا النجاسة الظاهرية التي بينها وبين الخباثة المعنوية عموم من وجه ثم ان الاخبار المذكورة لا دلالة فيها على الكفر الا بناء على نفي الواسطة بين الكفر والاسلام مضافا الى عموم طهارة كل مسلم وقد منع صاحب الحدائق عن المقدمة الاولى فاختار انه يحشر وله حالة غير حالتي الايمان والكفر والمحكي عن عبارة الصدوق وابن ادريس جواز الوضوء بسؤره لا نعلم بوحدته مع الحلي رواية تدل على كفره ولا فتوى يوافقه الا علم الهدى فكيف ينفي الخلاف ثم ان الاخبار في مجازات ولد الزنا مختلفة والذي يحصل من الجمع بين مجموعها انه لا يدخل الجنة ولا يعذب في النار ان لم يعمل عملا موجبا له **والتاسع المسكرات المائعة** بالاصالة وان انجمدت بالعرض على المشهور بل عن السيد والشيخ وابن زهرة وابن سعيد الاجماع وعن المعتبر ان الاشربة المسكرة عندنا في التنجيس كالخمر وعن تحريم ان على ذلك عمل الاصحاب والاخبار في الخمر لا يبعد تواترها وقد قيل انها تبلغ عشرين ولما في النبيذ فيستفيد منها ما ورد من ان ما يبل الميل منه ينجس حبا من ماء وروايته ذكرها ابن ادم عن ابي الحسن عن قطر خمرا ونبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق او يطعمه اهل الذمة او الكلب واللحم اغسله ومرسلة يونس عن ابي عبد الله ع اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وبضمونها رواية زرارة الاتية عن ابي عبد الله ع وموثقة عمار الامر بغسل الاناء عن النبيذ سبع مرات هذا مضافا الى اطلاق الخمر عليه في كثير من الاخبار وسيجيء بعضها ولما في سائر المسكرات بناء على عدم تسليم شمول اطلاق النبيذ في الاخبار المتقدمة لها من جهة الانصراف الى الماخوذ من التمر فيها موثقة عمار ولا تصل

والمسكر المائع

في ثوب قد اصابه خمر ولا مسكر حتى تغسله ورواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في قدح من المسكر يصب عليه الماء حتى
تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة تقطر منه في حب الا اهريق ذلك الحب ومنها الاخبار الدالة على ان الخمر من خمسة اشياء
من الكرم والزبيب والعسل والشعير والتمر وتسمى الاول عصيرا والثاني نقيعا والثالث بتعا والرابع مزرا والخامس نبيذا وفي بعض الاخبار بدل
الكرم الحنطة ولم يذكر فيه اسم الماخوذ منها وفي رواية ابن عباس انها من تسع وفي رواية عطا بن يسار كل مسكر حرام وكل مسكر خمر وعن العيني
في تفسير قوله تع انما الخمر الخ كل مسكر من الشراب اذا اخمر فهو خمر فان الظ من الحمل اما الصدق الحقيقي كما استظهره صاحب الحدائق من كلام الشارع
بل من كلام اهل اللغة كالقاموس والمصباح المنير ومجمع البحرين او ثبوت احكام الحقيقة وربما يجعل من هذا القبيل ما دل على ان الله عز وجل
لم يحرم الخمر لاسمها ولكن لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وفيه ان الظ من السياق الالحاق في التحريم دون النجاسة وكيف كان
ففيما ذكرنا من الاجماعات والاخبار غنية الان ههنا اخبار كثيرة تبلغ اثني عشر كلها مخالفة لما ذكر في طهارة الخمر وغيرها من المسكرات
ولذا ذهب الصدوق ووالده في الرسالة وظاهر سند وابن خيران الخادم وجود الخلاف في المسئلة بين القدماء من اصحاب الحديث
ثم ذهب جماعة على ما في الروض الى ذلك وهو ظ المقدس الاردبيلي او صريحه وتبعه اصحاب المدارك والذخيرة والمشارق وهو ضعيف
والاخبار محمولة على التقية من امراء الوقت والوزراء وجهال بني امية وبني عباس كما عن حبل المتين واشتهار النجاسة بين علمائهم لا يدفع
التقية من الائمة ع في طهارتها كما لا يخفى وفي شرح المفاتيح ان الاصحاب حملوا اخبار طهارة الخمر والمسكر على التقية وكانه من فتوى ربيعة
الراى الموجود في زمن الصادق ع وهو من شيوخ مالك ويكفي في الحكومة بين اخبار الطرفين رواية علي بن مهزيار قال قرات في كتاب عبد الله
ابن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك روى عن زرارة عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع في الخمر يصيب الثوب انهما قالا لا باس بان يصلي فيه انما
حرم شربها وروى عن زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه
فاغسله وان صليت فيه فاعد صلوتك فعلمني ما اخذ به فوقع ع بخطه خذ بقول ابي عبد الله ع ورواية خيران الخادم قال كتبت الى
الرجل ع اسئله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلي فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فكتب ع لا تصل فيه فانه رجس الحديث
وكيف كان فاخبار الطهارة لا تعارض اخبار النجاسة وتوهم حملها على الاستحباب مدفوع باباء كثير منها لذلك كما لا يخفى وابعد منه
حملها على التقية مع ما عرفت من شرح المفاتيح ان الاصحاب على العكس ولقد اجاد في كر بحيث ذكر ان القائل بالطهارة تمسك باخبار
لا تعارض القطعي فمن العجيب ان المحقق في المقام نعم ربما يتمسك لنجاسة الخمر بقوله تع انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من
عمل الشيطان فاجتنبوه وفي دلالتها نظر حيث ان الظ من الخمر في الاية بقرينة عطف الميسر عليها وجعلها من عمل الشيطان هو شربها
فيصير الرجس شربها لا عينها فتعين حمل الرجس على الحرام ثم ان قضية تقييد المسكر بالمايع بالاصالة نجاسة ما انجمد منه بالعرض والظ
انه اجماعي ويكفي في دليله الاستصحاب وكذا مقتضى طهارة الجامد بالاصالة كما هو المعروف بل عن الدلائل دعوى الاجماع عليه و
عن خيرة ان الحكم بنجاسة المسكرات مخصوص عند الاصحاب بالمايع منها بالاصالة وعن ك انه مقطوع به بين الاصحاب وفي الحدائق
اتفاق كلمتهم عليه وعن شرح س عدم ظهور الخلاف في ذلك ويدل عليه الاصل بعد اختصاص ما تقدم من ادلة نجاستها من الاجماع والا
بالمايع كما لا يخفى على من راجعها وتوهم شمول الاخبار للمايع بالعرض مدفوع بان الظاهر ايضا انصرافها الى المايع بالذات فيبقى
المايع بالعرض على اصالة الطهارة واستصحابها مضافا الى عدم القول بالفرق بينه وبين الجامد بالذات ثم اعلم ان المحكي عن المص في لف
انه لفق قياسا غلطا لطهارة الخمر تشحيذا للاذهان حاصله ان المسكر لا يجب ازالته للصلوة بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس
يجب ازالته اجماعا ينتج ان المسكر ليس بنجس واجاب عنه بما حاصله ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول بمعنى ان المنفي هو الوجوب
الاجماعي وفي الثانية جهة للقضية وقيد للربط فلم يتحد الاوسط واورد عليه في المشارق ان هذا لا يحسم مادة الشبهة لان جهة
القضية يمكن ان يجعل جزءا من المحمول ويصدق معه القضية ايض وكما يصدق كل نجس يجب ازالته اجماعا يصدق كل نجس ضروري او قطعي
وجوب ازالته والمفروض ان الصغرى كل مسكر ليس قطعي الوجوب فتكرر الاوسط واجاب هو بما حاصله ان الجهة التي يمكن ان يجعل جزء
للمحمول مع صدق القضية وصلح في جهتها هي احدى الجهات الثلث اعني الضرورة والامكان والامتناع لا جهات الادراك من العلم والظن
ومتعلقاتها من البداهة والاكتساب مثلا كل اربعة زوج بالضرورة اذا جعلنا الضرورة جزء للمحمول وقلنا كل اربعة ضروري
الزوجية فح ان اريد ان كل اربعة يحكم العقل عليها بالزوجية ضرورة اذا تصور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اي اذا ادرك العقل هذه
القضية يعني كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا لا يحتاج فيه الى الافراد فصدقها مسلم وان اريد ان كل اربعة باي وجه تصور

يحكم عليها

يحكم عليها العقل بالزوجية بديهة فممنوع لان السند ظاهر فان الدراهم الاربعة التي في كيس زيد اذا لم نعلم انها اربعة وتصورناها بعنوان انها في
كيس زيد لم يحكم عليها بالبديهة انها زوج ولا يحكم عليها بها في ضمن الحكم بان كل اربعة زوج والسر في ذلك ان ملاحظة الشيء بالعنوانات
المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته **اقول** والظ ان تحصيل الاجماع في المقدمة الثانية جزء من المحمول لما كان ظ
القياس تعرض لها العلامة في الجواب فالحاصل ان الاجماع في المقدمة الاولى جزء للمحمول قطعا ولا يمكن ان يكون جهة والا لزم الكذب
وح فان جعلنا الاجماع في الثانية جهة صرفة لم يتكرر الاوسط وان جعلناه جزء من المحمول فان اريد بالنجس في الكبرى النجس الواقعي لم يصدق
لاحتمال ان يكون ليس نجسا عند بعض المجمعين فليس وجوب ازالته اجماعا وان اريد النجس المجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون
نجسا مجمعا على نجاسته ولا ينفع فافهم والمش كما عن جماعة مستفيضا ان في حكم المسكر عصير العنب اذا غلى واشتد وعن لف نسبته الى
اكثر اصحابنا كالمفيد والشيخ والسيد وابي الصلاح وسلار وابن ادريس بل عن كنز العرفان دعوى الاجماع عليه وعن ظ المنتهى الاتفاق
على ان عصير العنب اذا غلى حكمه حكم المسكر وهو كك اذ القائل بالطهارة من القائلين بنجاسة المسكر غير معلوم كما يظهر من لف ولذا قال
في المقاصد العلية ان تحقق القولين في المسئلة غير معلوم ومع ذلك فقد اختار الطهارة في شرح عد المتسو اليه تبعا للعماني والشهيد
في ش بل كري حيث قال فيها ان في حكم المسكر ان العصير اذا غلا واشتد عند ابن حمزة وفي المعتبر يحرم مع الغليان حتى يذهب ثلثاه ولا
ينجس الا مع الاشتداد كانه نوى الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان وتوقف الفاضل في نهايته ولم نقف لغيرهم على قول
بالنجاسة ولا دليل على نجاسة غير المسكر انتهى وتبعهم في ذلك المحقق الاردبيلي وتلميذاه وكاشف اللثام واصحاب الذخيرة والمفاتيح
والحدائق والرياض والارج في النظر النجاسة لموثقة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل من اهل المعرفة ياتيني بالبختج
ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث فان حمل
الخمر عليه اما حقيقة كما نقل عن جماعة من الخاصة والعامة بل عن المهذب البارع ان اسم الخمر حقيقة في عصير العنب اجماعا واما للمشابهة
الموجبة لثبوت الاحكام الظاهرة ومنها النجاسة والخدشة في الرواية بحمل الرواية على ما في الكافي عن ذكر قوله خمر مع انه اضبط
من الشيخ مردودة بان الظاهر عدم الزيادة حتى من الشيخ الذي يكثر منه الخلل كما قيل ويؤيد وجود لفظ الخمر في الرواية تعبير والد
الصدوق في مضمونها في رسالته الى ولده التي هي كالروايات المنقولة بالمعنى حيث قال يا بني اعلم ان اصل الخمر من الكرم اذا اصابته
النار او غلا من غير ان تمسه فيصير اعلاه اسفله فهو خمر فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه انتهى والمقصود من الاستشهاد به فتواه بكونه
خمرا والا فالصدوق ووالده على طهارة الخمر ولضعف ما ذكر في الحكم وارادة التشبيه في مجرد الحرمة فانه خلاف الظ مع انه لا يبعد ان
تكون الحرمة لاجل النجاسة اذ ليس فيه اسكار فليس عاقبته عاقبة الخمر حتى يحرم لا من حيث النجاسة فتد ويؤيده غير واحد مما دل
انه لا خير في العصير اذا غلا حتى يذهب ثلثاه وما عن العيون بسنده الى ابن مسلم وفيه حكاية منازعة ابليس لعنه مع نوح على نبينا وآله
وعليه السلام في شجرة العنب حتى اعطى الشيطان الثلثين وجعل لنفسه الثلث قال ع فما كان فوق الثلث من طبخها فلابليس وهو حظه
وذلك الحلال الطيب يشرب الخ فان الظ من الطيب مقابل الخبيث فيدل على ان الزائد عن الثلث حرام خبيث والخباثة المغايرة للحرمة
ليست الا النجاسة الظاهرية فتد ومنها بعض الاخبار الاخر الحاكية لقصة نوح على نبينا وآله وعليه السلام وابليس لعنه الله وفي ذيلها قوله ع
فهناك طاب الطلاء على الثلث الخ والطلاء عصير العنب ولكن في دلالتهما على المطلوب بل تاييدهما له نظر سيما الاولى نعم في الاخبار الحاكية
لقضية آدم ونوح على نبينا وآله وعليهما السلام مع ابليس لعنه الواردة في اصل تحريم الخمر والدالة على ان تلك الواقعة منشأ تحريم الخمر دلالة
واضحة على ان عصير العنب اذا غلا بالنار او نش بنفسه فحكمه حكم الخمر الا ان يذهب ثلثاه او يصير خلا بل عرفت انه لا يبعد ان يدعى
ان حرمته من حيث النجاسة وليس كالخمر في كون تحريمه لاجل الاسكار كما يستفاد من الاخبار بقي الكلام في اعتبار الاشتداد زائدا على
الغليان والمراد منه كما هو ظاهر جماعة اشتداد نفس العصير اعني ثخونته وقوامه كما هو الظ من محكي المعتبر وكري حيث عنونا صوره
الغليان قبل الاشتداد وظ الشهيد في كري والمحكي عن المحقق الثاني اعتبار مسمى الثخونة الحاصلة بمجرد الغليان ولو لم يحبسها
وعن فخر الدين في حاشية الكتاب ان المراد بالاشتداد عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اسفله اعلاه بالغليان انتهى
والمراد به القلب في رواية حماد بن عثمن ويمكن ان يكون مراد المص والمحقق من الاشتداد هذا ايض ويكون مرادهما ما بعد الغليان
وقبل الاشتداد هو ما اذا غلا ضعيفا ولم يحصل القلب والا فيبعد عدم اطلاع الفخر على ما ذكره والده وشيخه ولعله لذا ذكر في حاشيته
ان تفسير الاشتداد بالثخونة غير ظ من الاصحاب ومراده الثخونة المحسوسة التي يحصل بعد زمان طويل سيما الحاصلة بمجرد القلب

واجتذاب بعض الرطوبة الا ان الظاهر من الشهيد في ذكرى وغيرها ارادة المحقق في المعتبر الثخونة العرفية المحسوسة وقوي الشيخ المنيفر منها هذا المزيد كان الانتصار في خالفة الاصل عليها اولى وان كان الاطلاق لا يخلو عن قوة نظرا الى الاطلاق المحكي في لفظ عن الاكثر مع ما عرفت من حاشية المدارك من عكسه هو تفسير الاشتداد بالثخونة من الاصحاب ومن حاشية الارشاد من انه عند ناصريه اسفله اعلاه ثم ان المحكي عن ابن حمزة تخصيص النجاسة بما اذا غلا بنفسه فلو غلا بالنار حرم ولم ينجس ولم نقف له على ماخذ ولعله لصدق الخمر عليه لاختماره حينئذ ولما يظهر من بعض الاخبار من عدم جواز ترك نبيذ التمر ونقيع الزبيب حتى ينش ثم انه لا يلحق بالعنب الزبيب بل الاقوى طهارته بل عن خيرة انه لا اعلم قائلا بنجاسته وفي الحدائق الظاهر انه لا خلاف في طهارته وفي شرح الوسائل لبعض معاصري صاحب الحدائق ان الاجماع منعقد على عدم نجاسة عصير غير العنب لكن في المقاصد العلية جعل الطهارة اصح القولين وكيف كان فيكفي في طهارته الاصل لعدم الدليل على النجاسة والحرمة ولا يرد عليه ما ذكره العلامة الطباطبائي من استصحاب حكم الثابت له حال العنبية لتغير الموضوع اما بناء على عدم صدق العصير على المستخرج من الزبيب فواضح واما بناء على تسليم الصدق فلان المعتصر من العنب مغاير للماء المطلق الممزوج بالاجزاء اللطيفة من الزبيب وان سلمنا صدق العصير على كل منهما لكنه لا ينفع مع تغاير عصير العنب لعصير الزبيب وبالجملة فالامر واضح وربما اجيب عن هذا الاستصحاب بان المستصحب تعليقي وهو حرمة العنب لو غلى وهو ليس بحجة وفيه ان هذا ليس من الاستصحاب التعليقي بل هو استصحاب حكم شرعي تنجيزي وهي سببية غليانه للحرمة واستلزامه لها فالمستصحب هو الاستلزام المنجز لا ثبوت اللازم المعلق وتمام الكلام في محله واضعف من ذلك دعوى معارضة استصحاب النجاسة لاستصحاب الطهارة قبل الغليان مع ترجيح الثاني بالمرجحات ولا يخفى ان الاستصحاب الاول لوارد على الثاني كما لا يخفى هذا كله على تقدير القول بالحرمة والا فلا اشكال في الطهارة على القول بالحلية على ما هو المشهور كما عن جماعة وعن الرياض كادت تكون اجماعا الاصحاب في بصيرته كان يحيى الزبيب اذ لم نعلم كيفية طبخه فلعله كان على وجه لا ينافي دعوى الخصم ولا للذهاب ثلثيه بل الزبد بالشمس كما استدل به الشهيد في الذكرى والمدارك وغيرهما الان المحرم له هو غليانه فلا يجديه ذهاب الثلثين قبل حصول التحريم ودعوى حصول الغليان والقلب بالشمس عن ثانية مطلقا او في الجملة فان منها ما يختلط بالظل مع ان صدق العصير على ما في حبات العنب محل كلام مع ما ستسمع من قوة حرمة العصير اذا غلى بنفسه بل للاصل السالم عن الوارد عدا ما عرفت من استصحاب حكم العنب وعموم ما دل على حرمة كل عصير غلا حتى يذهب ثلثاه وخصوص كثير من الاخبار مثل رواية علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سئلته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع ويشرب منه السنة قال لا باس وموثقة عمار الساباطي قال سئل ابو عبد الله ع عن الزبيب كيف طبخه حتى يشرب حلالا قال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثنى عشر رطلا من الماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت سلافته ثم تصب عليه الماء قدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلية ثم تنزع ماءه فتصبه على الماء الاول ثم تطرحه في اناء واحد جميعا ثم توقد تحته النار حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث وتحته النار ثم تاخذ رطلا من عسل فتغليه بالنار غلية وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ ثم تضربه حتى يختلط به واطرح فيه ان شئت زعفرانا وطيبه ان شئت بزنجبيل قليل هذا قال فاذا اردت ان تقسمه اثلاثا لتطبخه فكله بشيء واحد حتى تعلم كم هو ثم اطرح عليه الاول في الاناء الذي تغليه فيه مقدارا واحدا حيث يبلغ الماء ثم اطرح الثلث الاخر وحده حيث يبلغ الماء ثم تطرح الاخير ثم حده ثم توقد تحته بنار لينة حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الخبر ونحوه رواية اخرى لعمار في وصف المطبوخ حتى يشرب حلالا قال عليه السلام تاخذ ربعا من زبيب وتنقيه وتصب عليه اثنى عشر رطلا من الماء ثم انقعه ليلة فاذا كان ايام الصيف وخشيت ان ينش فاجعله في تنور مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع منه الماء كله اذا اصبحت ثم تصب عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتى تذهب حلاوته ثم تنزع ماءه الاخر فتصبه على الماء الاول ثم تكيله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه وتطرحه في الاناء الذي تريد ان تغليه فيه وتقدره وتجعل قدره قضيبا او عودا فتحدها على قدر منتهى الماء ثم تصب الثلث الاخر حتى تذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث ورواية اسمعيل بن الفضل الهاشمي في زبيبها ورواية زيد النرسي عن الصادق ع في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصب عليه الماء فقال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او بالنار فقد حرم حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ما تقدم من اخبار منازعة ابليس لعنه الله مع ادم ونوح على نبينا واله وعليهما السلام والجواب اما عن اخبار العصير فمنع ... لانها على شمول العصير ضعفا وانصرافا لمحل الكلام وهو تم ولقد بالغ في الحدائق في انكار ذلك مدعيا ان الشرع والعرف واللغة على خلافه وان ما يؤخذ من الزبيب يسمى نقيعا ومن التمر نبيذا مستظهرا ذلك من المصباح والنهاية وكفى

والعليان ... الغير المتاصلة ... سيما فيما علا بنفسه ... لما كانت ... المحصن بها ... المعهود

والمج

والمجمع في مادة عصر نبيذ ومما ورد من ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والنبيذ من التمر الخ وما ذكره والمعتبر فيه في اثنا عشر شكر الله سعيه من انه لم يكن ظاهر النابل الذي تشاهد في العرف صحة اضافة العصير الى كل من العنب والزبيب والتمر والمأخوذ من مادة العصر لغة ليس الا ان يكون في الشيء اجزاء مائية من دون فرق بين تكونها فيه كما في العنب والرمان ونحوهما او لشربه لها من الخارج كالجامدة المنقعة في الماء مع ان اختصاصها بالاول لغة لا يقدح في مطلب المستدل وان عصير الرطب داخل قطعا فاذا ثبت حرمته بعموم الاخبار ثبت حرمة عصير الزبيب بالاجماع المركب وكيف كان فدعوى الاختصاص شرعا او لغة بعصير العنب مشكلة لكن دعوى المعهودية في لفظ العصير في الاخبار مما لا ينكر ضرورة عدم ارادة العموم منها والا لزم التخصيص المستهجن فلو لم ندع ظهور العهد في خصوص المعتصر من العنب فلا ظهور في المعتصر من مطلق ثمرة الكرم والنخل واما عن رواية علي بن جعفر ع فبعدم دلالتها على التحريم قولا ولا تقريرا واما عن فبعدم دلالتهما على التحريم الا بالتقرير مع احتمال ان يكون السؤال عن كيفية طبخ الزبيب حتى يبقى على الحلية ولا يصير خمرا بواسطة احتمال بالاجزاء المائية الكائنة فيه وكان هذا المقدار من الطبخ كان شائعا الخاصية نضج الاشربة بل حكي ان مبنا الثمار الحلو جميعا بعد غليانها وذهاب ثلثيها بغيرها الاسكار بسبب تطاول الازمان بعد ذهاب الثلثين ويؤيد ذلك ما في بعض الروايات من طبخ العصير الثلث مع العسل حتى يذهب ثلثاه ويؤيده ايضا قوله في رواية الهاشمي المتقدمة وهو شراب طيب لا يتغير اذا بقي انشاء الله واما رواية زيد فضعيفة جدا واما اخبار نزاع ابليس مع ادم ونوح على نبينا واله وعليهما السلام فظاهرها التحريم الخمر او مع العصير كما يظهر من قوله عليه السلام في بعضها فاذا اخذت عصيرا فاطبخه حتى يذهب ثلثاه وفي بعضها الاخر قوله فمن هنا طاب الطلا على الثلث والطلا على ما في الصحاح عصير العنب وكيف كان ففي الخروج بتلك الاخبار عما عليه المشهور مشكل ثم ربما حكي عن المصابيح للسيد العلامة دعوى شهرة القدماء بل الشهرة المطلقة نظرا الى رواية قدماء اصحابنا لروايات الاخبار التحريم والاخبار المتقدمة ونحوها في خصوص نقيع الزبيب بناء على ان مذاهبهم يعلم من رواياتهم الظاهرة الدلالة التي اوردوها في كتبهم من غير معارض ونظرا الى اطلاق جملة من فتاوى المتاخرين عن الشيخ بحرمة العصير بناء على ثبوته لمحل الكلام ولا يخفى ما في جميع ذلك من التكلف المدفوع بان فقهائنا اعرف بمذاهب القدماء مع انهم لم ينقل القول بالحرمة عن احد منهم في الكتب الموضوعة لنقل الخلاف نعم حكاه الشهيد عن بعض مشايخه قال وهو قول لبعض فضلائنا فالقول بالطهارة لا يخلو عن قوة الا ان الاحتياط الشديد في الاجتناب لظهور الموثقتين في المطلب سيما مع ان الظ منهما وجوب المداقة في اذهاب الثلثين وتحديد مقدار العصير بقضيب او عود فان ذلك لا يقتضي ان يكون اذهاب الثلثين لمجرد الامن من الفساد سيما مع صراحة رواية زيد النرسي المذكورة وضعف كتابه بما ذكره الصدوق وشيخه ابن الوليد معارض بما ذكره ابن الغضائري ان الاكثر في كثير من الثقات من تخليط الصدوق في ذلك وان الكتاب المذكور رواه ابن ابي عمير وعن الشيخ ايضا انه روى عنه ابن ابي عمير هذا مضافا الى ان في رواية العلل في نزاع ابليس حيث قال هذه الشجرة لي فقال نوح كذبت فقال فما لي منها قال نوح لك الثلثان فمن هنا طاب الطلا على الثلث الخ دلالة على وجوب تثليث ثمرة الكرم مط عند الغليان من غير فرق بين رطبه ويابسه الا ان يدعى ذهاب ثلثيه بالشمس وفيه ما عرفت بل يستفاد من الاخبار المذكورة في الكافي وغيره في هذا الباب ان اعتبار ذهاب الثلثين في عصير العنب والزبيب كان امرا مركوزا في اذهان الرواة ايضا واما عصير التمر فالمعروف ايضا طهارته بل عن حواشي القواعد كانه للشهيد الثاني الاتفاق على عدم جريان الحكم في عصير غير العنب والزبيب وفي مقاصد العلية انه لا يلحق برأي بالعصير العنبي عصير التمر وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين ونفى في دعوى الاجماع والد البهائي في شرح الالفية وبعض شراح الوسائل كما عرفت في مسئلة الزبيب وادعى عليه الاجماع صريحا في الحدائق فهذه خمسة اجماعات مع ان النجاسة ساقطة بناء على الحلية كما هو المعروف وفي الحدائق انه كاد يكون اجماعا بل هو اجماع كما في الرياض انه حكى عن بعض الفضلاء عدم الخلاف فيه اصلا لكن قال في الشرائع ان التمر اذا غلا ولم يبلغ حد الاسكار ففي تحريمه تردد والاشبه بقائه على التحليل حتى يبلغ انتهى لاصالة الاباحة وعمومات الثابتة بالكتاب والسنة وخصوص رواية محمد بن جعفر عن ابيه ع قال قدم على رسول الله ص قوم من اليمن فسئلوه عن معالم دينهم فاجابهم فخرج القوم باجمعهم فلما ساروا مرحلة قال بعضهم لبعض نسينا ان نسئل رسول الله ص عما هو اهم الينا فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم فاتى الوفد رسول الله ص فقال يا رسول الله ان القوم قد بعثوا بنا اليك يسئلونك عن النبيذ فقال رسول الله ص وما النبيذ صفوه لي فقالوا يؤخذ من التمر فينبذ في اناء ثم نصب الماء عليه حتى يمتلي ثم يوقد تحته حتى ينطبخ فاذا انطبخ اخرجوه والقوه في اناء اخر ثم صبوا عليه ماء اخر ثم يمرس ثم صفوه بثوب ثم يلقى في اناء ثم يصب عليه من عكر ما كان قبله ثم هدر فغلي ثم يسكن على عكره فقال رسول الله صلى الله عليه واله يا هذا قد

اكثرت فيسكر قال نعم قال فكل مسكر حرام الى آخر الرواية ومنها ان القوم رجعوا بانفسهم فلقوا با رسول الله ص فجابهم بما اجاب الوفد قبله ولا يخفى ان الامر مبني على عدم الحرمة ما لم يسكر والظاهر ان الاسكار انما كان يحصل فيها وضعو بعد القاء العكر فيه وبعد مرور غليانه ونشيشه ونحوها ورواية الفضيل بن يسار عن مولانا ابي جعفر ع قال سئل عن النبيذ فقال حرم الله الخمر بعينها وحرم النبي ص من الاشربة كل مسكر لم يفرق بين ان يغلي النبيذ بالنار ولم يذهب ثلثاه وبين ان لا يغلي ورواية مولى حريز عن الصادق ع قال لم اتى اضع الاشربة من العسل وغيره واني يكلفوني في صنعتها فاصنعها لهم ثم اصنعها لهم واردها اليهم وهي حلال قبل ان تصير مسكرا الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان مناط التحريم هو الاسكار دون الغليان ودعوى حصول السكر او مباديه ولو من غير كثرة بمجرد الغليان ولو في بعض الامزجة او بعض الاهوية والامكنة ممنوعة ومجرد احتماله لا يوجب الحكم بالتحريم ولا يبيح التحريم والتجربة ابين مع انه لو كان لا تفق لبعض ولو اتفق لنقل وشاع بل لو كان لا خبر به الحذاق ثم الظاهر ان طول مكث نقيع التمر وكذا الزبيب قبل اذهاب معظم اجزائه المائية باذهاب الثلثين يوجب لاختمار الموجب للاسكار وقد يستعد اختماره بوضع بعض الاجسام فيه كالعكر وثفل التمر ونحوها او قد يختمر بنفسه لتلوث انائه ببقية النقيع السابق المختمر وح فلا اشكال في التحريم لاجل الاسكار ولكنه لا يوجب التحريم قبل حصوله كما صرح به في رواية مولى حريز المتقدمة حيث قال وهي حلال قبل ان تصير مسكرا ومما ذكرنا يظهر ضعف التمسك للحرمة بموثقة عمار بن موسى انه سئل عن النضوح المعتق كيف يصنع حتى يحل قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وموثقته الاخرى قال سئلته عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم يمتشطن والنضوح طيب مايع يمتغون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك في قارورة مخصوص فيها قدر مخصوص من الماء ويصبرن اياما حتى ينش ويختمر فان الظاهر ان الامر باغلائه حتى يذهب ثلثاه لاجل ان لا يصير نجسا اذا نش واختمر مع الادوية الممزوجة معه لما سيجيء من ان ماء التمر والزبيب اذا نش واختمر صار مسكرا لا للنجاسة الحاصلة بالغليان فكيف يعمل بالموثقة في ذلك مع مخالفتها للشهرة المحققة والاجماعين المحكيين المعتضدين بعدم ظهور الخلاف في النجاسة الا عن شاذ من متاخري المتاخرين واضعف من ذلك الاستدلال بما روي ان الصادق ع كان عنده نساء فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا نجعل فيه الضياح فامر به فاهريق في البالوعة لخ والضياح قيل اللبن الخاثر وعن القاموس ان الضياح كسحاب عطر او عسل وعن بعض ان الخمر الممزوج بالماء وح فلا بد لحمل الرواية على نجاسة اصل النضوح او بوادهذا النضوح كان تمام يذهب ثلثاه ثم يختمر فيصير نجسا والحاصل ان اذهاب ثلثي العصير العنبي مما يجب لاصالة لما دل من الاخبار والاجماع على حرمته قبله ودعوى شمول العصير للتمري فيه اضعف من دعوى شموله لنقيع الزبيب لو قد عرفت ضعفها واما اذهاب ثلثي ماء التمر المستفاد من بعض الموثقتين فلا يبعد ان يكون من اجل العدم افسادها عند النشيش والاختمار لاجل طول المكث ولما يمزج كما يستفاد ذلك من مستفيض الاخبار منها رواية ايوب بن راشد قال سمعت ابا البلاد يسئل الصادق ع عن النبيذ فقال لا باس به فقال انه يوضع العكر فقال بئس الشراب ولكن انبذوه غدوة واشربوه بالعشي فقلت جعلت فداك هذا يفسد بطوننا فقال ابو عبد الله ع افسد لبطنك ان تشربها الا يحل لك الخمر والعكر هو دردي الزيت يوجب غليان النبيذ ونشيشه كما يستفاد من غير واحد من الاخبار ومنها رواية ابرهيم بن ابي البلاد انه دخل على ابن جعفر ع وجلست في شكوى معدتي الى ان قال ما سقيت ماء قوم اسيغ من نبيذ كنت فجائت نبيذ امر بين في قدح من خضر فشربته فوجدته احلى من العسل قلت له هذا الذي افسد معدتك قوم هذا تمر من صدقة النبي ص يوخذ غدوة فيصب عليه الماء وتمرسه الجارية واشربه على اثر الطعام السائر نهاري فاذا كان الليل اخرجته فسقيته اهل الدار فقلت له ان اهل الكوفة لا يرضون بهذا قال فما نبيذهم قلت يوخذ التمر فيبقى ويلقى عليه القعوة قال ما القعوة قلت الداذي قال وما الداذي قلت حب يوتى به من البصرة فيلقى في هذا النبيذ حتى يغلي ويسكن او يسكر قال ذلك حرام ونحو ذلك مما ورد في نبيذ التمر ومثلها في نقيع الزبيب منها رواية حنان بن سدير قال سمعت رجلا يسئل ابا عبد الله ع ما تقول في النبيذ فان ابا مريم يشربه ويزعم انك امرته بشربه فقال صدق ابو مريم سئلني عن النبيذ فقلت له انه حلال ولم يسئلني عن المسكر الى ان قال فقلت جعلت فداك هذا النبيذ الذي اذنت لابي مريم في شربه اي شيء هو فقال اما ابي صلوات الله عليه فانه كان يامر الخادم فيجيء بقدح يجعل فيه زبيبا ويغسله غسلا نقيا ثم يجعله في اناء فيصب عليه ثلثة مثله او اربعة ماء ثم يجعله بالليل ويشربه بالنهار ويجعله بالغداة ويشربه بالعشي وكان يامر الخادم يغسل الاناء في كل ثلثة ايام كيلا يغتلم فان كنتم تريدون النبيذ فهذا هو النبيذ ومنها رواية علي بن اسباط انه قال رجل لابي عبد الله ع ان لي اداب البواسير وليس يوافقني الا شرب النبيذ فقال ع ما لك وما حرم الله ورسوله

بقوله ثلث عليك بهذا المريس الذي يمرس بالعشي ويشرب بالغداة ويمرس بالغداة ويشرب بالعشي قوله هذا ينفخ البطن قال فادلك على ما هو انفع لك من هذا عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء وقد ورد في موثقة عمار في وصف مطبوخ الزبيب ثم ان خشيت ان ينش نقيع الزبيب فاجعله يوم يسجر الى غير ذلك مما يقف عليه مما يدل على ان نقيعي الزبيب والتمر اذا حصل فيهما النشيش لطول المكث او بالعلاج يحرم اذا غلى في النار واذهب ثلثاه وقد صرح بحرمة جماعة من الاصحاب بل في نهاية الشيخ لا باس بشرب النبيذ غير المسكر وهو ان ينقع التمر او الزبيب ثم يشرب قبل ان يتغير ونحوه ما عن الوسيلة والمهذب وفي الدروس ولا يحرم العصير من الزبيب ما لم يحصل له نشيش قيل طبخ الزبيب على الاصح ونحوه ما عن السرائر ثم ان الحرمة المستفادة من النصوص والفتاوى في ذلك ليس لاجل نفس النشيش والغليان حتى يقاس عليه ما اذا غلى بالنار بل لحصول الاسكار او لدخوله تحت الفقاع ولو لم يسكر ولم يدخل تحت اسم الفقاع لم يحرم اتم وان كان بعض الاخبار مطلقا الا ان التقييد يعلم من بعضها الآخر وبما ورد من ان المدار على الاسكار مثل رواية ابي الفضيل ومولى حريز المتقدمتين في اول المسئلة وغيرهما مما يقف عليه من راجع باب الاشربة من الكافي وكيف كان فالقول بالتحريم ضعيف جدا لعدم الدليل عليه عدا الموثقات الثلث المتقدمة الدالة على النجاسة المخالفة للاجماع والشهرة الا ان الاحتياط مما لا ينبغي تركه واما عصير الحصرم فالظاهر انه لا اشكال ولا خلاف في طهارته وحليته للاصل وما عرفت من حصر المحرم من الاشربة في المسكر ورواية مولى حريز المتقدمة الدالة على حلية الاشربة المصنوعة ما لم يسكر الى غير ذلك وحكي في الحدائق عن بعض محققي البحرين الالتزام بالاحتياط فيه لاحتمال شمول العصير في الاخبار له وفيه ما قدمناه ذكره من ان الواجب حمل العصير على الصنف المعهود في ذلك الزمان لا على العموم وخروج ما لا يخرج بالدليل ونحن نعلم ان المتعارف في ذلك الزمان هو عصير العنب دون الحصرم مع ان عدم العلم بالتعارف كاف واما اخبار نزاع ابليس فالظاهر منها ايضا العنبي ثم ظاهر رواية العلل جريان الحكم في ثمرة الكرم قبل العنبية وبعد الزبيبية الا انه ليس فيها ذلك الظهور المعتنى به فضلا عن ان يقاوم الاجماع المستفاد حدسا من العلماء والسيرة القطعية مضافا الى ما عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن ع ان محمد بن علي بن عيسى كتب اليه عندنا طبيخ يجعل فيه الحصرم وربما يجعل فيه العصير من العنب انما هو لحم يطبخ وقد روي عنهم عليهم السلام في العصير انه اذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه قال الذي يجعل العنب من العصير بتلك المنزلة وقد اجتنبوا اكله الى ان يستاذن مولانا في ذلك فكتب لا باس فان الظاهر من الرواية انهم انما كانوا يتحاشون في ذلك الطبخ الحصرم ولم يتوهم وجوب تثليثه ولا تعرض له الامام ع في مقام البيان وانما تعرض السائل للعصير الذي يجعل في ذلك ايما نا وكيف كان فلا ارى المسئلة محلا للاشكال وان ذكر كاشف الغطاء ان الاحوط اجراء حكم العنبي في الزبيبي والحصرمي والتمري والبسري ثم ان الظاهر عدم الفرق فيما يحرم بالغلي من الاعصار بين ان يغلي منفردا او ممزوجا مع شيء آخر لاطلاق الادلة الا مع استهلاكه على وجه لا ينسب الغلي اليه عرفا اما لو صدق انه يغلي ولو في ضمن غيره بحيث صار كالسكنجبين وكالعصير على القرني فالظاهر ان الحكم وبالجملة فالحكم يدور على صدق غلي العصير ولو في ضمن غيره لا على صدق العصير على المغلي وقوله ع في رواية زيد المتقدمة في الزبيب المغلي في الماء اذا ادرك الحلاوة الى الماء فقد فسد محمول على ما ذكرنا دون مجرد تغير الطعم في الجملة فافهم ويؤيد ما ذكرنا ما تقدم في مسئلة الحصرم من رواية السرائر ولو وقع شيء من العصير بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثه في مايع نجسه الا ان يكون عصير الخمر وان كان مثلثا او كان العصير المنصب مما لا يستهلك في ذلك المايع فحينئذ تثليث ذلك العصير او المايع على اشكال في الاولى وسيأتي ذلك في تطهير ذهاب الثلثين ثم ان الحكم بالحرمة في مورد ما يحمل على نفس المايع المكون في العنب والحادث في الزبيب والتمر لا عليه بوصف كونه معصورا ومخرجا منهما وان اوهم الاخبار خلاف ذلك فان التعبير عن الموضوع منها بالعصير من باب التعبير بالغالب الا فلا ينبغي ان لا يحكم بالحرمة اذا استخرج ماء العنب لا بالعصر بل بالغليان وهو واضح الفساد وعلى ما ذكرنا فلو غلى ماء العنب في حبه من دون ان يخرج حرم ودعوى انه لا يتحقق معه القلب المفسر بالغليان في رواية حماد بن عثمان وفي كلمات الاصحاب بصيرورة اعلاه اسفله مدفوعة بان الظاهر تحققه في حب العنب بحسب حاله اذ الظاهر انه يكفي في ذلك مجرد حركته وفي موثقة ذريح اذا نش العصير او غلى حرم نعم ربما يستفاد من مفهوم قوله ع في رواية زيد المتقدمة في القاء الزبيب في القدر كما هو اذا ادرك الحلاوة الى الماء فقد فسد فان تضمنه فساد ما اذا قلنا برجوعه الى الماء مع اقتضاء المقام للبيان يدل على العدم الا ان الرواية ضعيفة وعلى ما ذكرنا فيحرم حب العنب اذا غلى بالشمس قبل ان يصير زبيبا فما عن المحقق الاردبيلي التامل في تحريم ذلك مع اعترافه بانه صرح به جماعة محل نظر قال في شرح الارشاد على ما حكي عنه وظاهر النصوص اشتراط كونه معصورا فلو غلى ماء العنب في حبه لم يصدق عليه انه عصير غلى ففي تحريمه تامل ولكن صرح به جماعة والاصل والعمومات وحصر المحرمات دليل

الحال حتى يعلم الزائل انتهى وقد عرفت أن التعبير في الأخبار محمول على الغالب ثم الظاهر أن الحكم المذكور مختص بالعصير المعبر عنه في الأخبار تارة بالعصير وأخرى بالظاهر فلو صار العصير خلا لم يحرم بالغليان لعدم تحقق الاسم أما لو صار دبسا فالظاهر بقاء الحكم معلقا على ذهاب الثلثين والأقوى نجاسة عرق الجنب من الحرام وفاقا للمحكي عن الصدوقين والإسكافي والشيخين في المقنعة والخلاف والنهاية والقاضي وابن زهرة والظاهر أنه المشهور بين القدماء وعليه جماعة من متأخري المتأخرين مثل أستاذ الكل في شرح المفاتيح وصهره في الرياض وتلميذه كاشف الغطاء بل عن ق دعوى الإجماع عليه في الأخبار ونسبه في الغنية والمراسم إلى أصحابنا وجعله في الأمالي من دين الإمامية وبذلك كله يجبر ضعف الروايات عن أبي الحسن الهادي أحدها في الذكرى عن إدريس بن زياد الكفرثوثي أنه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى في عهد أبي الحسن وأراد أن يسأله عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب أيصلي فيه فبينما هو نائم في طاق باب لانتظاره حركه الإمام عليه السلام وقال إن كان من حلال فصل فيه وإن كان من حرام فلا تصل فيه وعن البحار أنه وجد نحوها عن بعض المؤلفات القديمة مسنده إلى الكاظم وعن المناقب لابن شهرآشوب أن علي بن مهزيار كان أراد أن يسأل أبا الحسن عن ذلك وهو شاك في إمامته قال فوردنا العسكر فرأيت السلطان قد خرج إلى الصيد في يوم من الربيع إلا أنه صائف والناس عليهم ثياب الصيف وعلى أبي الحسن لباد وعلى فرسه تجفاف لبود وقد عقد ذنب الفرس والناس يتعجبون منه ويقولون ألا ترى إلى هذا المدني وما فعل بنفسه فقلت في نفسي لو كان إماما ما فعل هذا فلما خرج الناس إلى الصحراء لم يلبثوا إذ ارتفعت سحابة عظيمة هطلت فلم يبق أحد إلا ابتل وغرق بالمطر وعاد وهو سالم من جميع ذلك فقلت في نفسي يوشك أن يكون هو الإمام ثم قلت أريد أن أسأله عن الجنب إذا عرق في الثوب فقلت في نفسي إن كشف عن وجهه فهو الإمام فلما قرب مني كشف عن وجهه ثم قال إن كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلاة فيه وإن كانت جنابته من حلال فلا بأس به فلم يبق في نفسي بعد شبهة في إمامته ونحوها الرضوي ويؤيدها ما ورد من النهي عن الاغتسال بغسالة الحمام وقول أبي الحسن في رد من زعم أن فيه شفاء العين كذبوا إنه يغتسل فيه الجنب من الحرام والزاني والناصب وهو شرهما وكل من خلق الله ثم يكون فيه شفاء العين وفي رواية أخرى تعليل النهي بأنه يغتسل فيه من الزنا وولد الزنا والناصب منه وإن لم تدل على النجاسة إلا أنها لا تخلو عن تأييد إن شئت فسلسلها بناء على أن الظاهر من التعليل بيان حكم بنجاسة الغسالة ولا يقدح عدم نجاسة بعض من ذكر فيها مثل ولد الزنا فإن الخبر لا يسقط عن الاعتبار باشتماله على ما يخالف بظاهره الدليل الظني بل القطعي وكيف كان فالإنصاف يقتضي حصول الظن القوي البالغ حد سكون النفس من نقل شهرة الحكم بين القدماء مع كونه مما لا يمكن أن يستند إلى شيء سوى الروايات بالخصوص فلا إشكال في انجبار الروايات المتقدمة بمثل هذه الشهرة المعتضدة بالاتفاقات المحكية مضافا إلى المحكي عن المبسوط من إضافة الرواية إلى أصحابنا الظاهرة في اشتهارها بينهم خلافا للمحكي عن المفيد في رسالته إلى ولده وسلار مع ما تقدم عنه من نسبة القول بالنجاسة إلى أصحابنا فلعله أراد الشهرة القريبة من الاتفاق وتبعهما الحلي والمحقق والشهيدان وعامة المتأخرين على ما حكي بل عن الحلي الإجماع على الطهارة والظاهر أنه استنبط الإجماع من قاعدة الطهارة وعموم طهارة عرق الجنب ولا يخفى ضعفه وأضعف منه ما عن شرح الموجز من أن القول بالنجاسة للشيخ وهو متروك ولا مستند لهم سوى الأصل والعمومات والإطلاق في طهارة عرق الجنب المندفعة بما عرفت ثم إنه لا فرق كما عن المنتهى بين كون الجنب رجلا أو امرأة ولا فرق في الوطء بين أن يكون وطء امرأة أو لواطا أو وطء بهيمة أو وطء ميتة وإن كانت زوجته وسواء كان مع الجماع إنزال أم لا والاستمناء باليد كالزنا قال أما الوطء في الحيض والصوم فالأقرب الطهارة وفي المظاهرة إشكال انتهى ولعل وجه الحكم بالطهارة في الوطء في الصوم والحيض أن المتبادر من الجنابة من الحرام كون الحرمة من جهة الفاعل أو القابل لا من جهة نفس الفعل وأما الاستمناء فهو نكاح اليد كما في الرواية والفرق بين الزوجة الحائض والميتة مما لا يخفى خلافا لكاشف اللثام فسوى بين الكل في النجاسة ومما ذكرنا يظهر وجه الإشكال في المظاهرة من حيث أن التحريم مستند إليها حيث جعلها كظهر الأم أو إلى نفس الفعل لما عرض عليها كالحيض ويظهر مما ذكرنا حكم الوطء الممنوع منه لمرض أو حلف ولا فرق في العرق بين الحادث حال الفعل والموجود بعده وأما السابق الباقي إلى حال الفعل فهو طاهر والمناط في الحرمة هو التحريم الواقعي مع تحقق الجنابة الظاهرية فلو انتفى الأول كالواطئ امرأة باعتقاد أنها أجنبية أو تحقق الثاني كالواطئ للشبهة فالحكم الطهارة وعن المنتهى أنه لو وطئ الصغيرة أجنبية والمحتلم بحكم الجنابة ففي نجاسة عرقه إشكال ثم إن المحكي عن المعالم أنه حكى عن الإسكافي أنه قال في مختصره بعد الحكم بنجاسة عرق الجنب من الحرام وكذا عندي الاحتياط من عرق جنابة الاحتلام ثم اعترض في المعالم بعدم الوقوف له على موافق ولا على دليل وهو

وحكم الفقاع

كذلك الآن لو أن تلك الجنابة لا يصدق عليها أنها من حلال لكونها من حرام أيضا وإن كان غير معلوم فيلحق بالنسبة وربما يوجه بأن الجنابة من حرام لأنه من فعل الشيطان وإن كان الشخص غير مكلف فحسن الاحتياط لأجل ذلك وهو حسن وكيف كان فيرده الأصل وعموم طهارة عرق الجنب وأما عرق الحائض والنفساء فالمحكي عن جماعة منهم المحقق في المعتبر الإجماع على طهارته والأقوى نجاسة عرق الإبل الجلالة وفاقا للمحكي عن الشيخين والقاضي والمصنف في المنتهى ومال إليه المحقق الأردبيلي وتلميذه في المدارك وتلميذه في الذخيرة وجزم به في الرياض مصرحا باشتهاره بين القدماء وعن الغنية والمراسم نسبته إلى الأصحاب وإن اختار الطهارة في الأخير وتبعه في ذلك الحلي والمحقق والمصنف في كثير من كتبه وعامة المتأخرين عدا قليل منهم كما مر للأصل والعمومات المندفعة بصحيحة هشام بن سالم لا تأكل من لحوم الجلالة وإن أصابك شيء من عرقها فاغسله وحسنة ابن البختري لا تشرب من ألبان الجلالة وإن أصابك من عرقها فاغسله ثم إن ظاهر الصحيحة الأولى كالحسنة عدم اختصاص الحكم بالإبل خلافا للمحكي عن الأكثر فخصوها وهو الأقوى اقتصارا في مخالفة القواعد على مورد العمل من الرواية المخالفة لها وإن كانت صحيحة والعاشر من النجاسات **الفقاع** كرمان ولا خلاف ظاهرا في نجاسته وعن الانتصار وفي الغنية الإجماع عليه وكذا نقل عن المنتهى وجماعة من المتأخرين والظاهر أنهم أرادوا الإجماع من كل من قال بنجاسة الخمر لا مطلقا ويدل عليه مضافا إلى استفاضة الأخبار بكونها خمرا المستلزم لثبوت أحكامها له إما لثبوت الموضوع وإما لعموم المنزلة أو اختصاصا بالأحكام الشائعة التي من أظهرها النجاسة بعد التحريم رواية أبي جميلة عن يونس قال أخبرني هشام بن الحكم أنه سأل الصادق عن الفقاع فقال لا تشربه فإنه خمر مجهول فإذا أصاب ثوبك فاغسله وضعف سندها مجبور بما عرفت والمراد من الفقاع على ما عن مجمع البحرين والمهذب أنه ما يتخذ من ماء الشعير وعن السيد في الانتصار والروايات أنه كان يعمل منه ومن القمح وعن التهذيب كان قديما يتخذ من الشعير غالبا ويصنع حتى يحصل له نشيش وكأنه الآن يتخذ من الزبيب وعلى كل حال فالمعتبر الصدق العرفي الآن لأن المحكي عن الإسكافي أنه قال إنه حرام لنشيشه وغليانه ويظهر منه عدم اعتبار النشيش وهو كما قيل دفع ضرر الماء وغيره إذا غلا وعن الشهيد الثاني في شرح قال إن الأصل في الفقاع أن يتخذ من ماء الشعير كما ذكر في الانتصار لكن لما ورد النهي معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء عمل منه أو من غيره إذا حصل فيه خاصيته وهو النشيش ونحوه وعن السيد المرتضى أنه نقل عن أبي هاشم الواسطي أن الفقاع نبيذ الشعير فإذا نش فهو خمر وفي كشف الغطاء أنه يعتبر فيه أن يوضع في محل حتى يحدث فيه فوران ونشيش وفي حاشية المدارك أن الحرمة والنجاسة يدوران مع الاسم والغليان دون الإسكار وفي شرح المفاتيح أن نجاسته وإن لم يكن مسكرا هو المعروف من أصحابنا لتعليق الحكم على الاسم وإطلاق الخمر عليه منوطا بالغليان وجزم به في الحدائق مستندا إلى صحيحة ابن أبي عمير قال كان يعمل لأبي الحسن الفقاع في منزله قال ابن أبي عمير ولم يعمل فقاع يغلي ونحوها رواية أخرى وفي صحيحة ابن يقطين في شرب الفقاع الذي يعمل في السوق لا أدري كيف يعمل ولا متى عمل أيحل لي أن أشربه قال لا أحبه فإن ظاهر قوله ولا متى عمل أن الحرام منه ما يبقى حتى يحصل له فوران وعلى أي حال فظاهر النصوص ومعاقد الإجماع عدم اعتبار الإسكار فيه وقد نسب في [illegible] إلى ظاهر الأصحاب وتقدم في شرح المفاتيح أن نجاسته وإن لم يكن مسكرا هو المعروف ويؤيده عد الفقاع في كلامهم نجسا على حدة غير المسكرات وعن الغنية كل شراب مسكر نجس والفقاع نجس بالإجماع وعن الوسيلة من النجاسة الخمر وكل شراب مسكر والفقاع بل المصرح في مجمع البحرين وكشف الغطاء كونه مما لا يسكر قال في الأول هو شيء يتخذ من ماء الشعير وليس بمسكر لكن ورد النهي عنه وفي الثاني أنه شراب مخصوص غير مسكر متخذ من الشعير غالبا وفي تحفة الطبائع أنه من الأنبذة ولا يسكر ولكن الإنصاف أن ظاهر الأخبار الدالة على أنها خمر أو بمنزلتها اعتبار الإسكار فيه سيما بملاحظة ما دل على أن الله لم يحرم الخمر لاسمها وإنما حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر إلا أن يلتزم بأنه يحصل منه فتور وإن لم يبلغ حد السكر قال في كشف الغطاء وليس منه ماء الشعير الذي يعطاه الأطباء للدواء منه لأن الظاهر أنه يحصل منه فتور لا يبلغ حد السكر وليس الذي من ماء الشعير ينفي الكلام في أن الظاهر من بعض ما تقدم اختصاص الفقاع في البيان من ماء الشعير دائما أو غالبا وعليه لا وجه لتعميم الفقاع في الأدلة لما عداه ودعوى وضعها للقدر المشترك بين الكل ممنوع الآن يبعد الاختصاص وضعا ولا انصرافا **الأقوى** طهارة عين المسوخ ولعابها وفاقا للشيخ بل المجمع عليه كما ستعرف للأصل والعمومات الدالة على طهارة سؤر كل حيوان من السباع والوحش ما عدا الكلب كما في رواية البقباق المتقدمة في باب السؤر خرج عنه الخنزير وخصوص ما دل على طهارة سؤر السباع الذي بعضها من المسوخ وما دل على استعمال وبر الأرانب وما دل على طهارة سؤر مطلق الطير منه القطا وسؤر الوطواط وما دل على طهارة العقرب والوزغ والفأرة التي عدت من المسوخ هذا كله مضافا إلى السيرة القطعية في بعضها خلافا للمحكي عن ط فقال لا يجوز بيع الأعيان النجسة كالكلب

والخنزير وجميع المسوخ انتهى والظاهر عطف الجميع على المثال لا الممثل وعنه في كتاب الاطعمة من قال ان المسوخ كلها نجسة وعن الايضاح في كتاب الصيد نسبة القول بالتنجيس الى المفيد والشيخ وابن حمزة وسلار وعن غاية المرام ان اكثر المتقدمين على منع بيع المسوخ بناء على نجاستها واكثر المتاخرين على الجواز وربما احتمل استفادة القول بالنجاسة من بعض هؤلاء من جهة قوله بنجاسة لعاب المسوخ فان المحكي عن ابن حمزة وسلار في سيلة وسم وعن الاصباح نجاسة اللعاب كما احتمل في كلام الشيخ ارادة النجاسة اللغوية بمعنى الخباثة الموجبة لثبوت بعض احكام النجاسة ويشهد له مضافا الى ما عنه في ... من جواز التمشط بالعاج واخذ المداهن منه ما عنه عليه الاجماع من في الاقتصاد ان غير الطير على ضربين نجس العين ونجس الحكم فنجس العين هو الكلب والخنزير فانه نجس العين نجس السؤر نجس اللعاب وما عداه على ضربين ماكول وغير ماكول فما ليس بماكول كالسباع وغيرها من المسوخات مباح السؤر ونجس الحكم انتهى وكيف كان فما تقدم من الادلة كاف في طهارة عينها وسؤرها ولعابها ومما ذكرنا من الادلة يظهر الوجه في طهارة الثعلب والارنب والفارة والوزغ مضافا الى ما دل على جواز تذكية الاوليين والروايات الخاصة في الاخيرين خلافا للمحكي عن الشيخ في موضع من ط فجعل الاربعة كالكلب والخنزير في وجوب اراقة ما باشرته من المياه وغسل ما مسته بيبوسته وعن الوسيلة الكلب والخنزير والثعلب والارنب والفارة والوزغ وجسد الذمي والكافر والناصب يجب غسل ما مس هذه رطبا ورش يابسا وللمحكي عن المقنعة فجعل الاخيرين كالكلب والخنزير في غسل ما مسه برطوبته ورش ما مسه بيبوسة ونحو ما عن سم وللمحكي عن الحلبيين في نجاسة الاوليين وعن الغنية الاجماع عليه وللمحكي عن القاضي فالحق الوزغ والمستند في الكل لو صح الحكاية ما عدا من الروايات ففي المرسل سالته عن الرجل يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره ولكن يغسل يده وفي المصحح عن الفارة الرطبة قد وقعت في الماء تمشي على الثياب ايصلي فيها قال اغسل ما رايت من اثرها وما لم تره فانضحه بالماء والخبر المروي من قرب الاسناد عن الفارة والعقرب واشباه ذلك يقع في الماء قال يسكب منه ثلث مرات وقليله وكثيره بمنزلة واحدة ثم يشرب منه ويتوضأ منه غير الوزغ فانه لا ينتفع بما يقع فيه ونحو ما عن الرضوي ولا يخفى ان ذلك كله معارض بالعمومات والخصوصات في طهارة الاربعة المذكورة واضعف من الكل القول بنجاسة لبن الجارية كما عن الاسكافي للعلوي الضعيف المعلل بعلة ضعيفة مشعرة بالاستحباب وهي ان لبنها يخرج من مثانة امها واضعف من الكل نجاسة ذرق الدجاج وقد تقدم في البول والغائط وافرط من الكل في الضعف احتمال نجاسة الحديد او تخيل حسن الاحتياط كما حكي عن بعض المتورعين انه كان يجتنب اكل الجزء المقطوع من البطيخ بالحديد نعم لا باس بالحكم باستحباب غسل اليد او مسح الجباة بالمثنية فيما المعبر عنها في الاخبار بالنجاسة لموثقة عمار في الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلي فان صلى ولم يمسح ذلك بالماء قال يمسح بالماء ويعيد الصلوة لان الحديد نجس وقريب منها موثقة الاخرى وفي رواية ابي بصير عن الصادق ع عن امير المؤمنين ع لا تجوز الصلوة في شيء من الحديد فانه نجس ممسوخ وهي على ظاهرها مخالفة للسيرة الكاشفة عن كون الطهارة من الضروريات عند العوام والخواص ويجب بالوجوب الشرطي او التكليفي ازالة النجاسة مع الامكان عن الثوب والبدن المتنجسين للصلوة بالاجماع المحقق في الجملة وبالسنة والكتاب المتواترة ولو كانت النجاسة ملاصقة لهما مع عدم تاثرهما لم يجب ازالتها الا اذا منعنا عن حمل النجاسة كما سياتي وذكر الثوب من باب المثال فان الواجب ازالة النجاسة عن كل ما يصلي فيه لما يستفاد من النص والفتوى من عدم جواز الصلوة في النجس ففي مكاتبة خيران الخادم المتقدمة في مسئلة الخمر في الثوب الذي اصابه خمر قوله ع لا تصل فيه فانه رجس دل بمقتضى التعليل على عدم جواز الصلوة في كل رجس وقوله ع في رواية ابي بصير المتقدمة في طهارة الحديد فانه نجس ممسوخ فانه وان كان النهي للتنزيه والمراد بالنجاسة الخباثة الا انه يستفاد منه ثبوت حرمة الصلوة في النجس الحقيقي وقوله ع في رواية وهب في السيف بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دما بناء على عدم دخول السيف فيما لا تتم الصلوة فيه واوضح منها الاخبار الاتية فيما لا تتم الصلوة فيه فان الظ كون ذلك كالاستثناء من كلية المنع عن الصلوة في النجس مع انهم عدوا منه الخاتم والدملج والخلخال والسيف والسكين والحاصل ان الظ من النص والفتاوى ان المناط في بطلان الصلوة صدق الصلوة في النجس الا ما ثبت استثناؤه كما سياتي في مسئلة ما لا تتم الصلوة فيه وح فلو قلنا بجواز حمل النجس فلا بد من معرفة ما يصلي فيه وتميزه عن المحمول من الرجوع الى العرف فانهم يفرقون بين الخاتم والثوب الملفوف الكائن مع المصلي فلو حمل عمامة مخيطة لم يصدق انه صلى فيها والظ ان العصابة المشدودة على الاعضاء مما يصلي فيه دون المحمول نعم تبرز الحاجة الى التميز بين المحمول وما يصلي فيه اذا قلنا بالعفو عن قذارة كل ما لا تتم الصلوة فيه سواء كان من

الملابس

الملابس ام من غيرها الا ان ما تتم به الصلوة داخل في الثياب قطعا وغيره معفو عنه بالفرض كما ترتفع الحاجة ايضا اذا قلنا بالمنع عن حمل النجس كما عن ط والاصباح والسرائر والجواهر والجامع وجملة من كتب المتقدمين والموجز وظ البيان حيث حكموا بفساد الصلوة بحمل قارورة مشدودة الراس فيها النجاسة ولم يظهر لهم مستند عدا ما ربما يظهر من المروي عن قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه ع قال سالته عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه من العذرة فيصيب ثوبه ورأسه ايصلي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي الخ فانها ظاهرة في وجوب النفض ونحو ما ورد في فارة المسك اذا كان مع المصلي قال لا باس اذا كان ذكيا اما بناء على ان المراد النظافة عن النجاسة العرضية فيثبت المط واما بناء على ارادة الذكوة في مقابل المأخوذة من ميت بناء على نجاسة الفارة اذا اخذت من ميتة فيدل على عدم جواز استصحاب الميتة ويلزم بعدم القول بالفصل المنع عن استصحاب غيرها من النجاسات الا ان يلتزم بالفرق بناء على ان المنع عن الميتة ليس لنجاستها ولذا منع عنها من يطهرها بالدباغ كالاسكافي وحكي في المقاصد العلية عن بعض المنع من الصلوة في جلد السمك الميتة مع طهارتها وان رده بعد التأمل ومنه يظهر سقوط الاستدلال على المدعى بالرواية عن الرجل يصلي ومعه دبة من جلد حمار ميت قال لا يصلح ان يصلي وكيف كان فمحل اشكال العدم هو ... ما ذكر لا تمام المطلب ولذا في المحقق فيما حكي عن المعتبر بالجواز وتبعه جماعة منهم المحقق الثاني الا ان الا ان عدم الجواز لا يخلو عن قوة لصدق الصلوة في الشيء اذا كان محمولا فان الظ من لفظة في وان كان هو التلبس بالشيء واستعماله الا ان التتبع في استعماله في الاخبار يشهد بان المراد الاعم منه ومن المصاحبة ويشهد له ما تقدم من رواية الصلوة في السنجاب من موثقة ابن بكير في باب اللباس قوله فالصلوة في بوله وروثه وقوله لا تصل في شيء منه بل غيره وصل في شيء منه ومما يؤيد اصل المطلب فان النهي وان كان محمولا على التنزيه الا ان الظ منه ملاحظة احتمال النجاسة فيدل على المنع لو علم بنجاسته واوضح منه ما دل على جواز الصلوة في خرء الحنا اذا كان طاهرا ويجب ازالة النجاسة ايضا للطواف الواجب والمندوب لانها صلوة لا لان الطائف في المسجد عن المساجد بلا خلاف على الظ المصرح به في محكي ئ والسرائر وفع الحق والمفاتيح وعن جيرة عن الشهيد ان الظ كونه اجماعيا وعن اللوامع حكاية الاجماع عن العاملي والظ انه اراد به الشهيد الاصل فيه قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام فرع حرمة دخولهم المسجد على نجاستهم وقد مر في نجاسة الكافر ان المراد بها هنا ولو بالقرينة النجاسة الشرعية وقد دل على المنع من ادخال كل نجس وفي النبوي جنبوا مساجدكم النجاسة بناء على ان الظ ارادة هذا المعنى دون مسجد الجبهة ودون موضعها من الارض تسمية للصلوة باسم اشرف اجزائها وفي صحيحة الثمالي عن ابي جعفر ع اوحى الله الى نبيه ان طهر مسجدك واخرج منه من يرقد بالليل ومر بسد الابواب هذا كله مع ما علم من الشرع من وجوب تعظيم المساجد كما يستفاد من احكام المساجد وآداب دخولها ومنه يعلم وجوبها ايضا لمشاهد الضرائح المقدسة والمصاحف مع ما علم من زيادة احترام المصاحف على المساجد وكذا المشاهد بناء على ما يظهر من الاخبار من ان كل مسجد كان مكانا اصابه دم نبي او وصي صلوات الله وسلامه على جميع الانبياء والاوصياء فاحب الله ان يذكر فيه فاحترامه يستلزم احترام مدفن النبي والوصي صلوات الله وسلامه عليهما بطريق اولى نعم لو قلنا بان وجوب الازالة عن المسجد ليس للاحترام بل لحكمة الامن عن تنجس المصلين فانه موضع اعد للصلوة لم يتعد الى غيره ولاحتيج في اثبات الحكم في المشاهد والمصاحف الى دليل آخر ولم نعثر عليه عدا ما ربما يظهر من الشهيد الثاني من وجوب تعظيمها واحترامها وفيه ان المسلم حرمة الاهانة والاستخفاف واما التعظيم فمراتبه مختلفة غير محصورة ولا دليل على وجوب الاعلى بناء على تسهيل الامر على العباد والا فاللازم عقلا وشرعا هو الاحترام بنحو ما نصوا الا انا نقول كما لا يجوز ترك بعض الاحترامات فلم يصل من الشرع ما يدل على وجوب هذا الاحترام ولذا لم يفت المش بحرمة دخول الجنب في المشاهد وحرمة مس جلد المصحف ولكن الانصاف ان المركوز في اذهان المسلمين ... فيقتضي وجوب الازالة ثم هذا في غير خط المصحف واما فيه فلا اشكال في وجوب الازالة بفحوى حرمة مس المحدث له ثم انه هل يختص الحكم في المساجد بما الحق بها المعبد ام يعم غيرها ظاهر الاية والرواية هو الثاني وفي اللوامع عن الكفاية انه المش بل هو ظ معتقد الحلي في السرائر بل صرح بحيث قال لا اختلاف بين الامة كافة في ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينية وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا على ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن دخوله ومروره فلو كان نجس العين لم يجز له ذلك انتهى وقريب منه في المعتبر على الاجماع الاول ومنع الاجماع الثاني قال فانا نمنع الاستيطان كما نمنع من على جسده نجاسة ويمنع اثبات الدعوى بالجواز فان هذا مضافا الى السيرة المستمرة في ازالة النجاسات الغير المتعدية عن المسجد مثل العذرات اليابسة للاصل وعدم دلالة الاية على المدعى ... ورودها ... الغالب من ان يجوز الدخول لهم كما كانوا عليه قبل نزول الاية لتسلم

سراية النجاسة الى المسجد قطعا واما النبوي فالمراد بالنجاسة فيه اما المصدر يعني جنبوا مساجدكم عن ان يتنجس واما الاسم عليه فهو ظاهر في النجاسات العينية وكيف كان فلا يدل على تحريم ادخال المتنجس مطلقا الا بالاجماع المركب ويمكن منعه بناء على تخصيص المنع بعين النجاسة الملاصقة له او لفرشه وان لم يتعد اليه بناء على انه هتك لحرمته وقد نقل عن العلامة الطباطبائي الميل الى الحرمة هنا ولو لم يتعد فيحمل النداء على احد الامرين التعدي او هتك الحرمة مع انه ضعيف لا حجية فيه الا بمعونة الاتفاقات المحكية الموهونة بمصير كثير من المتاخرين الى الخلاف كالاجماع المحكي عن ... بل دعوى لا اجماع للتعدد ممن الحلي على جواز ان يجلس من غسل ميتا في المسجد وان انكرها المحقق بعد تسليم الاجماع على تحريم ادخال النجاسة مطلقا بناء منه على تنافي الاجماعين كما زعمه الحلي ايضا ونحن لا نسلم التنافي فنأخذ برواية الحلي ونطرح درايته شكر الله سعيه هذا مضافا الى ما دل من الروايات على جواز دخول الحائض المسجد ففي صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر قالا قلنا له الحائض والجنب يدخلان المسجد ام لا قال الحائض والجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين وفي اخرى لا باس ان يمرا في سائر المساجد ودعوى ارادة بيان الجواز في مقابل توهم المنع عن الدخول من حيث حدث الجنابة والحيض فلا ينافي المنع من حيث النجاسة مسموعة لو لم تكن الحيثية الاخرى غالبة المصاحبة مع تلك الحيثية ومن المعلوم ان بدن الحائض لا ينفك عن النجاسة الا نادرا بل وكذا الجنب بناء على ان المتعارف عدم ازالة النجاسة عن الحشفة الا عند ارادة الاغتسال كما يظهر من الاخبار الواردة في بيان كيفيته فترك الاستفصال يفيد العموم من هذه الحيثية بلا شبهة ويؤيده بل يدل عليه ما ورد في صحيحة معوية بن عمار في المستحاضة وفيها واذا لم يثقب الدم الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء لكن لا يبعد ان يراد بالمسجد هنا مصلى المراة في بيتها كما يلوح من صدر الرواية وغيرها من الروايات الاخر الواردة في ان المراة اذا طمثت في الصلوة تقوم عن مسجدها فلاحظ وفي عدة اخبار ان المستحاضة تطوف بالبيت بعد العمل بما يجب عليها ففي موثقة عبد الرحمن بن ابان وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف بالبيت وظاهره الطواف المندوب هذا كله مضافا الى ما علم من السيرة على عدم منع اصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل عن الجمعة والجماعات وعدم منع الناس عن المرور في المساجد لاجل الاغراض الاخر كالمرافعة كما في زمان امير المؤمنين ع ومذاكرة العلم كما في زمان الصادق ع بالنسبة الى المسجد الاعظم بالكوفة الى غير ذلك من الاغراض وعدم تحريم تمكين الصبيان مع ان الانصاف يقتضي القطع بنجاستهم ثم ان الظاهر ان المسجد يصدق على ارضه وفضائه وسطحه وجدرانه ظاهرها وباطنها وان كان ظاهر تحريم ادخال النجاسة عدم تحريم تلويث ظواهر جدرانها من الخارج الا ان معاقد الاجماعات تشملها ويلحق به فرشه كالبواري وكذا الابنية المخصوصة وحكي عن ذلك الاتفاق عليه قيل ويشعر به عبارة مجمع البرهان ولعله لانه المتبادر من تجنيب المساجد من النجاسة كما ان تجنيب الانسان نفسه عنها يشمل تجنيب ثيابه وما يلازمه غالبا او دائما ثم ان الظاهر ان وجوب ازالة النجاسة عن المسجد على الفور بلا خلاف ظاهرا او عن ذخيرة نسبته الى الاصحاب لا لاجل الامر بل لقرينة المقام حيث ان الحكمة فيه اما الاحترام واما من جهة كونه معدا للصلوة فانا نقطع بان المراد من النبوي ليس هو مجرد تجنيب المسجد عن النجاسة في زمان من الازمنة المستقبلة مع ان المستفاد من الاجماع على حرمة تنجيس المسجد تنجيسها يمنع احداث النجاسة فيها هو تحريم ابقائها بناء على ما هو الظاهر في المقام من ان المناط هو وجود النجاسة فيها من دون فرق بين الوجود الاولي والثانوي ثم ان الظاهر انه لا اشكال في كونه كفائيا بالنسبة الى من استجمع شرائط هذا التكليف ويظهر مما عن كري وجوبه على من ادخله ولعل المراد ان فعل الغير مسقط لا بدل ولعله لاستصحاب الحرمة بالنسبة اليه فكما يحرم عليه الاحداث يحرم الابقاء بناء على ما عرفت من ان مناط الحرمة هو الوجود المشترك بين الحدوث والبقاء ولكن هذا لا ينافي الوجوب الكفائي بالنسبة الى من عداه فكما انه يعاقب على الوجود الاول يعاقب على الوجود الثاني فلو ترك الكل عوقبوا الجميع هذا على ترك الواجب العيني ومن عداه على ترك الكفائي ولو فعله هذا سقط عن الباقي لا من باب الاتيان بالواجب الكفائي وكذا العكس لو فعل الباقون سقط عنه من باب السقوط لا البدلية ووجوبه الكفائي ثابت على تقدير ذلك من عين عليه نظير وجوب انفاق الولد الفقير عينا على والده وكفاية على سائر الناس ولكن التحقيق عدم امكان ذلك بالنسبة الى العنوان الواحد المستفاد وجوبه من دليل واحد فان المفروض ان الازالة الواجبة على من ادخل النجاسة والجنبة بنفس ادلة وجوب التجنب الشامل لجميع المكلفين ثم انه لو اشتغل التارك للازالة بعبادة ففي صحتها وفسادها على النزاع المشهور في مسئلة الضد ويظهر من بعض مشايخنا عدم ابتناء الصحة عليه لان الفساد على تقدير حرمة الضد فرع وجود الدليل على فورية وجوب الازالة حتى فيما اذا اشتغلت ذمته بواجب موسع وهو ممنوع فان الدليل ان كان هو الاجماع فلم يثبت وان كان دليلا لفظيا فهو معارض بما دل على عموم وجوب ذلك الموسع ومع فقد المرجح يثبت التخيير ولازمه الصحة نعم لو ارتكب مباحا يكون عليه حراما وفيه ما لا يخفى فان منع الاجماع على الفورية في مقام اشتغال الذمة بواجب موسع

ان كان

ان كان من جهة مجرد اشتغال الذمة فلا تعارض بينهما لان دليل الواجب الموسع كدليل اباحة الشيء انما يفيد جواز فعله من حيث هو فلا ينافيه عروض الحرمة من جهة منافاته لواجب مضيق ولذا لا يعارض بادلة فورية الواجبات على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص بادلة اباحة المباحات وان كان المنع من جهة خصوصية اخرى غير اشتغال الذمة فهو منع للفورية كما يشهد له اطلاقات كلمات المجمعين ونقلة الاجماع ومما ذكرنا يظهر فساد التعارض بين ما دل على فورية الوجوب وما دل على عموم الوجوب لجميع ازمنة الواجب الموسع كفساد اخذه بينه وبين ادلة اباحة الضد في غير العبادات مع ان التعارض لا يجدي في المقام بعد استفادة الفورية من فتاوى الوجوب لان الغاء الفورية يكون كالغاء القيد من المقيد لا كالغاء اصل الوجوب بخلاف الاجماع هذا مع ان ما ذكره من التخيير المقتضي للصحة فاسد لان المدار في العموم من وجه على التوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصول والاصل هنا فساد الواجب الموسع للشك في تعلق الامر به واما الازالة فهي مباحة قطعا لعدم فورية الضد الموسع مع ان صحتها لا يتوقف على اباحتها مع انه لو سلمنا التخيير فهو لا يقتضي الصحة لان الفرض التخيير بين البناء على فورية وجوب الازالة حتى يحكم بالفساد وبين البناء على وجوب الواجب الموسع وعدم فورية الازالة حتى يحكم بالصحة فلا بد من اختيار المجتهد او المقلد لاحدهما وليس هذا من باب التخيير بين فعل الازالة وفعل الصلوة حتى يصح الصلوة وعفي في الثوب والبدن عن دم القروح والجروح اللازمة وهي التي لم تبرأ كما عن المحقق الثاني او المستمرة والجروح بحيث لا ينقطع اصلا او ينقطع زمانا لا يتسع لاداء الفريضة مع ازالتها كما فسره في الروض واعتبار الاستمرار بهذا المعنى كانه مذهب الاكثر كما في مفتاح الكرامة قال ان الظاهر من كلام الاكثر ان المدار على المشقة والحرج وكلامهم يعطي لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة بدون الدم فيكون حالها حال صاحب السلس والمبطون والمستحاضة ودائم النجاسة انتهى ومما استظهره من عبارة الاكثر هو الظاهر منها في اول النظر ففي المقنعة اعتبار سيلان الدم وعن يه دم القروح اذا شق ازالته ولم يقف سيلانه وعن ئر اعتبار المشقة وعن سيلة وكشف الالتباس القروح الدامية والجروح اللازمة وعن ق والغنية اعتبار اللزوم في القروح والجروح والمراد باللزوم كما عن كره لزوم الدم وفسره في الروض عبارة للمص في يع وشرح البيان وكرى اعتبار عدم الرقى والرقى هو انقطاع الدم وسكونه كما عن لك والمدارك ولعل هذا كله للاقتصار في مخالفة الاصل على المتيقن من النص والفتوى ولذا زاد المص في يه على ما حكي اعتبار الضرورة في العفو واوجب ابدال الثوب مع الامكان محتجا بزوال المشقة وكانه لمضمرة سماعة قال سألته عن الرجل به القرح والجرح لا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة وعن مستطرفات السرائر عن البزنطي عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة دلت الموثقة بمقتضى تعليلها والمضمرة بمفهوم قيدها على ان الوجه في عدم وجوب غسل الثوب ازيد من المرة هو عدم تيسره فدل على وجوب الازالة اذا تيسرت بغير الغسل كالابدال وعلى وجوب الازالة اذا كان له زمان فترة الدم لو كان له فترة كما في كري وكشف اللثام وعن المعتبر وكشف الالتباس خلافا للمحكي عن الشيخ في يه والمحقق والشهيدين الثانيين وجماعة بل نسبه بعض الى الاكثر تارة والى المشهور اخرى فلم يعتبروا فقط كلامهم استمرار الجريان ولا ابدال الثوب ولا مراعاة الفترات لكثير من الروايات المطلقة مثل رواية ابي بصير قال دخلت على ابي جعفر ع وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما فرغ قلت له اخبرني قائدي ان بثوبك دما فقال لي ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ الخ فان الظاهر بل المقطوع تمكن الامام ع من ازالة الدم عن الثوب ومن ابداله ومن المعلوم ان من الدماميل ما لها فترة احيانا بل في كثير من الزمان وفي رواية سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم والمراد بالسيلان ليس استمرار الجريان بمعنى عدم الفترة بل المراد ما لم ينقطع عنه الدم بل يسيل احيانا في مقابل ما اندمل او اشرف على الاندمال لان اطلاق المشتق انما هو باعتبار التلبس دون الحال او باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا وصحيحة ليث المرادي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده فقال يصلي في ثيابه ولا يغسلها ولا شيء عليه وموثقة عبد الرحمن قال قلت لابي عبد الله ع الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه ولا يضرك ان لا تغسله وصحيحة محمد بن مسلم عن الرجل تخرج به القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي قال يصلي وان كانت الدماء تسيل والمراد بقوله لا تزال تدمي ليس الخروج صفة لعدم استمرار الجريان واتصال الدم وهو نظير قولهم لا يزال فلان يتردد الى فلان او يقول هذا القول ويشهد له قوله ع وان كانت الدماء تسيل فان الظاهر كونه من بعض الافراد الخفية للمسئلة لا كونه نفس المسئلة فالمعنى يحتمل لهذا الشخص الذي يخرج لا تزال تدمي الصلوة في جميع الاحوال حتى حال سيلان الدم فتفهم وفي رواية

بحيث انه انما بلغ بصلي والدم يسيل من ساقه والظ ان ما كان بالامام ع كان من الجروح المتعارفة دون ما لا يزال يسيل منه الدم وموثقة عمار عن الصادق ع سئل عن الدماميل تكون بالرجل فتنفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او الارض ولا يقطع الصلوة لم يفصل بين الكثير والقليل مع انه حكم في غير واحد من الاخبار بانقطاع الصلوة بالرعاف فاذا لم يتعد على ازالته في الصلوة وكيف كان فظ الروايات كون الامر في هذا الدم اسهل مما نقدم عن المحقق والمص والشهيد وغيرهم ثم لا يبعد حمل كلمات اكثر من نقدم النقل عنه على ما حملنا عليه الاخبار فيكون المراد بالقروح والجروح اللازمة في محكي ت والغنية الذي هو معقد الاجماع في الكل ما تقدم عن المحقق الثاني تفسير اللزوم في كلام المص هنا وان اعترضه في مح بان هذا التفسير من قبل المص الا ان هذا الاعتراض غير وارد كما اعترف به ولده في المعالم منتصرا للمحقق الثاني بان الظ من هذا الوصف ارادة كون الجرح باقيا غير مندمل ومجرد كون العلامة قده لم يصرح بهذا القول في غير هذا الكتاب لا يسوغ حمل اللفظ على خلاف ظاهره سيما مع ما هو معلوم من حال العلامة قده من عدم الالتزام بالقول الواحد في الكتاب الواحد فضلا عن الكتب المختلفة انتهى وكذا يمكن حمل الدامية في كلام من اعتبرها على معنى السائلة الذي تقدم في تفسير رواية سماعة المتقدمة من كون اطلاق المشتق باعتبار كون التلبس بالمبدأ اكثريا او باعتبار التلبس بالملكة فيكون مقابلا للمخرج عن هذا الوصف بان يجف رطوباته واشرف على الاندمال وبهذا الوجه يظهر ان ما عن كره من ان المراد باللزوم لزوم الدم بمعنى عدم انقطاعه راسا لا استمرار الجريان واتصاله حتى ينافي ما استظهرناه في تفسير اللازمة تبعا للمحقق الثاني وصاحب المعالم ويؤيد ارادة هذا المعنى من اللازمة والدامية جمع المص قده في القواعد بينها وبين التقييد بمشقة الازالة فان المراد بها لو كان ما لم ينقطع سيلانه لم يحتج الى اعتبار مشقة الازالة لان المشقة حاصلة جزما ومما ذكرنا تقدر على حمل سائر الاوصاف المذكورة في كلمات من تقدم كعدم الرقي وعدم وقوف السيلان ونحو ذلك على عدم البرء وبقاء المادة الموجبة لسيلان الدم احيانا الا عدم حصول الفترة في جريان الدم نعم كلمات كثير منهم بظاهرها او صريحها آبية عن هذا المعنى الذي عبره جماعة على ما نقل النقل عنهم والعاه ظاهر صحيحة ابن مسلم ورواية الجعفي المتقدمتين بنا على ما ذكرنا في تقريبه لا لهما فقد تبين مما ذكرنا عدم اعتبار استمرار الجريان وعدم حصول الفترة في العفو واطلاق الاخبار بل ظهورهما في عدمه واما مشقة الازالة فهل هي معتبرة شخصا في العفو حتى يكون مدارا وعلة او الاعتبار في العفو بنوعها حتى يكون نحكمه نظير العفو عن قليل الدم قولان الظ هو الاول وهو ظ كل من استدل على العفو بلزوم المشقة كما عن المقنعة وفي فقه القرآن للراوندي وابني ادريس وزهرة والفاضلين وهو الاقوى لانه المنصرف للاطلاقات بحكم الغلبة بل هو المنوط به الحكم في تعليل موثقة سماعة المتقدمة ولا ينافي عدم التزام المش بوجود التعليل من حيث عدم ايجابهم لغسل الثوب في اليوم مرة لانه لو سلم الاجماع على عدم وجوبه ولو على سبيل التخيير مع الابدال الا انه يمكن حمل قوله لا يستطيع ان يغسل في اليوم الا مرة على نفي مطلوبية انه يغسل مرة معللا بعدم التيسير وكيف كان فالتعليل دليل على ان دفع احكام النجاسة لاجل الحرج الشخصي لا النوعي الا ان يقال ان التعليل انما هو لحكم الشخص السائل حيث فرض تعذر غسل الدم وربطه فلا بد له على ان الحكم مطلقا منوط بالمشقة وكيف كان فاذا حصل الحرج في الازالة بالكلية فلا يجب ولو مع تيسر التخفيف وازالة البعض ولا ابدال الثوب خلافا للمحكي عن نهاية فاستشكل في وجوب ازالة البعض والمحكي عنها وعن هي فاوجبا الابدال معللا بانتفاء ونفي الترخيص لانتفاء المعلول لعدم انتفاء علته وحمل شارح ضة الابدال الا لازما لكل من اعتبر المشقة وفيه نظر فان من الجائز ان يكون مشقة الازالة عن البدن كافية في الرخصة ورفع الحكم عن الثوب فان المستند هي الاخبار وهي منصرفة الى الغالب وهي صورة مشقة الازالة من البدن وصورة التمكن من ابدال الثوب بل يمكن حمل كلام كل من اعتبر المشقة على مشقة الازالة راسا فيكون ذلك مبنيا على لو وجوده في الثوب ان يتيسر ابداله فيكون الثوب والبدن هنا بمنزلة شئ واحد فعدم وجوب الازالة عن الثوب فقط بمنزلة تخفيف النجاسة ويؤيده ما سيجيء من الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم وكيف كان فابدال الثوب وان تيسر خلاف ظ الاخبار من حيث السكوت عن ابدال الثوب مع ان الغالب تيسره للغالب وهذا يؤيد وضوح عدم التفصيل في الموثقة الاخيرة بين التمكن من ازالة البعض ومن الابدال وبين ابقاء الثوب الملوث اذا كان عليه ثوب اخر وعدم التمكن منه للتصريح بعضها مثل روايتي ابي بصير والجعفي الحاكيتين لفعل الامام ع بل هو خلاف ظ الاصحاب حيث انهم وان اختلفوا في ضابط ما يعفى عنه من حيث اعتبار دوام السيلان وعدمه الا انهم جعلوا هذا الدم في موضع العفو كالعدم حتى جعله في سلك الحلي نظير دم البراغيث فعن الغنية الاول ومحكي الناسيين اما ما لا يجب ازالة قليله ولا كثيره فهو دم البراغيث والبق والسمك والجراح اللازمة والقروح الدامية انتهى ومن هنا اعترض في المعالم على ما

ذكره في

ذكره في هي مما حاصله ان اللازم عدم ثبوت خصوصية لهذا الدم من مطلق الدم فان ايجاب ازالة البعض مع عدم المشقة يقضي بوجوب التخفيف مع كثرة التعدي وذلك ثابت في مطلق الدم بل في مطلق النجاسات مع انه ظ جماعة من الاصحاب ان الخصوصية هنا ثابتة عند الكل وان اختلفوا في مقدارها قال وذكر الفاضل الشيخ علي في بعض مصنفاته ان الشيخ نقل الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى الثوب ومن هنا يحلان المستحاضة والسلس والمبطون اذ يجب عليهم الاحتياط وتقليل النجاسة بحسب الامكان ثم ان الظ من الاخبار بحكم التبادر هو اختصاص العفو بغير ما تعدى منه في غير محل الضرورة كما عن هي واستحسنه في محكي المعالم وفصل في الحدائق بين ما تعدى اليه بنفسه وبين ما عداه المكلف بان وضع يده الطاهرة على دم الجرح وهو حسن وان كان الاقتصار على غير المتعدي احسن وان كان ظ الموثقة الاخيرة هو العفو مطلقا فتامل ثم ان الطاهر لو لاقى هذا الدم نجاسة اخرى فلا عفو كما صرح به بعض وعن شرح المفاتيح انه متفق عليه ووجهه ظ نعم الظاهر ثبوت العفو عن الفضلات الطاهرة المتنجسة به اذا كانت في محله كالقيح والعرق ونحوهما مما لا ينفك عن الجرح غالبا واما ما ينفك عنه ففيه اشكال والمرجع في الجروح والقروح الى العرف والظ ان الكي من قبيل الجروح والظ ان دم مجروح الغير بمنزلة النجاسة الاخرى ويستحب لصاحب القروح ان يغسل ثوبه في كل يوم مرة للموثقة والمضمرة المذكورتين ومال في الحدائق الى وجوبه وجعل الاقرب في عدمه والظ انه المشهور وبحكم غسل الثوب ابداله ويعفى ايضا عما دون سعة الدرهم البغلي باسكان الغين وتخفيف اللام او بالفتح والتشديد من الدم المسفوح الكائن على الثوب اجماعا مستفيضا كالاخبار والبدن كالثوب عند الاصحاب كما في ظ وان كانت الاخبار مختصة بالثوب عدا رواية مثنى بن عبد السلام عن الص ع قلت اني حككت جلدي فخرج منه دم قال ان اجتمع قدر الحمصة فاغسله والا فلا وربما حمل على ارادة المقدار واعترض بان هذا المقدار مما يسع اصغر الدرهم وربما احتمل كون الخمصة بالخاء المعجمة والمراد به اخمص الراحة وفيه ما لا يخفى من جهة الخلل في العربية نعم يمكن حملها على ظاهرها فان خروج مقدار الحمصة من البدن لا ملازمة لانتشاره بنفسه في البدن بقدر سعة الدرهم كما هو شان الدم الخارج من البدن غالبا لحيث انه يجتمع اولا سيما اذا اخرج مستديرة ثم ينتشر بنفسه وكيف كان فالظ انه لا اشكال في الحاق البدن بالثوب وان بينا لا عن ان مقتضى العمومات وجوب ازالة الدم بقول مطلق عن البدن منعنا وجود مثل هذا العموم فان بعض اخبار الرعاف ونحوها وان دل على ذلك الا ان المتبادر منها ما يبلغ الدرهم لان الرعاف في الصلوة يوجب تلويث اكثر من ذلك من البدن غالبا فالعمدة في الحاق البدن بالثوب تارة والثوب بالبدن اخرى لغير ذلك من التعدي باعتبار ظواهر النصوص هو الاجماع المستفاد من ارسالهم المسئلة ارسال المسلمات المفروغ عنها الا من شاهد فتاوى كل واحد منهم حتى استبعد الاطلاع عليها ومن هنا يمكن تحصيل الاجماع في كثير من المسائل التي نعلم بعدم تعرض اغلبها لها عادة من فتوى جماعة قليلة فضلا عن فتوى المش ثم سعة الدرهم هل هي نهاية للرخصة او للمنع توقف فيه الفاضلان في النافع وكره والمحكي عن السيد في الانتصار وسلار هو الاول والاظهر هو الثاني وهو المحكي عن الصدوقين والشيخين والفاضلين والشهيد وبه صرح في سبيله وحكاه شارح ضة عن علم الهدى في شرح الجمل وظ الانتصار وعن فخر الاسلام في حاشية الكتاب والظ انه المش كما اعترف به الشارح المذكور كما عن المسالك وكشف اللثام بل قيل ان المحكي عن ظ السرائر وصريحها وعن الخلاف وكشف الحق الاتفاق عليه وربما ينافيه دلالة عبارة الاخيرين في معقد الاجماع كعبارتي الحلبي وابن سعيد في اشارة السبق والجامع على هذا القول وفيه نظر والمتبع هو الدليل وهو عموم ما دل على عدم جواز ازالة النجاسة للصلوة وخصوص ما دل على وجوب ازالة الدم خرج المتيقن وبقي المشكوك وخصوص صحيح ابن ابي يعفور قلت للص ع ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر وتفاحش قلت فالرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال لا الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة الخ ولا اشكال في الرواية كما في كرى من جهة الامر بغسل ما دون الدرهم مع عدم وجوبه اجماعا لان الامر محمول على الارشاد لئلا يبلى فيه شئ فيحبس به ومرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن الباقر والصادق ع لا باس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد راه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ولا يقدح الارسال لان المرسل جميل ولا ابن حديد لان الراوي عنه ابن عيسى الذي كان يخرج من قم من يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل فكيف يروي بنفسه عن الضعيف الا ان يكون عنده قرينة على صدقه مثل كون الرواية معمولا بها او الانتساب الى من يروى عنه هذا الضعيف ورواية الجعفي عن الباقر ع في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من الدرهم

في حكم العفو عن الدم

وكان

وكان قدراه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الخبر ويؤيدها الرضوي وما دل على تحديد المقدار بالدينار الذي هو قريب من الدرهم كما عن الوسائل ويشهد للقول الآخر حسنة ابن مسلم المروية في الفقيه عن الباقر ع قال قلت له يكون الدم في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره وان كان اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه وربما يؤيد بذيل رواية الجعفي المتقدمة وفيه ان الظ في امثال المقام ان الحد الحكم والمعيار فيه هو المذكور في الشرطية الاولى فلا بد من ادخال ما هو خارج عن الشرطيتين في موضوع الشرطية الثانية دخولا موضوعيا ان امكن والا فالحاقه بها في الحكم بان يق ان الاقتصار على هذا الفرد من جهة كونه غالب الافراد كما في المقام حيث ان الغالب ولو بحسب اعتقاد الناظر في قدر الدم اما القطع بكونه اقل من الدرهم واما القطع بكونه اكثر وان اتفاق كون الدم مقدار الدرهم تحقيقا بعيد جدا بل الغالب اما الزيادة او النقصان انتهى نعم هذه العلة متحققة في مقدار الدم بالنسبة الى الواقع هذا مع ان الادخال الموضوعي في نظاير المقام شائع بان يراد من الاكثر من الدرهم الدرهم فالاكثر منه نظير قوله تعم فان كن نساء فوق اثنتين وما ورد في تحديد انقطاع كثرة سفر المكاري ونحوه بان يقوم في بلده اكثر من عشرة ايام مع ان الحد العشرة وما ورد في تحديد الفصل بين الرجل والمراة في الصلوة باكثر من عشرة اذرع ونحو ذلك ومما ذكرنا من توجيه عدم التعرض لاصل الدرهم يظهر الجواب عن رواية ابن مسلم فان الظ من المشار اليه في قوله وما كان اقل من ذلك هو نفس الدرهم لا ما زاد عليه فهذه الرواية نظير رواية الجعفي وعلى اي تقدير فلا يعارض ما ذكرنا من الصحيحة والمرسلة كالصحيحة لكونها اظهر دلالة واشهر اعتبارا واوفق برواية الدينار وعلى فرض التكافؤ فلا بد من الرجوع الى العمومات المانعة عن الصلوة في النجاسة وخصوص الدم وربما يعكس الامر فيدعى ان المراد بالدرهم في الصحيحة والمرسلة هو ما زاد منه تسامحا لعلته عدم معرفة مقدار الدرهم الا بالزيادة عليه والاقل المراد المساوي له حقيقة بل وربما يستظهر ذلك من فتاوى كثير ممن تقدم على الفاضلين حيث انه لم يعنونوا الخلاف في المسئلة قبل الفاضلين واستشهد على ذلك بما حكاه عبارة الانتصار والخلاف وكشف الحق والجامع حيث ان الظ من هذه العبارة هو ما نسب اليهم الا ان كلام نهج الانشاء مشعر بارادة الزائد قال ويؤيد ذلك انه لم يعنون هذا الخلاف قبل الفاضلين انتهى وفي كلا الاستظهارين نظر اما ما استظهره من الفتاوى فمخالفة الظواهر اكثرها كما يظهر بالتامل في عبائرهم وارجاع ما يوهم خلاف ظواهرها الى النص من كلامهم ولذا لم ينسب احد ممن عنون هذا الخلاف القول الاول الى غير سلار حتى صرح شارح ضة بانه لم يظهر الخلاف قبل الفاضلين الا من سلار وعلم الهدى على ما قيل مع تصريحه بخلاف ذلك في الجمل واما ما استظهره من الصحيحة والمرسلة ففيه ما لا يخفى ثم الظ ان المراد بالدرهم ليس هذا الدرهم المتعارف الذي وزنه ستة دوانيق قطعا لان الاصحاب بين مقيد له بالوافي الذي وزنه درهم وثلث درهم من الدرهم المتعارف كما المحكي عن الفقيه والهداية والمقنعة والانتصار والغنية بل قيل انه معقد الاجماع في الثلثة الاخيرة وبين من قيده بالبغلي كالفاضلين ومن تأخر عنهما وعن كشف الحق انه مذهب الامامية والبغلي على ما حكي باسكان الغين منسوب الى راس البغل ضربه الثاني في ولايته بسكة كسروية وزنه ثمانية دوانيق والبغلية تسمى قبل الاسلام بالكسروية فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله وجرت في المعاملة مع الطبرية وهي اربعة دوانيق فلما كان زمان عبد الملك جمع منها واخذ الدرهم منها واستقر امر الاسلام على ستة دوانيق وهذه التسمية ذكرها ابن دريد وقيل منسوب الى بغل قرية بالجامعين كان يوجد بها دراهم سعتها من اخمص الراحة لتقدم الدراهم على الاسلام قلنا لا ريب في تقدمها وانما التسمية حادثة فالرجوع الى المنقول اولى انتهى وعن الحلي ان البغلي منسوب الى مدينة قديمة يقال لها بغل من بابل بينها وبينها قريب من فرسخ متصلة ببلدة الجامعين يجد فيها الحفرة والغسال والنباشون دراهم واسعة شاهدت درهما من تلك الدراهم وهذا الدرهم اوسع من الدينار المضروب بمدينة الاسلام المعتاد تقرب سعته من سعة اخمص الراحة قال وقال بعض من عاصرته ممن له اطلاع باخبار الناس والانساب ان المدينة والدراهم منسوبة الى ابن ابي البغل رجل من كبار اهل الكوفة اتخذ هذا الموضع قديما وضرب هذا الدرهم الواسع فنسب اليه الدرهم البغلي وهذا غير صحيح لان الدراهم البغلية كانت في زمن الرسول ص وقبل الكوفة انتهى والظ ان المخالفة بينه وبين المحكي عن ابن دريد في وجه التسمية كما ان المحكي عن المهذب من ان البغلي بفتح الغين وتشديد اللام هو الذي سمعناه من الشيوخ ره قال بعد نقل ما في كرى واتباع المتاخرين للفقهاء اولى من اتباع المنقول عن ابن دريد انتهى راجع الى مثل ذلك ايضا ثم الظاهر ان البغلي والوافي

واحد

واحد لما جمع بينهما في كرى وعن اكثر كتب المتاخرين وهي قضية الجمع بين الاجماع المنقول المحكي عن الانتصار والغنية وبين نسبة البغلي الى مذهب الامامية فلا يبعد دعوى الاتفاق على ان المراد بالبغلي والوافي درهم واحد كان وزنه ثمانية دوانيق وح فما في المدارك من الاشكال في ذلك من جهة ان الواجب حمل الخطابات الواردة عن الائمة صلوات الله عليهم على المتعارف في زمانهم وان البغلي ترك في زمان عبد الملك وهو مقدم على زمان الصادق ع والمسئلة قوية الاشكال محل نظر لان غير واحد من الروايات من مولينا الباقر ع والظ عدم هجر اطلاق الدرهم على البغلي في زمانه ع فان مولد الصادق ع كما قيل قبل وفاة عبد الملك بثلث سنين وربما يدفع هذا الاشكال كما عن شيخنا البهائي ره بان الواجب حمل كلامهم على ما يوافق زمان النبي ص لان احكامهم منقولة عنه وهي عندهم مثبتة في صحيفة باملاء رسول الله ص وخط علي صلوات الله عليهما وآلهما الطاهرين وفيه نظر ظاهر لان ذلك لا ينافي جواز التعبير بل وجوبه باصطلاح اهل زمانهم ثم ان ما ذكرنا من مغايرة هذا الدرهم لدراهم الاسلام انما ينفع مع معرفة سعته والا فمجرد العلم بوزنه لا ينفع وليس هنا ما يعلم منه ذلك الا ما عن الحلي من شهادته بانه بمقدار اخمص الراحة وعن ابن ابي عقيل تحديد مقدار الدم بالدينار وعن الاسكافي تحديد الدرهم بعقد الابهام الاعلى من غير تعرض لكونه البغلي او غيره وفي المعتبر ان الكل متقارب لان ارباب كلام العماني لتحديد الدرهم والاسكافي لم يتعرض لخصوص البغلي نعم نسب في المعتبر تقدير الحلي الى الاشهر وتبعه في ذلك شارح ضة وفي الروض جزم بقبول شهادة الحلي واعترضه ولده في المعالم بان الشهادة يعتبر فيها التعدد **اقول** ولعله من باب حصول الاطمينان بل القطع بقوله لا من باب الشهادة والاحوط بل الاقوى الرجوع فيه الى الاقل لانه المتيقن في تخصيص عمومات ازالة مطلق النجاسة وخصوص الدم وربما يمنع من ذلك بان العمومات مخصصة قطعا بالدرهم فصار الدرهم من حيث المقدار نوعين احدهما يجب ازالته والآخر لا يجب فلا بد في المشتبه منهما من الرجوع الى الاصل وهو استصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة وفيه نظر ظاهر لانه قياس على الشبهة المصداقية كما لو شك في كون الدم مما يعفى عنه او من غيره كالحيض وهو باطل ثم انه لا خلاف في عدم العفو عن الزائد عن المقدار المذكور اذا كان مجتمعا وفي المتفرق الزائد من ذلك المقدار على تقدير الاجتماع خلاف والحق جماعة دم نجس العين بدم الحيض ولعله لتعليل بتضاعف النجاسة بملاقاته لنجس العين وهو مبني على ثبوت تضاعف النجاسة او المنجس للنجس وبسط المقال في ذلك ان يق ان تضاعف النجاسة على اربعة وجوه تنجس المتنجس وتنجس نجس العين وتنجيس نجس العين لكونه الكافر ونجاسة المتنجس كصيرورة ماء العنب المتنجس خمرا وحكمها ان الحكم الشرعي ان كان مرتبا على نفس عنوان النجس او المتنجس فلا ينبغي الاشكال في جواز ترتيب حكم العنوانين فاذا قال الشارع الكافر حكمه كذا والميتة حكمه كذا فالكافر الميت يجتمع فيه الحكمان الا ان يكونا متماثلين فيتداخلان او يكون احدهما قابلا للدخول تحت الآخر كما اذا ورد الدليل على وجوب غسل ما اصابه البول مرتين وما اصابه الدم مرة فيكفي المرتان وقد يشكل التداخل فاذا قال الشارع يجب نزح الثلثين مثلا للكافر واربعين للميتة وفرضنا الاطلاق في كل منهما بحيث يشمل مادة الاجتماع وان كان الحكم الشرعي مرتبا على النجاسة فان كان مرتبا على مطلق النجاسة فلا اشكال في اتحاد الحكم فاذا قال الشارع يجب غسل كل نجس مرتين كفى المرتان ولو لاقى الثوب لفرد من النجاسة اذ النجس لا يقبل الاتصاف بالنجاسة لامتناع تحصيل الحاصل وان كان الحكم الشرعي مرتبا على نجاسة خاصة كما اذا ثبت بالدليل ان نجاسة الخنزير حكمها كذا ونجاسة الدم معفو عنها ولم يثبت ان نجاسة البول كذلك او ثبت خلافه فالظ تضاعف النجاسة سواء جعلنا النجاسة صفة منتزعة عن الاحكام الشرعية التي حكم بها الشارع على العنوانات النجسة او الاجسام الملاقية لها ام جعلناها صفة اصلية يتفرع عليها تلك الاحكام اذ لا استحالة في قيام نجاستين في جسم واحد اذا كانتا متغايرتين بان كشف عن ذلك تغاير احكامهما سيما الواردة في النجاسات الواقعة في البئر وعفي ايضا عن مطلق نجاسة ما لا تتم الصلوة فيه منفردا كالتكة والجورب وقيل هو نعل مخصوص معرب والقلنسوة بضم السين وشبههما والاصل في ذلك قبل الاجماع المستفيض بل المحقق في الجملة قوله ع في رواية ابن سنان كلما كان على الانسان او معه مما لا تجوز الصلوة فيه فلا باس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين وما اشبه ذلك واقتصر بعضهم على خمسة بابدال الكمرة في الرواية بالجورب ولعل مراده التمثيل والا فلفظ مثل وما اشبه ذلك في الرواية حجة عليه والمراد بعدم جواز الصلوة فيه عدمه من جهة صغره لا من جهة دقته ولا من جهة اشتمالها على فرج كثيرة لا تستر القبلين فيدخل في الموضوع الخاتم والسوار والدملج وعن ابن ادريس عد السيف والسكين ولعل مراده كما في كشف اللثام السير والنجاد لا نفسهما او غلافهما بقرينة انه خص الحكم

بالملابس

بالملابس لان يلتزم بارادة مانع السبعة من الملابس بان يراد منها كلما يصدق الصلوة فيه وقد ورد في بعض الروايات انه يصلي
في السيف ما لم ير فيه دم وربما يعد العمامة من ذلك كما عن الصدوق وحمل على الصغيرة التي لا تستر وربما قيل ان العمامة هيئتها
لا تستر وفيه نظر ويرده ايضا صحيحة العيص القسم عن الرجل يصلي في ثوب المراة وازارها ويعتم بخمارها قال نعم اذا كانت مامونة
دلت على صحة جواز الصلوة في العمامة مع العلم بنجاستها ثم ان الظاهر من الروايات المشتملة على عنوان الصلوة فيه الاتيان بالصلوة
هو اختصاص العفو بالملابس وفاقا للمحكي عن صريح السرائر وظاهر الاكثر منهم المص والشهيد في كره وهي والبيان بل كل من عبر بقوله يجوز
الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفردا فان ظاهر الصلوة في الشيء التلبس به حال الصلوة فلا يدخل مثل الدم والعصا المحمولة
في الجيب وفي العصا المشدودة على الجرح او على العين وجهان خلافا للمحكي عن المص في لف والشهيد في كرى وس ولك والمحقق الثاني
في مع صد واصحاب المدارك وحبره والدلائل وظا التنقيح فعموا الحكم لغيرها ولعله لقوله ص في الرواية المتقدمة كلما كان على الا
او معه وفيه ان ذيله وهو قوله فلا باس ان يصلي فيه ظاهر في الاختصاص بالملابس اذ لا يقال انه يصلي في الدراهم خلافا للمحكي في
مفتاح الكرامة عن كل من لم يخص الحكم بالملابس ويعتبر ايضا كونها في محالها لانه المتبادر من اطلاق النص وفاقا للاجماع وعلى
ما ذكرنا فلو شد تكة على وسطه او حملها على عاتقه لم تجز الصلوة وكذا لو اخذ القلنسوة بيده بناء على المنع من حمل النجاسة في
الصلوة الا ان يقال ان العفو عن الملابس التي لا تتم الصلوة فيها مستلزم للعفو عن المحمول الذي لا تتم الصلوة فيه بطريق
اولى لان التلبس بالنجاسة اقوى من الحمل مع ان الظاهر ان الكرة في الرواية وهو كيس يدخل فيه الذكر خوفا من سراية النجاسة عند الاخرة
ليس في حال الصلوة ملبوسا ولا في محله الا ان يقال ان التلبس بالنسبة اليه شده في الوسط ليجعل فيه الذكر عند مخافة الاخرة
فتامل ثم ان قول المص قده في مقام التعميم وان تنجس بغير الدم كالمستدرك اذ لا مجال للتوهم اختصاص الحكم بالدم فهو لمجرد التوضيح ثم لما ذكر
ما يعفى عنه الشرع في كيفية الازالة فيما يجب ازالته وينبغي ان يعلم اولا انه لا اشكال في انه يعتبر في التطهير ازالة عين النجاسة
واثرها الكاشف عن وجود العين لا العرض الباقي منها على المحل وان كان ذلك ايضا جوهرا في الحقيقة لاستحالة انتقال العرض الا
ان هذا لا يصدق عليه عرفا احد عنوانات النجاسات ولو صدق فلا ريب في انصراف الاطلاقات الى العنوانات العرفية فلون الدم
الباقي في الثوب بعد المبالغة في غسله بحيث لا يخرج منه الاجزاء الدموية الا بمعالجات غير متعارفة لا يصدق عليه ولا ينصرف
اليه عنوان الدم فلا يحكم بنجاسته نعم ما دام يحكم عليه عرفا بوجود الدم فيه وان احتاج اخراجه الى عصر شديد او فرك يلزم الحكم
بنجاسته وكثيرا ما يحصل الشك في بعض المواضع وبما ذكرنا يحصل الجمع بين ما ادعي عليه الاجماع من عدم وجوب ازالة العرض من
اللون والرائحة كما عن المعتبر وبين ما عن المص في هى والنهاية من الجزم بوجوب ازالة اللون مع الامكان وعن النهاية وجوب ازالة
الطعم لسهولتها وعنها ايضا لو بقيت الرائحة واللون وعسر ازالتهما ففي الطهارة اشكال وفي محكي جامع المقاصد ان المراد بالعسر
العسر عادة فلو كانت بحيث تزول بمبالغة كثيرة لم تجب ثم قال وهل تتعين نحو الاشنان والصابون ام يتحقق العسر بمجرد الغسل
بالماء اذا لم تزل كل محتمل والاصل يقتضي الثاني والاحتياط يقتضي الاول انتهى والمراد بالعسر ما كان ناشيا عن المبالغة في الغسل
على الوجه المتعارف دون تعسر الوصول الى السبب المتعارف للازالة فانه داخل في تعسر الازالة ولا مدخلية له في التطهير ثم بعد
زوال العين عرفا لو عولج المحل فاستخرج منه لون تلون الماء به ففي نجاسة هذا الماء اشكال من انه تغير بعين النجاسة ومن ان
العين غير موجودة بحكم العرف فكان بمنزلة التغير الحاصل من المجاورة دون الملاقاة وعلى الاول فالظاهر تنجس الثوب ثانيا
بهذا الماء المتلون المستخرج منه ولا مانع من التزامه لان الاجزاء اللطيفة لم يحكم بنجاستها من جهة اناطة حكم النجاسة بالموجود
العرفي للاعتبار لا الوجود الواقعي المفهوم بالادلة الحكمية والبراهين الانية باستكشاف وجود الجوهر من وجود عرضه الذي يستحيل
انتقاله عنه الى غيره والمسئلة محل تامل الاكثر على وجوب تعدد الغسل عن البول في الثوب والبدن وعن المعتبر دعوى الاتفاق
ويدل عليه الاخبار في الثوب والبدن ففي صحيحة ابن مسلم قال سألته عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين ونحوها صحيحة ابن
ابي يعفور ورواية ابي اسحق النحوي قال سألته عن البول يصيب الجسد قال صب عليه الماء مرتين فانما هو ماء وسألته عن الثوب
يصيبه البول قال اغسله في المركن مرتين وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ولكن في اخبار الاستنجاء من البول ما يظهر منه
الاكتفاء بالمرة ولو تم هذا الظهور امكن التفصيل بين الاستنجاء وغيره لان اخبار التعدد ظاهرة في الاصابة من الخارج والمسئلة
محل اشكال وقد مر بعض الكلام في الاستنجاء فراجع ثم الاقوى اعتبار ورود الماء على المحل فلو عكس انفعل الماء ولم يفد المحل

طهارة للاصل لعموم ما دل على انفعال القليل وان كل نجس منجس وعدم جواز التطهير بالنجس خرج من القاعدتين الاخيرتين الماء الوارد
على النجاسة وبقي المورود مضافا الى انصراف الغسل في هذا النحو اذا كان الماء قليلا فتامل مضافا الى ظهور ادلة الصب في تعيين الورود
وحملها على ارادة مطلق الملاقاة وذكر الصب من باب الغلبة يحتاج الى قرينة وبذلك يضعف اطلاق ما ظاهره الغسل لو فرض
عدم انصرافها الى صورة الورود ثم لا فرق فيما ذكر بين الاناء وغيره فان استقرار الماء في الاناء بعد تصديه لا ينافي اعتبار الورود
بل هو نظير الماء المستقر في الثوب قبل العصر فالعبرة بالورود في اول الامر كما نبه عليه في الذكرى لخبر ابعد استثنائه الاناء ونحوه
من عموم اشتراط الورود ومن هنا يظهر انه لا ينافي ما ذكرنا صحيحة ابن مسلم الواردة في غسل الثوب في المركن فانه لا دلالة فيه على
جواز جعل الماء في المركن اولا ثم نقل الثوب فيه بل المتبادر جعل الثوب في المركن وصب الماء عليه ولا يقدح استقرار الغسالة قبل العصر
كما ذكرنا ولذا عدل في كرى عن الاستشهاد بها لنفي اعتبار عدم الفرق بين الورود وبين الى رواية ابن محبوب وفيها السؤال عن الجص توقد
عليه العذرة وعظام الموتى فيجصص به المسجد فقال ان الماء والنار قد طهراه فان الغالب في تعجين الجص ان يجعل الماء اولا في الاناء
ثم يجعل فيه الجص ولا يخفى وهن دلالة الرواية ثم ان الاقوى الحاق سائر النجاسات بالبول في لزوم التعدد اذا غسلت بالقليل
للاصل وفقد الاطلاقات عدا مثل قوله اذا اصابك النجاسة الفلانية فاغسله وقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل وشبههما
والظاهر ورودهما في بيان وجوب اصل الغسل وعدم جواز الصلوة فيه مضافا الى فحوى قوله في رواية ابي العلاء المتقدمة وصحيحة
البزنطي فانما هو ماء فان المراد من ذلك وان كان عدم وجوب الدلك الا انه يظهر منه ان الاكتفاء بالصب في البول لعدم احتياج
مضافا الى الصب مرتين الى الدلك لزوال العين ولا فيما في ذلك مما وجه انه لا حد للاستنجاء الا النقاء مع عدم القائل بالتعدد
فيه لجواز اختصاصه بهذا الحكم كما اختص ما فيه بالعفو هذا كله فيما اذا غسل بالقليل واما حكم الغسل بالكثير والجاري ولا بد
من العصر في غسل الثوب ونحوه مما يتعدى فيه الغسالة على المشهور كما عن جماعة بل بلا خلاف يعرف كما عن الحدائق بل عند علمائنا
كما عن المعتبر مستدلا فيه كما عن هى بدخول العصر في مفهوم الغسل فانتفى فهو صب ويؤيده مضافا الى تبادره من غسل الثوب او من الامر
بغسل الثوب يجعل مقارنا للعصر بعد غسل الثياب وبنيته على ارادة العصر وان لم نقل بدخوله فيه وضعا او انصرافا سيما مع ان
المركوز في الاذهان كون النجاسة نوعا من الوسخ في نظر الشارع نافذا في الاجسام بحسب قابليتها من جهة الصلابة وعدمها مما
تقدم في الاخبار من التعبير في تطهير البدن بالصب وفي تطهير الثوب بالغسل مضافا الى حسنة الحلبي بابن هاشم في بول الصبي قال
تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله غسلا وقوله في موثقة ابي الفضل اذا اصاب ثوبك من الكلب رطوبة فاغسله وان مسحه
جافا فاصبب عليه الماء ثم لو فرضنا عدم العلم بدخول العصر في مفهوم الغسل كفانا الشك في ذلك لما تقدم من الاصل وفقد الاطلاق
وعلله ايضا في هى كما في ترو وعن مع صد بان اجزاء النجاسة لا تزول الا به ولان الماء القليل تنجس بها فلو بقي في المحل لم يطهر وقد
في محكي نهج على الوجه الاخير الاستناد الى قوله ع في رواية ابن ابي العلاء في بول الصبي يصيب الثوب قال تصب عليه الماء قليلا ثم
تعصره وكانه حمل الصبي في الرواية على من اكل وفيه نظر كما في دعوى عدم زوال اجزاء النجاسة الا بالعصر كيف وبول الصبي
لا بد من ان يزول اجزائه مع عدم وجوب العصر فيه اتفاقا وبعض الابعاض المتنجسة ومنه فالعمدة في الاستدلال بعد الشهرة ونقل الاتفاق
المحكي هو الوجه الاول والثالث وعليهما فاللازم فيما يحتاج الى تعدد الغسل عصران كما هو المحكي عن صريح السرائر والمعتبر وهو لازم
من حيث ذكر الوجه الاول بل لازم كل من لم يتعرض للعصر كالمحكي عن كثير من كتب الشيخ والانتصار والناصريات الظهور اكتفائهم عنه
بالغسل والا فيبعد عدم قولهم بوجوب العصر مع ما سمعته من دعوى المعتبر الاتفاق على وجوبه كيف كان فوجه لزوم تعدد
العصر على الوجه الاول واضح واما على الثاني فلان بقاء الغسالة المتنجسة بعد الغسلة الاولى يوجب انفعال الماء الثاني فتخرج
عن قابلية التطهير فان القدر الثابت من الاجماع ولزوم الحرج هو ان الماء الثاني لا ينفعل بملاقاة نفس المحل واما عدم انفعاله
بملاقاة الغسالة الباقية في المحل فلم يقم عليه دليل يخرج عن عموم ادلة انفعال القليل هذا مضافا الى ان حكمة تعدد الغسل لعلها
حصول خفة النجاسة بالغسلة الاولى لتزول بالمرة في الثانية وما دام ماء الغسل في المحل لا يعلم حصول الخفة بل ربما يظن عدم
حصولها نعم تظهر الثمرة بين الوجهين فيما اذا غسل في المرة الثانية بالكثير او الجاري فان العصر يسقط دائما على الوجه الثالث
ولذا قيد في ترو تبعا للمص والشهيد والمحقق الثاني وصاحبا الموجز وشارحه بل يحكى عن بعض من عاصرناه نفي الخلاف منه الا
ان المصرح به في البحار وجوب القائل بالتعدد في غير القليل ولعله لان من ادخل العصر في مفهوم الغسل وجب عنده انه يكفي

السادس في ذلك فاللازم الحكم بوجوب العصر في الجاري لولا قوله ع في مرسلة الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر وبثبت الحكم في الجاري بضميمة عدم القول بالفرق بين المطر والجاري بل يمكن اجراء الحكم في الكثير ايضا لاجل عدم الفرق ظاهرا مضافا الى قوله ع في بعض الروايات مشيرا الى غدير الماء ان هذا لا يصيب شيئا الا طهره مضافا الى ما ورد ان ماء الحمام بمنزلة الجاري فالاقوى عدم وجوب العصر في الكثير والجاري وفاقا للاكثر على الظ ومن جميع ذلك يظهر قوة الاكتفاء بالغسلة الواحدة في الجاري والكثير في البول وغيره مضافا في البول الى ما تقدم من صحيحة ابن مسلم وان غسلته في ماء جار فمرة واحدة ونحوها الرضوي ويمكن الاستدلال بها على ثبوت الحكم في غير البول بضميمة عدم القول بالفصل مما ذكرنا في دليل العصر يعلم وجوب الدق والتغمير فيما يعسر عصره كالفراش الغليظ والمحشو بالصوف ونحو ذلك وربما يظهر من بعض الروايات كفاية صب الماء عليها حتى ينفذ الى جانبها الاخر ولا يبعد تقييده بكونه مع الغمر او الدق والحكم بوجوب العصر ثابت في ازالة كل بول بل كل نجاسة الا في بول الرضيع فلا يجب العصر فيه بلا خلاف ظاهر لحسنة الحلبي المتقدمة من بول الصبي قال يصب عليه الماء وان كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك شرع سوا وظاهر جريان الحكم في الصبية كما عن ولد الصدوق والآن يرجع الذيل الى الجملة الاخيرة اعني قوله ان كان قد اكل الخ ثم ان المحصل مما ذكرنا هو انه يعتبر في التطهير مداخلة الماء المطلق لاجزاء المتنجس على وجه الغلبة ثم خروج الغسالة عنها او انفصالها بما عاصر و يتفرع على هذا انه لا يطهر المايعات المتنجسة بعد التنجس كالشمع والقير والشحم لعدم مداخلة الماء لباطنها فلا يطهر الا ظاهرها وقد يشك في المداخلة على وجه الغلبة كما في الصابون او يحتمل قويا كون الواصل الى الباطن بسبب المجاورة اجزاء مائية لطيفة يشك في صدق الماء او انصرافه اليها فضلا عن تحقق غلبتها على الاجزاء الباطنة فان الحكم بتحقق الغسل هنا مشكل ولم يقم على كفاية مجرد ملاقات الماء في التطهير دليل نعم يمكن ان يقال ان مثل قوله ع في مرسلة الكاهلي المتقدمة كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر وقوله ع في الخبر المتقدم ايضا مشيرا الى غدير الماء انه لا يصيب شيئا الا طهره يدلان على كفاية مجرد الملاقات في الكثير والجاري ويكفي في القليل الاجماع على عدم الفرق بينهما من جهة لابدية صدق الغسل وان كان بينهما فرق من جهة وجوب اخراج الغسالة في القليل وعدم وجوبه في غيره الا ان الظ قوله يراه ماء المطر او قوله يصيب شيئا لا يشمل مثل نفوذ الرطوبة نعم لو كان الواصل هو الماء تمت الدعوى فالحاصل اعتبار دخول الاجزاء المائية واما الغلبة فهي حاصلة في كل جزء بحسب حاله من الصغر والحاصل ان الروايتين المتقدمتين تدلان على طهارة كل متنجس بالكر والمطر وفي حكمه الجاري ويلحق بها الغسل بالقليل للاجماع على عدم الفرق بينهما من هذه الجهة وانما منع جماعة طهارة ما ذكر بالقليل من جهة عدم خروج الغسالة مع انه يمكن ان يستفاد من الاخبار مثل رواية السكوني عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين ع سئل عن قدر طبخ فاذا فيه فارة قال يهراق المرق ويغسل اللحم ويؤكل ونحوها ما ذكرنا بابن ادم في قدر طبخ فيه قطرة نبيذ هذا كله مضافا الى ما ذكره بعض الكتب من الاستدلال على هذا المطلب رادا على صاحب الحدائق حيث انكر عموم الدليل على طهارة كل شيء بالماء ورادا على صاحب المستند باطلاق ادلة الغسل من ان تطهير كل متنجس اذا غسل على الوجه المعتبر قاعدة كلية استفيدت من استقراء الموارد الخاصة والا لاحتجنا الى الدليل في كل جزئي وبالجملة فالظ انه لا اشكال في تطهير الامور المذكورة اذا علم وصول الماء الى الاجزاء الباطنة انما الاشكال فيها من جهة التقييد الثاني من التقييدين اللذين اعتبرناهما في حصول الطهارة وهو خروج الغسالة او انفصالها بما عاصر وفقد الامرين في الغسل بالقليل واضح ولذا ذكر جماعة منهم الشهيدان والمحقق الثاني بل نسب في محكي المعالم الى المعروف بين المتاخرين انه لا يطهر بالقليل ما لا يخرج منه الماء خلافا للمحكي عن صريح المنتهى والتذكرة ومجمع الفائدة ولا يجوز واصل هذه الاشياء بالقليل تمسكا بلزوم الحرج واطلاق ادلة الغسل وان التخلف في هذه ليس باكثر من التخلف في الحشايا بعد الدق والتغمير وفي الكل ما لا يخفى لان العسر والحرج لا يوجبان رفع نجاسة المتنجس اذا لم يحصل تطهيره على الوجه المعتبر ولذا لا يحكم بطهارة المايعات بالقليل وان تضرر الشخص بنجاستها و سيجيء عدم طهارة ما يفسده الغسل بدون التراب وغيره لذلك نعم يصلح انا سبيل الحكم اذا دل عليه دليل واما الاطلاق فقد تقدم انه ساكتة عن حال الغسالة ولو قلنا بعدم اعتبار اخراج الماء في غسل الامور المذكورة فيمكن تقييدها بادلة سببية الغسل للطهارة بما بعد اخراج الماء المتنجس بالغسل جمعا بينها وبين ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة ولذا لا يحكم بطهارة الغسالة باطلاق غسل الثوب واما قياسه على التخلف في الحشايا فهو قياس مع الفارق فان الباقي في الحشايا قليل من الغسالة والباقي في هذه الامور مجموع الماء الملاقي للباطن نعم ربما يقال ان اللازم من ذلك وجوب تجفيفها بالشمس بعد

الغسل لنزول الغسالة المتنجسة بالملاقاة وفيه ايضا نظر لاحتمال دخول اخراج ماء الغسالة في مفهوم الغسل او كون مطلقات الغسل منصرفة الى ذلك وكيف كان ففي غسل هذه الامور بالقليل اشكال بل ربما يشكل غسلها بالكثير وان كان الظاهر من التذكرة كما في ظاهر عدم الخلاف في جواز غسلها بالكثير من حيث ان الماء النافذ في اعماق الجسم لا يتصل بالكثير على وجه يصدق اتحاده معه عرفا حتى يصدق على المجموع عنوان الكر او الجاري الا ان يقال ان الاجماع منعقد على عدم انفعال المتصل بالكثير والجاري مطلقا الا ان يدعى ضعف الاتصال الحاصل بالجوهر فالانقطاع ولهذا لو فرضنا ان نجاسة عينية وضعت في الكثير وكان بعض جوانبها خارجا عن الماء فنفذ الماء من الكثير الى ذلك الجانب فتقاطر على جسم فلا يلزم بقاء ذلك الجسم على الطهارة الا ان يقال ان غاية الامر الشك في الاتحاد فيرجع الى اصالة عدم انفعال تلك الاجزاء فيطهر الباطن نعم يحصل الاشكال فيما لو انتقع الشيء بالماء ووضع في الكثير وفرضنا عدم نفوذ الكثير الى اعماقه من جهة وجود اجزاء الماء المتنجس فيه فح لا يكفي مجرد اتصال تلك الاجزاء باجزاء الكثير اما على اعتبار الامتزاج فظ واما على مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا فالاحوط بل الاقوى لزوم تجفيف الجسم المتنجس اولا ثم وضعه في الكثير والاحوط من ذلك تجفيفه بالشمس ثانيا والاحوط من ذلك وضعه في الكثير ثانيا والاحوط من الكل تجفيفه ثانيا ثم انه يشكل العمل بالروايتين المتقدمتين من حيث شمول اطلاقهما او ظهوره في كفاية غسل اللحم المتنجس بالماء القليل لما ذكرنا من عدم انفصال الغسالة عنه الا ان يدعى ما يلي به اللحم المطبوخ للعصر او يراد غسله في الكثير او يحمل على عدم نفوذ النجاسة في اعماقه والا فالعمل بهما في مقابل قاعدة انفعال الماء القليل مشكل وان ذكره الشيخ في النهاية والمصنف في المعتبر ولعله كما حكي عنهم الا ان الاول لوروده في متون الاخبار وبناء الثاني على تطهير امثاله بالقليل كما تقدم وعن القاضي الفرق بين وقوع قليل الخمر في القدر وكثيره فيطهر اللحم بالغسل في الاول دون الثاني ومما ذكرنا يظهر طهارة الارض الرخوة بالقاء الماء القليل عليه كما عن جماعة منهم المحقق والمصنف والشهيد اذ لا يخرج منها الماء المغسول به والخارج منه هو المقدار الزائد الذي يصيب بعد تحقق اقل الغسل كما لا يخفى خلافا للمحكي عن الشيخ والحلي فطهراها بالقاء الذنوب من الماء لرواية ابي هريرة في اعرابي دخل المسجد فبال فيه فامر رسول الله صلى الله عليه وآله بان يلقى ذنوب من ماء وفي رواية تعلو او يسروا ولا تعسروا وحملت الرواية على كثرة الذنوب او كون الارض حجرا او خروج غسالته الى خارج المسجد او ارادة رطوبة الارض لتجففها الشمس وكل ذلك بعيد مع ان الرواية مشهورة كما عن البيان والموجز ومقبولة كما عن كري لكن الانصاف ان مخالفتها لقاعدة نجاسة الغسالة او منها مضافا الى اشتهار حال راويها نعم روى الشيخ في الموثق عن عمار عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلي فيه واعلم موضعه حتى تغسله الحديث ظاهره جواز غسلها بالماء القليل والسند لا يخ عن قوة لوجود بني فضال فيها الذين ورد فيهم خذوا ما رووا وذروا ما رأوا والمسلم من قاعدة نجاسة الغسالة ما اذا اصاب الارض جميع الغسالة او اكثرها والا فلا يحكم من ان يحكم من الغسالة شيئا على حسب استعداده فاذا كان في الارض صلابة بحيث ينفصل عنه اكثر الغسالة فلا ينبغي الاشكال في طهارتها بالقليل نعم يحكم بنجاسة الموضع الذي ينتقل اليه الغسالة وفاقا للمحكي عن المحقق حيث عد من جملة ما يطهر الارض ان يغسل بما يغمرها ثم يجري الى موضع اخر فيكون ما انتهى اليه الماء نجسا انتهى وربما يستظهر من عبارة في عدم الخلاف بيننا في ذلك ثم لعل منشأه بنسبة الخلاف الى بعض اهل الخلاف ثم لو اريد ان لا يتنجس بالغسالة موضع اخر من الارض فليحفر وسط الارض حفيرة ينزل اليها الماء ثم يطمها بالتراب الطاهر ومما ذكرنا يظهر حال التنور اذا تنجس ومن جملة ما لا يطهر بالغسالة الفضة والرصاص اذا تنجسا في حال الميعان فان المحكي عن العلامة الطباطبائي انه لا يطهرها الغسل الا ظاهرها ويجب غسله حينا بعد حين اذا احك بعض ظاهره وخرج الباطن حذرا عن المس بالرطوبة ويكتفي المربية للصبي بغسل ثوبها الواحد في كل يوم مرة والمستند في ذلك ما رواه ابو حفص عن الصادق ع في امرأة ليس لها الا قميص ولها مولود فيبول عليها قال تغسل القميص في اليوم مرة والعمل بمضمونها مشهور بين المتاخرين وبه يجبر ضعف الرواية لو كان الا ان اللازم من ذلك وجوب الاقتصار على المتيقن من مادة اجتماع الجابر والمنجبر وعدم كفايته وجود احدهما فضلا عن فقدهما فح فلا يلحق المربي بالمربية وفاقا للظ وكذا ولا الصبية بالصبي وفاقا للمحكي عن المعتبر ونهاية عن الشيخ والاكثر حيث اقتصروا على ذكر الصبي خلافا للمحكي عن الشهيدين واكثر المتاخرين ولا الغائط بالبول وفاقا للمحكي عن ظ المعتبر خلافا للمحكي هنا وفي التحرير ولا السبب بالثوب في ظ الرواية عدم الفرق بين قولها المولود منها او من غيرها ولذا اعتبرنا المسئلة في كلماتهم بالمربية وان المتعين هو الغسل فلا يكفي الصب وان اكتفي به في بول الصبي الذي لم يطعم وفاقا للمحكي عن نهاية الا ان الظ ان المراد بالغسل هنا ما يعم الصب كما في قوله اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل فان الصبي لم

يخرج من هذا العموم قطعاً وظاهر الرواية انه المخير في زمان ايقاع الغسل حتى في غير وقت الصلوة وان اقتضت العادة طرو النجاسة اذا تقدم على الصلوة واما دعوى ظهور الرواية في وجوب الغسل فهو لا يكون الا بعد دخول الوقت فلا دليل على الاجزاء فيه فمدفوع بان المقام مقام بيان علاج هذه النجاسة ولو في زمان عدم وجوب الصلوة فظاهره ان الغسل مرة في كل يوم بدل عن غسله في كل مرة عرضت النجاسة لها نعم ذكر جماعة ان الاولى تأخير الغسل الى اخر النهار لتدرك الصلوات الاربع مع الطهارة ولا ريب في الاولوية والظ ان الليل داخل في اليوم ولو اخل بغسل الثوب فالظ فساد كل صلوة وقعت بعد الاخلال بالواجب ولو صلى مع نجاسة ثوبه او بدنه عامدا اعاد في الوقت وخارجه بلا خلاف بين من اشترط الطهارة الخبثية في الصلوة والجاهل بالاشتراط كالعامد اتفاقا فانعم لصاحب المدارك وشيخه كلام في كون الجاهل تفصيلا مكلفا بالواقع ومؤاخذا على مخالفته ويرده عموم ادلة التكليف مع عدم ثبوت كون الجهل التفصيلي عذرا عقليا او شرعيا ويؤيده الاجماع على تكليف الكفار بالفروع مع انه لا يعرف كثيرا من الفروع الا بعضهم ويؤيده ايضا بعض الاخبار الدالة على مؤاخذة الجاهل المقصر بالجهل كما في رواية استماع الغناء في بيت الخلاء وغيرها واما الناسي فالمشهور انه يعيد في الوقت وحكي عليه الاجماع وبها اخبار كثيرة لا يعارضها خصوص رواية ابن محبوب ولا عموم قوله ع لا يعاد الصلوة الا من خمسة واما الاخبار الواردة في ناسي الاستنجاء فتمامية تنقيح المقام لو ثبت عدم الفصل في المسئلة ولا يخ عن تامل واما الجاهل بالنجاسة فعلم بها بعد الصلوة ففيها اقوال ثالثها الاعادة في الوقت خاصة ورابعها الاعادة مع عدم التفحص في ترك النظر مع الالتفات واحتمال وجود النجاسة ويظهر من محكي جماعة الاجماع على عدم شروط القضاء هنا والمحكي عن بعضهم ظن وجود المخالف والاقوى ما اختاره المص قده من انه لا يعيد مطلقا لعموم لا تعاد الخ وخصوص بعض الاخبار ومعارضها اضعف منها وان اعتضد بالاجماع المحكي عن الغنية ولو سلم التساقط فلا محيص عن الرجوع الى العموم المذكور ومستند القول الرابع رواية الصيقل عن ابي عبد الله ع قلت له رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة قال الحمد لله الذي لم يدع شيئا الا وقد جعل له حدا ان كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا اعادة عليه وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة ويؤيدها تعليل الاعادة في بعض روايات الناسي بانه عقوبة لنسيانه كي يهتم بالشيء اذا رآه في ثوبه ورواية الاعادة على من غسل ثوبه الجارية فلم تبالغ في غسله حيث قال ع اما لو كنت انت الذي غسلته لم يكن عليك اعادة بناء على ان المراد نفي الاعادة لو رآه بالتفحص عما كان باشر غسله ورواية محمد بن مسلم ان رأيت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذلك البول الا ان ما هو صريح من هذه الروايات غير نقية السند وما هو نقي السند غير صريح بل ولا ظاهر ومع ذلك فهي معارضة بما يظهر من صحيحة زرارة الطويلة من عدم وجوب الفحص اذا شك في اصابة النجاسة واختصاص ثمرة النظر والفحص بذهاب الشك العارض للانسان الموجب لعدم حضور القلب في العبادة من جهة تشويش البال فلو كان له ثمرة في الاعادة وعدمها عند انكشاف الحال كان التنبيه عليه مناسبا بل كان الاولى الامر بالنظر ارشادا لئلا يقع في كلفة الاعادة كما امر بالاستبراء لئلا يقع في اعادة الوضوء والغسل وغسل الثوب عن البلل المشتبه الخارج بعد البول والمني وايضا فتعليل عدم الاعادة في الصحيحة المذكورة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الى اخر ما ذكر ظ في انحصار علة عدم الاعادة بايقاع العمل على طبق التكليف الظاهري من غير مدخلية للفحص والنظر في ذلك والحاصل ان الظ هو المستفاد من الروايات المتقدمة مع ضعفها ومعارضتها بما عرفت لا ينهض لتقييد اطلاقات الاخبار هذا كله لو لم يعلم الجاهل بالنجاسة الا بعد الفراغ ولو علم بها في الاثناء فان امكن الازالة او الاستبدال من دون الاشتغال بشيء من اجزاء الصلوة ما وحصول مبطل ازال واستبدل ولو تعذر الاستبدال والازالة الا بالمبطل ابطل ولو نجس الثوب ولم يكن له غيره صلى عاريا على المش بل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه في تقييد اطلاق النهي عن الصلوة في النجس والاخبار منها مضمرة سماعة قال سئلته عن رجل يكون في فلاة من الارض وليس عليه الا ثوب واحد اجنب فيه وليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمم ويصلي عريانا قاعدا يومي ايماء ونحوه مضمرة الحلبي الا ان فيه يصلي قائما يومي ايماء ويمكن الجواب عن اطلاق النهي عن الصلوة في النجس بمعارضته باطلاق ادلة اعتبار الستر والمنع عن الصلوة عاريا مع ان فقد الساتر اسوء من فقد صفته وعن الاخبار بمعارضتها بما هو اقوى منها سندا وعددا منها رواية علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد والفقيه وقرب الاسناد عن اخيه ع عن رجل عريان وحضرت الصلوة واصاب ثوبا بعضه دم او كله دم يصلي فيه او يصلي عريانا قال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا والتفصي عن الكل بان ادلة الستر مقيدة بالساتر الطاهر والمفروض انه غير متمكن منه فيسقط ولا معنى لمراعاة المطلق بعد العجز عن المقيد الا اذا لم تنحصر الشرطية والتقييد بحال الاختيار وهو ممنوع في المقام

للاطلاق وكذا

لاطلاق ادلة اعتبار طهارة الساتر وغيره من لباس المصلي ومنه يظهر ضعف ما ذكر من قوله ان فوات الساتر اسوء من فقد صفته مع ان وجوب اطلاق في ادلة الستر بحيث ينفع في المقام ممنوع والاجماع على اعتباره كبعض الاخبار مختص بما اذا تمكن من الطاهر اما ادلة الركوع والسجود فهي مختصة بالمستور دون العاري فالركوع الحقيقي واجب مشروط بعدم العري فيرجع الامر بالاخرة الى تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس مع انه قد لا يلزم خلل في الركوع كما لو دار الامر بين ستر راس المرأة بالنجس وبين صلوتها مكشوفة الراس نعم يمكن ان يق ان الستر غير مفقود في صلوة العاري اذا صلى مجتمعا جالسا فقد ستر عورته الا انه يفوته الركوع والسجود ولذا قيل ان ادلة وجوب الايماء على العاري دليل على وجوب الستر لان الشارع اهمل الركوع والسجود لاعتبار الستر فتامل واما عن الاخبار فيرجح الاخبار الاولة بالشهرة والاجماع المنقول لفظا فالى الامكان حملها على ما اذا لم يتمكن من نزع الثوب لبرد او نحو ذلك كما يشهد له رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن الرجل يجنب في الثوب ويصيبه بول وليس معه ثوب غيره قال يصلي فيه اذا اضطر اليه فان الظ ان المراد بالاضطرار الاضطرار العادي من جهة برد ونحوه فيكون قيدا للحكم لا الاضطرار الشرعي من جهة فقد الساتر ليكون تحقيقا لمورد السؤال وهو قوله ليس معه غيره والتحقيق ان الاجماع منعقد على اعتبار الساتر الا ان يمنع عنه مانع عقلي او شرعي والطهارة ليست شرطا في الساتر من حيث كونه ساترا حتى يكون الشرط راجعا الى شيء واحد هو الستر بشيء طاهر وانما هو شرط في مطلق اللباس من حيث كونه ملبوسا او محمولا لا النقض فيها من حيث الستر اصلا واللازم من ذلك تعارض ادلة الستر وطهارة اللباس وعموما الركوع والسجود تدع فيهما حالها فاللازم ملاحظة الاخبار وحملها على التخيير كما ذهب اليه جماعة منهم المص والمحقق والشهيد الثاني في ذلك بعيد لانه طرح لظاهر الان يريدوا التخيير الظاهري من جهة التعارض لا الواقعي بواسطة الحمل وهو بعيد فيتعين الترجيح والمرجح الداخلي مع اخبار الصلوة في الثوب النجس والخارجي مع الاخبار الاخر وما ذكر من شهادة رواية الحلبي بحمل الاخبار الاولة على صورة الاضطرار يابى عنه رواية علي بن جعفر المتقدمة كما لا يخفى فالمسئلة محل اشكال ولكن قول المش لا يخ عن قوة ويطهر الشمس ما تجففه بنفسها او بمعونة الهواء عن الاعانة غالبا من البول وشبهه من النجاسات التي تزول عينها بالجفاف كما عن جمل العلم والمقنعة والمراسم الاقتصار على البول وعن ظاهر الخلاف اختصاص الحكم به لانه المنصوص بناء على ضعف رواية عمار الاتية والمش التعميم كما عن المهذب وغيره بل عن الشيخ انه لا خلاف في ان الشمس اذا جففت ما الاصوب له من النجاسات في الارض والبواري والحصر كان تاثير بجواز الصلوة عليها انما الخلاف في طهارتها فان ابن الجنيد والراوندي على نفيها انتهى ومعقده يشمل الابنية والنبات ويدل عليه عموم رواية ابي بكر الحضرمي كلما اشرقت عليه الشمس فقد طهر وخصوص موثقة عمار سئل عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الموضع القذر يكون في البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا يصلي عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك فاصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة عليه حتى ييبس وان كان رجلك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك الحديث وضعفها لو كان منجبرا بما عرفت مع ان الظ اخذ الرواية من كتب بني فضال الذين قال العسكري ع في حقهم خذوا ما رووا وذروا ما راوا نعم استثنى الشيخ الخمر من النجاسات ووجهه انه لا تجف بنفسها بعد الجفاف ثم ان مقتضى عموم رواية الحضرمي المتقدمة المعتضدة بنفي الخلاف المتقدم عن الشيخ المعتضد بالشهرة المحكية عموم الحكم للارض والحصر والبواري وما لا ينقل وعن ق دعوى الاجماع على الثلثة الاول وعن الذكرى بل المتاخرين عموم الحكم لما لا ينقل ومنه يظهر ضعف تخصيص الحكم بالحصر والبواري مع التنصيص على ان غيرهما لا يطهر كما عن المهذب وما عن المعتبر من التردد فيما عدا الارض مما لا ينقل وما عن ط والجامع هي من الحاق كل ما عمل من نبات الارض غير القطن والكتان بالحصر ونحوهما مما هي فيما عن هي محكي فخر الاسلام من عموم الحكم للنباتات وان انفصلت كالخشب والالات المتخذة من النبات لعدم الدليل على ذلك عدا رواية الحضرمي وهي ضعيفة سندا ودلالة لزوم تخصيص الاكثر فيها فلا يعمل بها الا مع الجابر المفقود في الامور المذكورة ومن الغريب في انظار ناما عن النزهة من قصر التطهير على الارض والبواري قال واما الحصر فلم اقف على خبر الا من طريق العموم وهو ما رواه ابو بكر الحضرمي مع ان المحكي عن الصحاح والديوان والمغرب ان الحصير هي البارية الا ان عطف البواري على الحصر في كلام كثير من الاصحاب يشعر بمغايرة ما بينهما ومقتضى اطلاق النص والفتوى طهارة الارض عموما لذات الرمل والحصى فلو اخذ منها جزء ونحو كما في حجر الاستنجاء فهل يطهر بالشمس بعد القائه على الارض كما عن ط وهو ام لا كما قيل لا انقلابه منقولا الاقوى لا احوطهما الثاني وان كان الاول لا يخ عن قوة ثم ان المش هي افادة الشمس للطهارة وهو صريح اجماع ق والسرائر وكشف الحق وهو

الذي دل عليه رواية الحضرمي المتقدمة وصحيحة زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح او على المكان الذي يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر وبه يقع حكاية الاجماع مستفيضا على اعتبار طهارة موضع السجدة والمفروض جواز السجود على ما جففته الشمس باتفاق الخصم خلافا للمحكي عن الاسكافي والراوندي والبهائي والمحدث الكاشاني وظاهر الوسيلة حيث اقتصر على جواز السجود ولعله للاصل وذيل رواية عمار المتقدمة بناء على ما عن اكثر النسخ من ان كان عين الشمس اصابه ورواية ابن بزيع عن السطح والارض يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف تطهر من غير ماء ورد الاصل بما مر ورواية عمار بانها لم يثبت على هذا الوجه مع ان تذكير الضمير في اصابه يدل على لفظ الغير نعم يمكن ان يقال ان سؤال عمار عن تطهير الشمس وعدمه لم الجواب بجواز الصلاة على الموضع دون ان يقرره على التطهير يدل على عدم التطهير لكن هذه دلالة ضعيفة معارضة ببعض ظهورات اخر في الرواية ولما رواية ابن بزيع فيمكن حمله على احتياج تطهير الارض الى الماء لتصير رطبا فتجففه الشمس وهذا الحمل وان بعد لكنه اولى من حمل الظاهر في الروايات على ما هو بمنزلته في حكم خاص وهو جواز السجود فالاقوى الطهارة وربما يتمسك باصالة طهارة الملاقي وانها لو عورضت باصالة بقاء النجاسة في الملاقى بالفتح تعين الرجوع الى قاعدة الطهارة وفيه ما لا يخفى فان استصحاب النجاسة وارد على استصحاب طهارة الملاقي كما قرر في محله ثم انه هل حكم بطهارة الشيء حكم بطهارة باطنه مع اتصال النجاسة واتحاد الاسم كما صرح به في ض فلا يطهر الباطن مع التعدد كما عن كره والمنتهى ومع صدق ذلك فتطهر النار ما احالته دخانا او رمادا على المشهور بل عن السرائر ومع صدق الاجماع على طهارة كل من الدخان والرماد المستحيلين من النجاسة وهو ظ كره حيث قال دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا الخ ونحوه عن المنتهى ونحوه المعتبر من غير ذكر الدليل وفي كشف اللثام ان الناس مجمعون على عدم التوقي من رماد النجاسات وادخنتها ونحوه عن المعتبر وكري مخصوص لادخنة وفي مخصوص الرماد ويدل على الطهارة خروج الدخان والرماد عن مسمى العين النجسة فلا تشمله ادلة نجاستها فيرجع في طهارته الى الاصل ولو لم نقل بالرجوع الى ادلة طهارة الرماد بناء على عدم انصراف اطلاقها الى ما نحن فيه والتمسك باستصحاب النجاسة غير ممكن لارتفاع الموضوع وقد يستدل زيادة على ذلك بصحيحة ابن محبوب عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب اليه بخطه ان الماء والنار قد طهراه بناء على ان الغالب ان الجص بل الى دخان العذرة والعظام ورمادهما فلولا طهارتهما لم يجز تجصيص المسجد بالجص الملاقي لهم بقي الكلام في التعليل بان الماء والنار طهراه وعدم استقامته ظاهر مع امكان حمله على بعض المحامل لا يقدح في المطلوب اللهم الا ان يقال ان تعليله بذلك يدل على ان علة ليس طهارة الرماد والدخان بل ظ الرواية ان الجص ينجس بالعذرة والعظام لكن النار والماء طهراه الا ان يحمل التطهير على ازالة القذارة الحاصلة من ملاقاة العذرة والعظام والا فالجص بنفسه لا ينفعل بدخان العذرة ورمادها لطهارتهما ويحتمل ارادة التطهير الحكمي بناء على ملاقاة الجص للرطوبة الحاصلة من العذرة والعظام عند اشتعالها بالنار فان الغالب في العظام وقد يتفق في العذرة ايضا وكيف كان فالرواية صريحة في جواز تجصيص المسجد بذلك الجص مع عدم خلوه عن الدخان والرماد ونحوهما المروي عن قرب الاسناد عن الجص يطبخ بالعذرة ايصلح ان يجصص به المسجد قال لا باس ومما ذكر يظهر ضعف التردد في طهارة الرماد كما عن المعتبر ومع الدخان كما يحتمله عبارة الشرائع في الاطعمة ومما ذكرنا يظهر ان الاستحالة موجبة للطهارة ولو بغير النار ولا خصوصية للنار وبعض الاخبار الغير المعمول بها كالتعليل في الرواية المتقدمة ومثل ما ورد في الدم الواقع في القدر الذي يغلي من ان النار تأكل الدم وما ورد من طهارة العجين النجس بالتخبيز معللا بان النار اكلت ما فيه ونحو ذلك مما لا يعمل بظاهره واما ولو تبدل النار في الازالة من الماء ففيهما لا يخفى ومما ذكرنا يشكل الامر في استحالة المتنجسات بناء على جواز التمسك فيها باستصحاب النجاسة اللهم الا ان يقال بعد اطلاق الاجماع بحيث ان نجاستها ليست لصورتها النوعية بل لانها اجسام ملاقية للنجاسة فالموضوع وهو الجسم باق بحاله فيمكن استصحاب نجاسته اللهم الا ان يقال بعد اطلاق الاجماع المنقول عن كره على طهارة مطلق ما احالته النار الشامل للمتنجس خصوصا مع تصريحه فيما بعد بان العجين النجس اذا احاله بالنار يصير طاهرا وما عن الوحيد البهبهاني من ان المستفاد منهم الاجماع على الحاق المتنجس بالنجس وبعدا ولو بين زوال النجاسة عن المتنجس بالاستحالة من دون الهاء عن النجاسات العينية حتى ان صاحب المعالم حكى عنه التوقف في حكم نجس العين ونفى البعد عن طهارة الحطب المتنجس انه لا دليل على ان الموضوع في نجاسة الملاقي للنجس هو الجسم الا الاجماع ولم يعلم الاجماع على ثبوت الحكم لذلك الجسم المشترك ان لم ندع الاجماع على كون النجاسة في المتنجسات كالنجاسات تابعا لبقاء الحقيقة النوعية كما عرفت ظهوره من معقد اتفاق كره وشرح الوحيد البهبهاني ودعوى ان الاجماع المدعى انما هو على رفع النجاسة بالاستحالة فلا ينافي اجماعهم المنعقد على كون نجاسة الملاقي

[illegible]

من جهة

من جهة كونه نجسا فيلزم على المختار من عدم حجية الاجماع المنقول البناء على الاول حتى يثبت الرافع للنجاسة مدفوعا ولا بان استدل غير واحد منهم على الطهارة بخروج المستحيل عن المستحيل منه في ان كلامهم ليس في الرفع بل في الارتفاع وثانيا ان الاجماع على نجاسة الملاقي من حيث كونه جسما غير محقق ولم يعلم تحقق الاجماع على تبعية نجاسة المتنجس للفصل المشترك غاية الامر انه ظاهر معاقد الاجماعات المنقولة ثم يحتمل ان يكون موضوع النجاسة هي الصورة النوعية والحقيقة العرفية الزائلة بالاستحالة فح يشك في بقاء الموضوع بعد الاستحالة من جهة الشك في تعيين الموضوع فلا يجري الاستصحاب لان من شرطه القطع ببقاء الموضوع وليس هنا مقام ابقاء الموضوع بالاستصحاب ثم استصحاب الحكم لان الشك في موضوعية الباقي لا في بقاء الموضوع فيرجع الى قاعدة الطهارة المستفادة من قولهم كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر هذا كله مع ما تقدم من صحيحة ابن محبوب الدالة على نفي الباس عن الجص الملاقي غالبا لرماد عظام الموتى ودخانها على ما هو المتعارف في طبخ الجص من جمع الوقود عليه ثم احراقه بل لا ينفك عادة من امتزاج الرماد والدخان مع ان العظام متنجسة لا نجسة غالبا مع ان العذرة غالبا لا تخلو عن التراب الملصوق به ولو شك في الاستحالة فالاقوى استصحاب النجاسة لاصالة بقاء الحقيقة النوعية ومنه يظهر قوة نجاسة الفحم وفاقا للمحكي عن صريح التحرير خلافا للمحكي عن ض مع صدق الدلائل واكثر المتاخرين الا ان يدعى العلم بالاستحالة فيقوى ما ذكروه وربما يستدل على استحالة الفحم بصيرورته نحر اما وفيه ان الحرمة لو سلمت فلعلها محمولة على هذا الصنف كالابل لتحريم العصير بعد الغليان على صيرورته حقيقة اخرى نعم يمكن التمسك برواية ابن محبوب المتقدمة بناء على ان العظام بل العذرة تصير فحما الا ما لا بل يمكن دعوى غلبة ذلك ولا يصير الطين اجرا او خزفا وفاقا للشهيد الثاني خلافا للمحكي عن ي ونهاية والمنتهى والبيان ولم وموضع من هي وظ كره ثم ان المحكي عن هي ان البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صقيل وتقاطر فانه نجس الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس ونحوه عن المدنيات ان غلب على الظن تصاعد الاجزاء المائية وهو جيد لعدم استحالة الماء المتصاعد ويشكل مع تغاير الحقيقة عرفا كما في العرق والجلاب المتخذ من الماء النجس والورد او غيره اما المتخذ من الماء القراح فالظ نجاسته لعدم ارتفاع الحقيقة ولا تنافي بين طهارة البخار وان اشتمل على تلك الاجزاء المائية ونجاسة تلك الاجزاء عند اجتماعها وصدق الماء عليها عرفا وتطهر الارض باطن النعل والقدم كما في الروض وهو ما اشتهر الاعتماد عليها بلا خلاف يعتد به بل عن ض صدق الاجماع على ذلك مع اضافة باطن الخف وما ينتعل عادة كالقبقاب ونحوه والاصل في ذلك صحيحة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل وطى على عذرة فساخت رجله فيها اينقض ذلك وضوءه وهل يجب عليه غسلها فقال لا يغسلها الا ان يقذرها ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي وصحيحة اخرى لزرارة عن ابي جعفر عليه السلام جرت السنة في اثر الغائط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسله ويجوز ان يمسح رجليه ولا يغسلهما وما عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن المفضل بن عمر عن محمد الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان طريقي الى المسجد في زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فيلصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا قلت فاطأ على الروث الرطب قال لا باس انا والله ربما وطئت عليه ثم اصلي ولا اغسله ورواية المعلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت بلى قال فلا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا ورواية حفص بن ابي عيسى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني وطئت عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلاة فيه قال لا باس ونفي الباس وان احتمل ان يكون من جهة كون الخف مما لا يتم به الصلاة الا ان الظاهر السؤال عن طهارة الخف وان الامام عليه السلام قرره على الطهارة كما لا يخفى مضافا الى النبوي المنجبر بما تقدم اذا وطئ احدكم الاذى بخفه فان التراب له طهور وبه تعليله اطلاق رواية الاحول في الرجل يطأ على الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا فقال لا باس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك فان الوطي يعم ما كان بالقدم وبالنعل والخف ومنه يظهر عموم الحكم لكل ما ينتعل ولو كان من خشب في الحاق خشبة الاقطع نظر قال في الروض للشك في تسميتها نعلا بالنسبة اليه وفيه ان الشك في الصدق لا يوجب التردد في الالحاق بل الاصل عدم اللحوق وبقاء النجاسة حتى يثبت صدق موضوع النعل او يدل دليل على لحوقها به حكما فالاولى في وجه النظر اطلاق الوطي في الرواية وقوة احتمال انصرافه الى غير ذلك وهو الاقوى واما اسفل العكاز وكعب الرمح فالظ عدم لحوقهما الا ان يستفاد ذلك من عموم العلة في الاخبار المستفيضة المتقدم بعضها من ان الارض يطهر بعضها بعضا فان الظ ان الارض المنتقل اليها تزيل اثر النجاسة الحادثة من الارض المنتقل عنها وفيه اشكال ثم ان ظ رواية الحلبي والمعلى هو اعتبار يبوسة الارض فيقيد به الاطلاقات وفاقا للمحكي عن ض مع صدد والموجز وكذا الان يدعى ان ذكر

اليبوسة فيها من ذهاب أثر الرطوبة غالبا بزوال المسح بالأرض بأيبسه دون الرطبة فلبقاء الأجزاء مدخلية في العلة ولكنه مشكل وبعيد عن بعض ظواهر
الروايتين مسندا وهذان الثانية صحيحة أو حسنة بابن هاشم والأولى منقول عن نوادر البزنطي وهو حسن كما يرى الأعين ثقة ومن أصحاب
الإجماع فالأولى نسبة القصور إلى الدلالة ومنه يعلم ضعف ما عن جامع البرهان من أنه لم يظهر وجه لاعتبار الجفاف لاحتمال نجاسة الأرض وعدمه
غير ضائر كرطوبة النجاسة إذا لم تصادف سوى النجاسة الحاصل بنفس التطهير كما في غسالة الماء القليل ومنه أن وجه اعتبار الجفاف ما عرفت
من الروايتين المعتبرتين لا هذا الوجه الضعيف هل يعتبر طهارة الأرض كما عن الإسكافي والجماعة المتقدم إليهم الإشارة أو يكفي لأنه
لصحة الحفظ النص والفتوى واختاره المص وقال البحر فيه نظر لأن من أطلاق النص والفتوى ومن انصراف الإطلاق إلى الطاهر مضافا إلى إشعار
التعليل بأن الأرض يطهر بعضها بعضا بناء على أن المستفاد منه كون الشيء مطهرا اعتبار طهارته في نفسه كيف كان فلا فرق بين الجفاف
الرطبة واليابسة كما عن المعتبر وهي وكره ومع صدقه للمهذب وشرح الموجز وصح وصية لإطلاق الأخبار ولا فرق فيهم بين ذهاب الأثر
بالمشي أو بالمسح قال المحكي عن هي وشرح المهذب وحاشية ابع ولكن ورد الرواية بكليهما ولا يجزي جعل بعض الأجزاء الأرضية آلة للمسح
بأن يأخذ بيده حجرا أو قبضة من تراب أو رمل فيمسح بها المتنجس لانصراف التطهير إلى مسحها بالأرض ولا بين أن يكون الأرض ترابا أو
حجرا أو رملا كما صرح به الثانيان ثم إن ظاهر الفتاوى اختصاص الطهارة بباطن القدم ونحوه والمراد به على ما في ض وكشف اللثام ما
تستر بالأرض حال الاعتماد عليها أو صرحا بعدم طهارة الحافات وهو على إطلاقه مشكل فإن ظاهر قول زرارة في الصحيحة المتقدمة
مسح رجله بها لوث بعض الحافة أيضا ولا أقل من الإطلاق فإلحاق الحافة القريبة من الباطن لا يخلو عن قوة وفاقا لكاشف الغطاء ثم
النجاسة إن كانت مما لا عين لها كالبول والماء المتنجس اليابسين فقيل بكفاية مجرد المماسة وفاقا للمحكي عن منظومة العلامة الطباطبائي
وكشف الغطاء وبعض أتباعهما فإن أريد من المماسة المسح فهو حسن وإلا فلا لقوة اعتبار المسح على الأرض أو المشي وعدم كفاية المماسة
إلا أن يتمسك بعموم التعليل المتقدم الدال على كون الأرض مطهرة بقول مطلق ومنه أنه لا يظهر من الرواية كيفية التطهير بالأرض
هل هو بالمسح أو بالمشي أو بمجرد المس نظير ما قدمنا في قوله الماء يطهر وإجماله من حيث كيفية التطهير وأما إن كانت النجاسة ذات عين
فلا إشكال في اعتبار زوال العين وهل يعتبر زوال الأثر كما عن مع صدقه والمنظومة أو لا كما عن كشف الغطاء قولان والتحقيق أنه إن
أريد بالأثر مطلق ما يدل على النجاسة فلا إشكال في عدم اعتباره وإلا لما اعتبر اعتباره في التطهير بالماء فكيف التطهير بالأرض
المبني على التسهيل والرخصة فقد لا يزول الريح واللون ولو بعد المبالغة في غسله فكيف بالمسح والمشي مع أن رواية مشي خمس
عشرة ذراعا ظاهرة في عدم اعتبار المشي الكثير وإن أريد به الأجزاء الصغار فلا إشكال في اعتبارها لأنها الأجزاء الصغار العالقة
بالمحل التي لا تزول غالبا إلا بالماء كما فسر بها الأثر في مسألة الاستنجاء لا يعتبر زوالها وأما الرطوبة المحضة القليلة الباقية
فالظاهر أنها غير قادحة ويمكن الفرق بين ما إذا كانت من نجاسة مائية أو من نجاسة جرمية كالغائط مثلا فإنه في الأول يعد نفس النجاسة
بخلاف الثاني ومما ذكرنا يظهر أن المراد بقوله في صحيحة زرارة يمسحها حتى يذهب أثرها هو ما يعد من نفس النجاسة لا مجرد الأثر وقد
يؤيد عدم اعتبار زوال الأجزاء الصغار المتسترة لذلك ولاحتياجه إلى مشي كثير مع أن ظاهر الرواية كفاية خمسة عشر ذراعا مع أنه كثيرا ما يدخل
النجاسة في شقاق الرجل فلا يزول بالمرة ولو بالمشي الكثير والمبالغة في المسح وفيه نظر إن أريد مطلق الأجزاء الصغار واعلم أنهم قد
عدوا من المطهرات أمورا أخر لا بد من التنبيه عليها ولعل إهمال المص لها من جهة أنها ليست في الحقيقة رافعة للنجاسة كما يشعر به المطهر
حقيقة هو الماء والشمس والأرض وعد المنار منها بناء على ما يستفاد من بعض الروايات الضعيفة الدلالة كما تقدمت وهذه جملة
من المطهرات الحقيقية والأمر على التحقيق رافعة لموضوع النجاسة بإحالته إلى موضوع طاهر من تلك الأمور المستحيلة إليها
الاستحالة من المطهرات وعن المنتهى في بعض حواشيه على القواعد أن الاستحالة عند الفقهاء عبارة عن تغير الأجزاء وانقلابها
من حال إلى حال وعند الأصوليين عبارة عن تبدل الصورة النوعية والأول النسب بالمعنى اللغوي والثاني بالعرفي وكيف
كان فالذي ينبغي أن يراد هنا من الاستحالة استحالة الموضوع وتبدلها إلى مغاير له عرفا سواء كان تبدلها بتبدل ذاتياتها
أو بعض خصوصياتها العرضية فلو فرضنا أن النجاسة حمل في كلام الشارع على الماء المتلبس بالتغير والمتصف بكونه في الكوز وزال
الصفة زالت النجاسة لأن المحمول تابع للموضوع فيزول بزواله وثبوته في موضوع آخر يحتاج إلى دليل وبعبارة أخرى أن قوله
الماء المتغير أي المتلبس بالتغير نجس لا يدل على نجاسة غير المتغير سواء كان غير متغير من أول الأمر أو كان متغيرا وزال تغيره والتمسك
بالاستصحاب غير معقول لأن بقاء الحكم في غير موضوعه غير معقول ولو فرض القول بانتقال الأعراض كان دعوى الانتقال مخالفا

للاستصحاب

للاستصحاب إلا موافقة له ومما ذكرنا أن كون الاستحالة للموضوع موجبة لزوال النجاسة مما لا ينبغي الخلاف فيه وأن الخلاف الواقع
بين الفقهاء من الخاصة والعامة في بعض الموارد راجع إلى إنكار استحالة الموضوع وإنكارهما إلا أن كون الاستحالة للموضوع منشأ الحكم
بطهارة المستحال إليه ويشهد بما ذكرنا تصريح عبارتي المعتبر والمنتهى حيث استدلا على عدم طهارة الأعيان النجسة بالاستحالة وعدم
طهارة الخنزير إذا صار ملحا أبو يوسف في المملحة في مقابل أبي حنيفة الذي لم يثبت الخلاف إلا فيه بأن النجاسة قائمة بالأجزاء فلا يزول
بتغير الصفات فإن تصريح هذا الكلام هو منع ارتفاع موضوع النجاسة بالاستحالة فلم يتعلق الاستحالة بالموضوع فالمراد بالآلة
التي ذكر المحقق والعلامة كونها مطهرة هي مجرد تبدل الشيء الخارجي لحال أو من صورة نوعية إلى أخرى لا استحالة موضوع النجاسة
ومحلها ومن هنا اتفق الكل على ما في شرح الروضة على طهارة العلقة بصيرورتها حيوانا والماء النجس بصيرورته بولا لحيوان مأكول
اللحم أو لبنا له والماء النجس نباتا فإن الظاهر تسليم استحالة الموضوع في ذلك كله ولو باستكشاف ذلك من الأدلة الدالة على طهارة
الأمور المذكورة المستحال إليها ومن هنا فرق الفاضلان بين صيرورة الخنزير ملحا في المملحة والعذرة ترابا فحكما بنجاسة الأول لعدم
ثبوت رافع للنجاسة القائمة بذات الخنزير وبطهارة الثاني بقوله جعلت لي الأرض مسجدا وترابها طهورا فيختص الكلام في موارد الخلاف
في استحالة الموضوع وعدمها ولا ريب أن الإشكال فيه من جهة الإشكال في تعيين الموضوع والمحل للنجاسة والأوفق تخصيص الموضوع
إن علم بزواله فلا معنى لبقاء الحكم كما عرفت ولا إشكال فيما لو علم ببقائه ولو شك في بقائه يرجع إلى أصالة البقاء إذا عرفت هذا
فنقول مراد المحقق والعلامة من الاستدلال المتقدم على عدم طهارة الخنزير بصيرورته ملحا أن النجاسة كالطهارة من الصفات
القائمة بجسم الخنزير كغيره من الأعيان النجسة وليستا كالمطلوبية والمبغوضية القائمتين بالفعل القائمتين بحيث يكون محلها نفس
النوع نعم غاية الأمر أن يكون لخصوصية الخنزيرية مدخلية في قيام الصفة المذكورة بموضوعها المزبور والأمر لا يخرج للموضوع
لأن المفروض أن الموضوع هو الجسم الملموس الخارجي والخصوصية المذكورة تستتبع لها مجرد المدخلية أعم من أن يكون في الحدوث
فقط أو فيه وفي البقاء فمقتضى الاستصحاب بقاء النجاسة بعد زوال تلك الخصوصية كما اعترف به مع صدقه بعدما ذكره فخر المحققين في ابتناء
المسألة على استغناء الباقي عن المؤثر نعم لو كانت النجاسة والطهارة بأنفسهما من الأحكام الشرعية كان تعلقهما بالأنواع على وجه
تكون الصورة النوعية جزء من الموضوع لكن الظاهر المتبادر عرفا كونهما من قبيل الصفات القائمة بالجسم لكن ثبوتهما موقوف على بيان
الشارع والحكم الشرعي إنما يترتب عليها ومن هنا يعلم أن ثبوت النجاسة العينية للنجاسات والنجاسة العرضية للجسم المتنجس على نسق واحد
ومحلها الجسم إلا أن الصورة النوعية الخاصة لها مدخلية في الأولى دون الثانية نعم لو كانت النجاسة من قبيل الحكم الشرعي أمكن
الفرق بأن الموضوع في الأول هو خصوص النوع وفي الثاني القدر المشترك بين نوعي المستحيل والمستحال إليه أما دعوى مدخلية الصورة
النوعية في الموضوع على ما هو المحقق من تركب الجسم من الهيولى والصورة وإبطال الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى فهي مدفوعة بأن
العرف لا يفهم من محل النجاسة إلا الجسم الخارجي المركب من الأجزاء الخارجية ويعقلون خروج الصورة عن الجسم الخارجي وكونها من الطوارئ
كما هو لازم مذهب جمهور المتكلمين في الجسم ولا يستصحبون نجاسة الكلب والخنزير بعد الموت حتى فيما لا روح فيه من أجزائهما وكذا لجميع
الحيوانات الطاهرة بعد الموت لو لم يدل الدليل على نجاسة الميتة وأما ما ذكرنا بعضها من موارد الاتفاق على الطهارة فمما لأجل
فهم العرف ارتفاع الموضوع وإما من جهة ملاحظة نفس الموضوع كما في صيرورة العلقة إنسانا وإما الاستكشاف ذلك من أدلة
طهارة المستحال إليه فإن الشارع إذا قال بول الإنسان نجس وبول الشاة طاهر فشرب شاة بول إنسان فصار بولا لها فينكشف
حكم الشارع بطهارة بول الشاة على الإطلاق من أن بول الإنسان نجس ما لم يصر بول شاة كما أن بول الشاة طاهر ما لم يصر بول
إنسان فافهم ثم إن المص في المنتهى بعدما اختار عدم طهارة الخنزير وشبهه بالاستحالة رجح طهارة الأعيان النجسة باستحالتها ترابا
واستدل عليه بأن الحكم معلق على الاسم فيزول بزواله ولقوله عليه السلام جعلت لي الأرض مسجدا وترابها طهورا والدليل الأول منه مناقض
لما اختاره أولا من عدم طهارة الخنزير بالاستحالة ملحا إلا أن يكون اعتماده على الدليل الثاني وذكر الأول لكونه معولا عليه
عند غيره فيصير مؤيدا ولذا اقتصر المحقق في المعتبر في طهارة الخنزير بالاستحالة ملحا إلا أن يكون اعتماده في ترجيح الطهارة على الرواية
وكيف كان فيما ذكره يحتاج إلى التأمل التام نظير ما ذكره الشهيد في حاشيته على القواعد من أن الاستحالة إنما تؤثر بتغير الصورة
النوعية فمتى لم يحصل في الكلب الصائر ملحا في المملحة بخلاف ما إذا أثرت بتغير الحالة ومنها الانقلاب فإذا انقلب الخمر بنفسها خلا
فلا خلاف نصا وفتوى ولا إشكال في طهارتها كما لو طرح فيها شيء فصار خلا نسب الأول في المنتهى إلى علماء الإسلام والثاني

الاعلان

الى علمائنا وبه تعليه اطلاق المستفيضة كموثقة عبيد بن زرارة في الرجل اذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجعله صاحبه خلاً
فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس ومصححة جميل يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني بها خمراً فقال خذها وافسدها قال واجعلها خلاً وفي الصحيح
عن عبد العزيز بن المهتدي قال كتبت الى الرضا جعلت فداك العصير يصير خمراً فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلاً قال لا بأس وعن
مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن ابي بصير عن ابي عبد الله انه سئل عن الخمر يعالج بالملح وغيره ليحول خلاً قال لا بأس بمعالجتها ثم
هنا اخبار اخر دالة على النهي عما عولج مثل رواية ابي بصير عن الخمر يجعل فيها الخل فقال لا الا ما جاء من قبل نفسه ماعز العيون
عن علي كلوا من الخمر ما انفسد ولا تأكلوا ما افسدتموه انتم وفي الخبر عن الخمر يجعل خلاً قال لا بأس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها بناء
على ان يقلبها بالقاف من القلب ما يقلبها خلاً ولا بد من حمل الكل على الكراهة لعدم مقاومتها لما ذكر من الاخبار المعتضدة بالاتفاق
المنقول ومقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في العلاج بين القاء مايع فيه او جامد باق في الخمر بعد التخليل او مستهلك فيها
قبله ومعه وان كان مقتضى القاعدة عدم جواز العلاج بالقاء جامد يبقى فيه بعد التخليل لتنجسه بالخمر وعدم ثبوت طهارته باستحالة
الخمر لكن ظاهر الشهيد الثاني طهارة الاجسام الموضوعة في الخمر واستظهر الفاضل القمي في اجوبة مسائله مضافاً الى الرواية المتقدمة
في عصير العنب المحكية في الحدائق عن مستطرفات السرائر عن كتاب مسائل الرجال عن ابي الحسن في القدر من اللحم الذي يجعل فيه العصير
لكن ظاهر المحكي عن ابن ادريس تقييد المطروح بما اذا استهلك خلاً وكان المراد به ما عن الكفاية وشرح المقدس من انه ربما قيل باشتراط
ذهاب عين المعالج وبه من شارح الروضة الزردادية تبعاً للمقدس الاردبيلي والمحقق السبزواري وكيف كان فلولا في الخمر نجاسة
خارجية فالمحكي عن جماعة عدم طهارته بالانقلاب وهو مبتنى على ما يظن من المنتهى وصرح به في كشف اللثام وكشف الغطاء وغيرهم
من قبول النجاسة للتضاعف ويمكن منعه للاصل ولاختصاص ادلة التنجس لما هو طاهر بالذات لكن الاقوى ثبوته ولو تنجس العصير
بملاقاة الخمر وبالعكس فلا يبعد طهارتهما بالتخليل الآن بقال بانه لا مانع من قيام التنجس بجسم الخمر من حيث هو جسم والنجاسة بالتبع
من حيث هو نوع لكن لو تم هذا للزم مثله في الخل الملاقي في الخمر حيث انه في اول الملاقاة وقبل الاستهلاك منفعل اما لو لم يصر
خمراً فالاقوى عدمه لان تخليل العصير يرتفع بنجاسة العصيرية لا الاثر الحاصل من ملاقاته للخمر الآن بقي ان العصير بعد الغليان
اطلق عليه الخمر في بعض الاخبار والاطلاق اما حقيقة واما للمشابهة في الاحكام ومن جملة الاحكام ان المتنجس بالخمر اذا صار خلاً
يطهر بالتخليل وفيه تأمل ويطهر الاناء بتبعية الخمر وان نقص الخمر عنه بعد كونه مملوءاً منها ولا يجب ثقب الاناء لاخراج الخل منه كما نسب الى بعض
من لا تحصيل له وبالجملة طهارة الاناء مما يفهم من طهارة الخمر بالتخليل والاوجه المتنبه عليه مع عموم البلوى ولو تنجس ماء العنب بالماء
الخمر ثم صار خمراً فالظاهر طهارته بالتخليل لاطلاق دليل بل الغالب في انية الخمر كونها مما يكرر فيها وضع الخمر وقد ذكرنا من ان المتنجس
بالشيء اذا استحال الى نفس ذلك الشيء انقلبت نجاسته العرضية ذاتية والاصل في ذلك ان النجاسة لا تتضاعف مع التماثل والمتنجس
بالبول لا يقبل التنجس ثانياً بالبول ولا يبقى تنجسه العرضي اذا استحال بولاً كما ان البول لا يقبل التنجس بالبول ومنها طهارة العصير بزوال
ثلثيه اجماعاً نصاً وفتوى وكذا بالشمس والهواء وبطول البقاء او المركب لاطلاق النص والفتوى بكون ذهاب الثلثين غاية للحرمة من دون
تقييد نعم قد يوجد في قليل من الفتاوى وكثير من النصوص التقييد بالذهاب بالنار لكنهما يحتمل ان الحمل على الغالب المتعارف من ارادة
تطهير العصير النجس في زمان قليل بان يكون العصير اذا تنجس بالغليان فيكون تطهيره باستمرار الغليان الى ان يذهب الثلثان لكن الانصاف
ان الاطلاقات منصرفة الى الغالب وهو الذهاب بالنار فالتحقيق سقوط التمسك بالمطلقات والمقيدات فيبقى اصالة بقاء التحريم
والنجاسة الى ان يحصل اليقين بالرافع ولا فرق في التثليث بين اعتباره بالكيل وبين اعتباره بالوزن لصدقه معهما الا ان الوزن
منصوص ففي رواية عقبة بن خالد في الرجل يأخذ عشرة ارطال فيجعل معه عشرين رطلاً من ماء فيغلي الى ان يبقى عشرة ارطال قال لا
بأس والكيل وان كان ايضاً منصوصاً في روايتي عمار المتقدمتين في عصير الزبيب الا انه قد عرفت قصورهما لانهما في زيادة كون التثليث
لاجل ذوال التحريم واحتمال كونه لاجل بعض الخواص فيه فالاحوط الاقتصار على الوزن لان المتبادر من اضافة الثلث الى الموزونات
الثلث من حيث الوزن الا ان يعارضه غلبة اعتبار العصير عند الطبخ بالكيل او المساحة الراجعة اليه لتعسر الوزن غالباً واضاف بعض
المعاصرين في شرحه الى الامرين المساحة وجعل الامرين احوط منها ولم يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة
ولا يعقل التفاوت بينهما اللهم الا ان يقال بان المراد في المساحة على المساحة ولذا جعل الكيل احوط منها ولو تعارض الوزن
والكيل فالاحوط تقديم الوزن بل هو الاقوى لقوله ما زاد على الثلث فهو حرام ثم انه كما يطهر العصير بذهاب الثلثين يطهر الاناء

وان كانت

وان كانت اجزاء العصير الغير المثلث عالقة بأطراف الموقد ايضاً لان ذلك من اللوازم العادية لنقص العصير فيطهر الاجزاء العالقة بالاناء
من العصير الغير المثلث تبعاً للمثلث ويطهر ايضاً الالات التي يزاولها العامل وان كانت العصير الغير المثلث عالقاً بها وكذا ثياب العامل
اذا لاقى شيئاً من العصير قبل التثليث كل ذلك لما يفهم من الاطلاقات وترك الامام الاستفصال عند الحكم بطهارة نفس العصير مع عموم
البلوى وقد تعرض الشارح للسؤال الكاشف عن فهم ذلك من الاطلاقات ومن ذلك يعلم ان الضابط في التبعية الامور التي يبتلى بها في العمل
غالباً عند التثليث ولو باشر العامل قدراً معتداً به من العصير فهل يطهر ثيابه بمجرد تثليث بعضها او يتوقف طهارة كل جزء على تثليثه
اصله الذي انفصل هذا الجزء منه الاقوى الثاني مع انه احوط واعلم انه ذكر شارح الروضة انه اذا تنجس آلة لا تزال بالعصير ثم اخرج
ومسح ما عليها من العصير ثم ادخلت فيه بعد ان ذهب ثلثاه لم تطهر وانما تطهر اذا بقي ما عليها حتى يذهب ثلثاه بالهواء او غيره او يدخل
في العصير ويبقى قدراً يعلم بذهاب ثلثي ما عليه وان زيل ما عليها ادخلت فيه قبل ان يزول ثلثاه وكذا يطهر المزاول لمثل ما يطهر به الالة
بان يذهب ثلثا ما عليه بنفسه وبالوضع في العصير الذي يغلي او يضع ما يجس منه بعد ازالة ما عليه في العصير قبل ذهاب ثلثيه وبالجملة
نذهب الثلثين انما يطهر العصير وظرفه وما لا ينفك عنه حين الفعل عادة كما ان تخليل الخمر يفيد طهارة ظرفها ويدخل في الظرف
فهو ايضاً مطهر لكن بذهاب ثلثي ما عليه واما ان يزيل ما عليه ثم يوضع في العصير فالظاهر انه باق على نجاسته وينجس العصير سواء كان الوضع
قبل ذهاب الثلثين او بعده فهذا هو الفرق بين الالات وغيرها وبالجملة فذهاب الثلثين مطهر للعصير ولمحله ولما يزيد الالة والمزاول
انهما يطهران بذهاب الثلثين وان كان تنجسا بجزء آخر من العصير قد ازيل عنهما ولم يذهب ثلثاه انتهى اقول ما ذكره من الخصوصية للالات
والمزاول ليس مختصاً بهما بل يجري في كل جامد اصاب العصير قبل ذهاب الثلثين ثم انفصل عنه وما ذكره من ان ما يصيب العصير اذا زيل
ما عليه يوضع في العصير لو كان الوضع قبل ذهاب ثلثيه ممنوع لانه كالاجسام المطروحة في العصير اذ لا فرق بينهما في ظاهر كلماتهم بين ما
لو طرح فيه شيء وابقى على حاله الى ما بعد الذهاب او اخرج شيء منها بالمغرفة وشبهها الاخشاب المعدة لطبخه التي في العصير ولو بعد حين
بحيث يعلم ان هذا العصير العالق بذلك الشيء لم يذهب ثلثاه فالاقوى طهارة ما لاقى العصير ولا اثم اخرج منه ثم ادخل فيه ثانياً وان
علق به اجزاء العصير لم يعهد ذهاب ثلثيها بعد الوضع ثانياً اما العصير فلاستهلاكه في ذلك العصير ولا يتنجس العصير قبل الغليان
به لما عرفت من عدم تنجس العين بملاقاته مثله الا ان يمنع من الاستهلاك لما مر في مسئلة امتزاج الماء المطلق بالمضاف في تغير مختلف
الصفات المتلون الطعم والرائحة وفي مسئلة وقوع شيء من الماء الرافع للحدث الاكبر في ماء حيث ان التحقيق هو اختلاط الجزئين لا استهلاك
احدهما في الآخر وح فالعصير الواقع في ذلك الجزء باق على عدم تثليثه فيتنجس العصير المثلث لكن كلام الفاضل انما هو فيما علق به العصير بعد
ازالة العصير عنه ولا يخفى انه من قبيل الجسم المطروح قبل ذهاب الثلثين الذي قد عرفت ذهاب المشهور الى طهارته وقد دل عليه الرواية
المتقدمة في ماء اللحم الملقى في العصير ودعوى اختصاص الرواية وكلامهم بما اذا لم يخرج المطروح في العصير ولم ينفصل عنه بعد الطرح والا
فهو كنجاسة خارجية مع سخافتها مدفوعة بما مر سابقاً من عدم تنجس العين بما لاقاه اولاً في مثل الآن نعم يمكن التنافي بين حكمه
العصير حين النجاسة اعني قبل ذهاب الثلثين وبين بقاء النجس الواقع على حاله المانع من طهارة العصير بعد الثلثين لان طهارته
يوجب تغيره بهذا المتنجس فالعمدة هو الشهرة وحكاية الاتفاق ورواية السرائر المتقدمة بعد انضمام القطع بعدم الفرق بينما
لو انفصل الجسم المطروح فيه زماناً ثم القي فيه وبين ما ابقي على حاله الى ذهاب الثلثين والحاصل ان ما يقع في العصير اما طاهر واما
نجس ان كان طاهراً فلا يقدح بنجسه بالعصير وان كان نجاسة على المشهور وقد تقدم ان المحقق القمي في اجوبة مسائله نسبه الى ظاهر
الاصحاب بل استظهر الاجماع من عبارة الشهيد الثاني ويدل عليه الرواية المتقدمة المحكية عن السرائر في العصير الموضوع في ماء اللحم
المعتضدة بعدم التعرض لذلك في روايات العصير مع عموم البلوى وجعل بعض الاجسام غالباً في العصير وخلو كلمات الاصحاب المتعرضين
لهذه المسئلة عدم الفرق بين اخراج ذلك الجسم وادخاله وبين ابقائه الى ذهاب الثلثين ولا بين علو اجزاء العصير عليه حين الوضع ثانياً
وبين ازالتها عنه وربما يظهر مما تقدم من شارح الروضة بقائه في الصورة الثانية على التنجس وتنجيس العصير اذا لم يكن
الالات وانه يعتبر في اعادة اجزاء العصير العالقة بالشيء ان يذهب ثلثا نفس تلك الاجزاء وانه لا يكفي ذهاب ثلثي اصل العصير في طهارة
تلك الاجزاء وان كانت عالقة بالالات وقد عرفت ان ظاهر كلامهم عدم الفرق وان العصير لا ينفعل بملاقاة ذلك الشيء ولا بملاقاة
اجزاء العصير العالقة بذلك الشيء وان كانت لم يثلث بعد الوضع ثانياً فكل مخالف لظاهر كلامهم من جهة بقاء الجسم المتنجس الموضوع
فيه ثابتاً على النجاسة اذا لم يكن من الالات ومن جهة بقاء الاجزاء العالقة اذا لم يثلث هي وان ثلث اصل العصير

مذاكلة لو لغوع على النجاسة من نفس هذا العصير لو اخرج الجسم الملاقي باجزاء من عصير ووضع في آخر فان كان طاهرا استهلك في العصير الذي فيه فالظاهر اعتبار ذهاب المجموع وان علم عدم ذهاب ثلثي تلك الاجزاء الملاقية لانها كقطرة من الماء الطاهر استهلكت حال الغليان وان كانت نجسة ففي طهارتها وطهارة محلها ببقاء ثلثي المجموع اشكال ومنها الاسلام يطهر بدن الكافر وعرقه الكائن عليه الحادث حال الكفر وساير الرطوبات الكائنة على بدنه المتنجسة به دون المايعات النجسة او المتنجسة بغيره بلا اشكال في الحكم المذكور ولا في تحقق الاسلام في الكافر الاصلي او المرتد الملي وانما الاشكال والخلاف في تحققه للفطري والاقوى ان توبته تقبل باطنا و توجب طهارته وفاقا لما حكي عن ظاهر التحرير والذكرى وصريح المهذب والروضة وجماعة من متاخري المتاخرين كالعلامة الطباطبائي والمحقق القمي وظاهر الفاضل في شرح الروضة لان النجاسة كانت معلقة على موضوع الكفر ولا يصدق الكافر عليه بعد التوبة واستصحاب كفره المتيقن قبل التوبة مدفوع بان الشك ان كان في الصدق العرفي فالاستصحاب لا يجري فيه كما حقق في محله وان كان في المعنى الشرعي المستفاد من الاخبار ان الكفر من الامور الباطنة وانما جعل بعض الاقوال والافعال دليلا عليه كما ان الاسلام كذلك والمفروض ان المرتد بعد التوبة لا خلل في اعتقاده ولا في افعاله ولا في اقواله ولقبول الكلام في كون التوبة رافعة للكفر وانما الكلام في ان صفة الندامة على ما مضى منافية ومضادة لصفة الكفر لان المستفاد من الاخبار ان المنكر للوحدانية او الرسالة او الضروري من الضروريات او المستخف بما علم حرمته ضرورة كافر والمفروض ان النادم على احد المذكورات وعلى فعل الاستخفاف لا يصدق عليه المنكر ولا المستخف بل هو مقر ومعترف ومحترم لما استخف به فلا يصدق على التائب انه كافر ومجرد حدوث الكفر له في زمان لا يوجب بقاء احكام الكافر الا ما علمنا انه حدث كافرا في زمان الحكم وبقاؤه لحدوثه كانتقال المال الى الوارث وبينونة زوجته فان هذه احكام ليست معلقة على الكافر بل على من كفر وهذا نظير الزوجة الغير المدخولة بمجرد ارتدادها وان كانت توبتها مقبولة بالاجماع وانها تصير مسلمة مؤمنة فان لم يصح التمسك بالاستصحاب تعين التمسك باصالة الطهارة ودعوى الاجماع من كاشف اللثام في باب الميراث على عدم قبول توبته وكذا حكايته للاجماع عن غير واحد فالمراد به نفي التوبة في مقابل قبولها من المرتد الملي والمرتد الفطري بمعنى انهما يستتابان ويقبل الحاكم منهما التوبة ويكون تارة منهما كغيره الواقع وعدم ترتب اثره عليه حيث ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له بخلاف الفطري فان توبته غير مقبولة عند الحاكم ولذا ان الشهيد في الذكرى مع ظهور كلامه في دعوى الاتفاق على عدم قبول توبته تردد في قبول الاسلام منه بل نسبه اليه شارح الروضة ومن ذلك يعلم الجواب عما دل من الاخبار على عدم قبول توبته مثل قوله عليه السلام من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وآله فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده هذا مع ان عدم قبول التوبة لا ينافي الاسلام ودعوى المنافاة من جهة ان عدم القبول مستلزم للخلود في النار وهو ينافي الاسلام مدفوع بانه لا اجماع على خلود الكافر في النار مطلقا خصوصا في مثل هذا بعد التوبة هذا مضافا الى معارضتها مع عموم ما دل على قبول التوبة حيث ان ظاهرها القبول فيما يتعلق بامر الآخرة من العقاب فيدل على ان المرتد يقبل توبته ولا يخلد في النار بعد التوبة بل يدخل الجنة فيكون مسلما للاجماع على خلود الكافر في النار فكما يمكن تقييد هذه بغير المرتد الفطري كذلك يمكن تقييد مثل الرواية والاخبار المستفيضة بعدم قبول التوبة في رفع ما يحكم عليه بحدوث الكفر من مفارقة المال والزوجة والحيوة وبعد التعارض يجب الرجوع الى الاصل هذا مضافا الى قول الباقر عليه السلام المروي في باب اعادة الحج من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه خيرا ثم اصابته فتنة فكفر ثم تاب وآمن قال يحسب له كل عمل صالح عمله في ايمانه ولا يبطل منه شيء هذا كله مع ان لنا ان نكتفي بالاصل ونستدل على طهارته بما دل على طهارة المسلمين والسند في دعوى اسلامه امران الاول لما ورد في تفسير الاسلام وانه الاقرار بالشهادتين والاقرار بما جاء النبي صلى الله عليه وآله غاية الامر يقيد ذلك بواسطة ما ورد من انه اذا وقع الاستخفاف وقع الكفر وان من جحد الفرائض كافر بغير المستخف وغير الجاحد لا شك في كونه مكلفا بالاسلام الى ان الشخص يصدق عليه بعد التوبة جميع ما ذكر وانه غير مستخف ولا جاحد ودعوى كون الاستخفاف والجحود علة محدثة للكفر ممنوعة بان كفر الاستخفاف كالكفر بالجحود عبارة عن نفس صفة الاستخفاف لا انه شيء حاصل بسبب الاستخفاف ويقبل البقاء بعد انتفاء الاستخفاف الثاني انه لا شك في كونه مكلفا بالاسلام وهو يدل على كونه ممكنا في حقه ومجزيا عنه ودعوى ان التكليف لا ينافيه الامتناع بالاختيار مدفوعة مضافا الى ما تقرر في موضعه من منافاة الامتناع للتكليف وان كان من الاختيار اذا خرج عن الاختيار بان الكلام في ظاهر ادلة التكليف حيث ان الظاهر منها امكان المكلف به وعدم امتناعه فيمكن ان يعارض بها ادلة عدم قبول التوبة ولا اقل من ذلك لكنها نص بالنسبة الى دلالة عدم القبول لعدم امكان اخراج المرتد عن ادلة التكليف وان ادعى امكان ذلك بعض المعاصرين لكنه كما ترى وعدم امكان حمل التكاليف

بالنسبة اليهم على التكليف الصوري للتسجيل عليهم وان ثبات العقاب لانه استعمال اللفظ في اكثر من معنى مع ان التكليف على هذا الوجه مع علم المكلف بالحال قبيح جدا ايضا ودعوى ان ذلك يوجب تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة الصلوة وكذا طهارته بالنسبة الى نفسه دون الاسلام المطلق الموجب للطهارة المطلقة بعيد جدا مخالف لظاهر ما دل على اشتراط الصلوة والصوم بالاسلام المطلق والطهارة المطلقة ومنها الغيبة والمراد بها غيبة الحيوان المتلبس بالنجاسة ثم ان بعيد ذلك غيبته ثم وقوعها من المطهرات انما الا يخفى من المسامحة وتوضيح الكلام فيه ان المحكي عن جماعة كالشيخ والحلي والعلامة والشهيد وصاحب الموجز وكاشف الالتباس وصاحب المدارك والمعالم بل عن المشهور كما عن مجمع البرهان وغيره ان الهرة اذا اكلت فيه ثم شربت من ماء قليل لم ينجس الماء غابت او لم تغب وعن ظاهر الخلاف دعوى الاجماع ويدل عليه مضافا الى الاجماع المحكي المعتضد بالشهرة وقيام السيرة ولزوم الحرج لو بني على الاجتناب اطلاق ما دل على نفي الباس عن سؤر الهرة مع عدم انفكاكها عن ملاقاة الميتة غالبا فان تلك المطلقات وان كانت مسوقة لبيان حكم الهرة من حيث ذاتها كما ينادي به تعليل الحكم في بعض الاخبار بقولهم ان الهرة من السباع وقوله عليه السلام اني لا استحيي من ربي ان ادع طعاما من اجل ان الهرة اكلت منه ونحو ذلك الا ان حيثية النجاسة العرضية الحاصلة له من ملاقاة الميتة لما كانت غالبة المعادنة له كان في اطلاق الحكم دلالة على عدم مزاحمة هذه الحيثية لحكم الذات والا وجب التنبيه عليه لكن الانصاف ان فهم هذا من تلك الاطلاقات على وجه يعتد به مشكل كالاستناد الى الاجماع المحكي من ان الشيخ انما استدل على مطلبه باجماع الفرقة على طهارة سؤر الهرة من غير تفصيل ولا يخفى ان مثل هذا الاجماع مثل اخبار طهارة سؤر الهرة واما قيام السيرة ولزوم الحرج فانما ينشئان من وجوب الاجتناب عن سؤرها مع عدم احتمال زوال النجاسة بولوغها في ماء كثير كما هو المحكي عن العلامة في النهاية بل قيل انه ظاهر التذكرة والمعتبر والذكرى حيث استند الى التعميم لصورتي غيبة الحيوان وعدمها الى الشيخ في المبسوط وفيه نظر نعم يمكن الاستدلال على ذلك بموثقة عمار كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترى في منقاره دما فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ ولا تشرب وزاد في الاستبصار كما حكي عنه انه سئل عن ماء شربت منه دجاجة قال ان كان في منقارها قذر لم يتوضأ ولم تشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذرا توضأ منه واشرب دل على العفو وعدم الاجتناب صورة وجود عين الدم وقذر في المنقار الآن ويكون ذلك كناية عن مطلق النجاسة فتكون مسوقة لبيان اعتبار العلم بالنجاسة الحالية في الحيوانات وعدم اعتبار العلم بالنجاسة السابقة المتيقنة في مثل البازي ونحوه من سباع الطيور وما ابعد ما بين القول المشهور وما حكي عن ابن جهم لما بعض مشايخنا من اعتبار العلم بزوال النجاسة المتيقنة سابقا من دون فرق بين بدن الانسان وغيره ثم قال وهو ظاهر الاردبيلي في مجمع البرهان حيث قال النجاسة المحققة في قباحة الاشكال والعلم بالنجاسة لا يزول الا بمثله ويرده السيرة القطعية واطلاق الموثقة بل الاخبار المتقدمة التي هي اخص من ادلة الاستصحاب ويؤيده الاخبار الدالة على طهارة المايع اذا لوغ فيه الفار حيث انها لا تنفك عن نجاسة موضع بعرها ومخرج منيه مع ان هذا القول لا يكاد يعرف لاحد من الاصحاب عدا ما حكي عن الموجز لابن فهد مع ان المحكي عن مهذبه موافقة المشهور بل يصرح في الموجز بقوله ويحكم بطهارة حيوان نجس اذا غاب مدة يمكن طهره مطلقا ويمكن زوال العين في الحيوان وان لم تغب ما علم الملاك المحرر بنجاسته ثم شوهد مستعملا ومثله الهرة اذا اكلت فارة ولم تغب ما لم يتلوث انتهى واما استشكال الاردبيلي فهو لا ينافي اتفاق الفقهاء لانه كثيرا ما يستشكل في الاتفاقيات هذا كله في غير الانسان واما فيه فالظاهر انه لا خلاف ولا اشكال في انه لا يحكم عليه بارتفاع النجاسة المحققة في بدنه وثيابه بمجرد زوال العين مع عدم العلم بطرو الطهارة وانما الكلام في انه هل يكفي مجرد الاحتمال او يعتبر مطلق الظن بالزوال او الظن الخاص الحاصل من شهادة حاله او مقاله او فيه تلك وجوه بل اقوال واوسطها الاخير لظهور الاجماع بل حكي صريحا عن بعض شراح المنظومة وظاهر المحكي عن تمهيد القواعد انه متفق عليه بين الاصحاب وعنه ايضا انهم يعني الاصحاب عللوا ذلك بالعمل بظاهر حال المسلم لانه يتنزه عن النجاسة هذا مضافا الى السيرة القطعية ولزوم الحرج وما دل على وجوب تصديق المسلم وعدم اتهامه فان ظاهرها وان كان هو الاخبار والمقال الا ان التامل الصادق يشهد بانه لا يفرق بين تكذيبه او اتهامه فيما يظهر من حاله او مقاله ويخبره ويؤيد المطلوب بل يدل عليه ما دل على كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين وعدم كراهة سؤر غير المتهمة وفي المحكية عن السرائر المسؤول فيها عن سؤر الحائض انه لا باس ان تتوضأ منه اذا كانت تغسل يديها وفي رواية اخرى اذا كانت مأمونة فلا باس فان الظاهر من حال المسلم انه لا يباشر مع النجاسة الماء المعد في البيت للشرب والتطهير فمباشرتها للماء المذكور في قوة اخبارها بتطهير يديها ومما ذكرنا من الادلة يعلم اعتبار كون

ذلك المسلم عالما بتنجس بدنه او ثوبه وفاقا للشهيد في الذكرى والمقاصد العلية بل يستفاد من تعليل الاصحاب المتقدم حكايته عن الشهيد عدم الخلاف فيه بينهم كما اعترف به في التمهيد كيف كان فوجه الاعتبار ظاهر مما ذكرنا اذ لا اجماع ولا سيرة مع الجهل ولا يعقل معه اخبار المسلم وشهادته حالا او مقالا بالتطهير بل غاية الامر شهادته بالطهارة وهي وان كانت قولية لا تقبل منه مع العلم بجهله او غفلته عن التنجس وابتناء شهادته على الاصل او اعتقاد عدم العروض والادلة المذكورة ايضا لا تفي بصورة الجهل ولو شك في العلم فالاصل عدمه كما انه لو شك في الغفلة فالاصل عدمها ويظهر ضعف القول باعتبار العلم اذا مطلقا كما هو المحكي عن ظ السيد في منظومته والشيخ في كشف الغطاء واللوامع او في البدن خاصة دون الثوب كما عن الوجيز والمراد بالعلم بالنجاسة لا مجرد العلم بالسبب مع اعتقاد عدم التنجس لشبهة ناشئة عن قصور او تقصير واما اشتراط اهلية الازالة المفسرة بما حكي عن المقاصد العلية بكونه مميزا معتقدا للنجاسة فمستنده بعد اعتبار العلم بالتنجس وشهادة حاله بالازالة واما اشتراط التكليف كما عن الذكرى وان كان مطابقا للاصل وغير منفي بأكثر الادلة المتقدمة الا ان السيرة ولزوم الحرج كافيان في الحكم نعم يشكل الامر في غير المميز هل يلحق بالحيوان او بالانسان او لا يلحق باحدهما بل يحكم عليه بمقتضى الاصل ولا يبعد جعله من توابع الانسان مثل فرشه واوانيه وكيف كان فالقول الاول في اصل المسئلة وهو الاكتفاء بمجرد احتمال الزوال ضعيف لا دليل عليه وان حكي الاجماع عليه عن بعض شراح المنظومة المصرح باختيار هذا القول مستمسكا بالسيرة القطعية والاجماع ممنوع جدا بل الظ من التعليل المتقدم عن التمهيد هو الاتفاق على اختصاص الحكم بمورد التعليل وليس من الظ من حاله او مقاله ازالة تلك النجاسة ولا ريب ان من يتنجس بدنه ثم غاب عنا ثم رأيناه ولم يظهر احتمال او عمل يظهر منه انه ازال تلك النجاسة بان يشتغل بالصلوة او بالوضوء او باكل او شرب او تناول لمايع بتلك اليد النجسة لا يلزم من الحكم ببقاء النجاسة الحكم بعدم تنزه هذا الشخص عن النجاسة لان تنزه المسلم عن النجاسة من حيث هو مسلم انما هو فيما يعتبر فيه الطهارة لا مطلقا كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان التلبس بفعل يشترط الطهارة فيه كالة لا ينفع واضعف مما ذكر القول الثاني وهو الاكتفاء بظن الازالة ان اريد به مطلق الظن دون الحاصل من قوله وفعله ووجه ضعفه ان الظن المطلق لم يثبت حجيته فهو كالشك فالفرق بينهما غير وجيه واعلم ان مرادنا بالظن الخاص الحاصل من شهادة حال المسلم هو الظن النوعي فلا يعتبر الظن في خصوص كل واقعة كما هو ظ بعض الادلة المتقدمة وصريح روايات كراهة سؤر الحائض والجنب المتهمين ومنها انتقال النجاسة الى البواطن ذكره ابن فهد في موجزه وفرع عليه ما ذكره بقوله فدمع المكتحل بالنجس وبصاق الثميل اعني شارب الخمر طاهران انتهى وفي العبارة ما لا يخفى عن التسامح وقد ذكره غيره ان البواطن تطهر بزوال العين النجاسة عنها وهو لا يخلو عن قصور وتوضيح الحال في البواطن ان الكلام يقع تارة في حكم النجاسة الكائنة في البواطن واخرى في تأثر البواطن بها وثالثة في تأثر ما يحدث فيها من الرطوبات ورابعة في تأثر ما يدخل من الخارج اليها والكلام في كل تارة يقع في النجاسة الحادثة في البواطن واخرى في النجاسة الداخلة اليها من الخارج فنقول اما النجاسة الكائنة في البواطن فان كانت عينية حادثة فيها كالدم الحادث في الفم ونحوه الانف فالظ انه لا حكم لها فيجوز معها الصلوة ودخول المساجد وان منعنا عن حمل النجاسة في الصلوة وادخالها في المسجد مطلقا ويدل عليه بعد ظهور الاجماع اطلاق ما دل على انه لا يجب غسل ما عدا ظاهر الانف وان كانت عينا خارجية دخلت فيه او متنجسا مطلقا فالظاهر ثبوت حكم النجاسة اذا كان في مثل الفم والانف ونحوهما مما يمكن تطهيره دون مثل الجوف والدماغ ونحوهما فلو اكل نجسا او متنجسا فبقيت اجزائه في الفم لم يجز له الصلوة ودخول المساجد على القول بالمنع عن الصلوة مع النجاسة وادخالها في المسجد لعموم ادلة المنع عنهما على القول بها خرج ما كان منها في مثل الجوف بالاجماع والسيرة وبعض الاخبار قال في الموجز ولو وضع في جيبه درهما نجسا اخرج للصلوة وتبعه شارحه بابتنائه على منع حمل النجاسة في الصلوة واما حكم تأثر البواطن وما يحدث فيها فالظ انه لا اشكال في عدم تنجس البواطن وما يحدث فيها من الرطوبات بالنجاسة المتكونة فيها او الداخلة من الخارج اليها ويدل عليه مضافا الى ظهور عدم الخلاف كما يظهر من شارح الروضة ظهور انصراف دليل تأثر الملاقي للنجس الى غير البواطن لو كان اطلاق لفظي كيف وليس الدليل الا الاجماع المفقود في المقام بل لا يبعد دعواه على العكس كما يظهر من الوحيد في شرح المفاتيح حيث قال انه لا اجماع على تنجس البواطن لو لم ينقل بالاجماع على العدم لكن الانصاف ان منع شمول معاقد اجماعهم على تأثر الملاقي لمثل الفم ومقدم الانف ونحوهما مكابرة فالاولى التمسك بعد ظهور عدم الخلاف بما في الصحيح عن صفوان عن عبد الحميد بن ابي الديلم عن ابي عبد الله ع في رجل يشرب الخمر فبصق فاصاب ثوبي من بصاقه فقال لا بأس به لكن الرواية وعدم ظهور الخلاف غايتهما عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين فلعله مطهر كما

صرح

صرح به الشهيدان حيث ذكرا ان البواطن تطهر بزوال العين وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا ان مراد ابن فهد مما تقدم عن موجزه من جعل انتقال النجاسة الى البواطن من المطهرات زوال تأثيرها بالنسبة الى البواطن بعد انتقالها اليها لا صيرورتها طاهرة بمجرد الانتقال الى البواطن وان لم تؤثر في نفس البواطن وعلى اي حال فلا يخلو عبارة الموجز عن مسامحة ونحوها عبارة من قال ان البواطن تطهر بزوال العين النجاسة بناء على ما ذكرنا انها لا تتأثر بالنجاسة حتى يحتاج الى التطهير الا ان يريد بالتأثر عملا بقاعدة الملاقاة غاية الامر دلالة الدليل على عدم ثبوت حكم النجاسة بعد زوال العين كما عرفت سابقا ومنه يتضح ان البواطن كالجوف ونحوه مما لا تظهر اصلا لا دليل على تأثره بالنجاسة لانصراف عموم قاعدة الملاقاة الى غيرها واما البواطن الظاهرة كالانف والعين ومقدم الانف والاذن فقد عرفت ان دعوى الانصراف الى غيرها خلاف الانصاف فمقتضى الجمع بين الادلة هو الحكم بالنجاسة مع طهرها بزوال العين وهنا قسم ثالث من البواطن يعامل معها من حيث الخبث معاملة الظواهر كما صرح به كاشف الغطاء وهي ما يعد باطنا في باب الغسل من الجنابة وغيرها كثقب الانف والاذن وباطن السرة وموضع تطبيق الشفتين والجفنين حيث ان الظ من تجويز الادهان مع عدم وصول الماء غالبا بمجرده الى المذكورات عدها من البواطن مضافا الى صدق الباطن عليها عرفا فيشملها ما دل على اختصاص الجنابة بالظاهر ولا يجب الباطن ولم يصل مثل هذا الاطلاق عن النجاسة وانما حكم بما حكم هنا من جهة بعض الاخبار او من جهة الاجماع والسيرة او من جهة انصراف ادلة احكام النجاسة الى غير المقام والاقل ليس هنا اطلاق يعتمد عليه في تعلق الحكم بها على الباطن نعم في الاخبار دلالة على حصر ما يجب غسله عند الرعاف والاستنجاء بما ظهر من الانف والمقعد لا يلزم من عدم وجوب غسل الباطن عدم وجوب غسل كل ما يعد باطنا عرفا والمسئلة محل اشكال في باب الحدث والخبث فتأمل واما ما يدخل من الخارج الى البواطن فمقتضى قاعدة الملاقاة هو تأثره بالنجاسة المتكونة في البواطن والداخلة اليها من الخارج فيتنجس الطعام بالدم في الفم ولا يطهر بزوال العين كما صرح به في الروضة وشرحها وقد عرفته من الموجز وشرحه فيحكم بتنجس الدرهم بملاقاة النجس في الفم لكن الاقوى التفصيل بين ما لا يظهر للحس من البواطن كالجوف ونحوه وبين ما يظهر كالفم والعين ونحوهما فلا يتأثر الجسم الخارجي بملاقاة النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الاول لما عرفت من انصراف ادلة احكام النجاسة الى غير ذلك فان الموجود فيها كالمعدوم من جهة احكام نفسه ومن جهة ملاقيه ويتأثر بملاقاة النجاسة الكائنة فيما هو من قبيل الثاني لما عرفت من شمول ادلة الملاقاة ولذا نحكم بتأثر نفس البواطن بها الا ان الدليل قام على طهرها بزوال العين النجاسة عنها ويتفرع على ما ذكرنا طهارة ماء الحقنة اذا رجع من الباطن غير ملوث بنجاسة ونحوه المسهل المشروب الذي يخرج كذلك خاتمة يحرم استعمال اواني الذهب والفضة في الاكل ونحوه الشرب اجماعا على الظاهر المصرح في محكي جملة من العبائر وكذا غيره من الاستعمال نسبه في الذكرى الى علمائنا اجمع وكذا في المنتهى بحذف في لفظ اجمع وعن كشف اللثام انه لا خلاف فيه وعن التذكرة نقل الاتفاق وعن الذكرى نص على البحار ان ظاهر اكثر اصحابنا انهم على تحريم انية الذهب والفضة مطلقا وهو ظاهر الروضة ايضا حيث صرح بعضها القول بالفرق بين الشرب وغيره ويدل عليه رواية ابن مسلم عن ابي جعفر ع وفيها سهل ولعله سهل نهى عن انية الذهب والفضة وظاهره تحريم مطلق الاستعمال وفي الوسائل انه روى هذا الخبر في المحاسن عن ابن محبوب عن العلا عن ابن مسلم فالسند صحيح ومن بينها في الدلالة رواية موسى بن بكير انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون وفي الوسائل رواه عن البرقي عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة عن موسى بن بكير فالسند كالصحيح ويؤيده التعليل في النبوي لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة فان اختصاصها لهم في الدنيا يدل على حرمة استعمال المؤمنين لها مطلقا وعن الشيخ في الخلاف انه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكذا المفضض منها وقال الشافعي لا يجوز استعمال اواني الذهب والفضة وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب ثم ذكر الاخبار الظاهرة في التحريم وكيف كان فقد حمل الكراهة ومن تأخر عنه كلامه تبعا للمحقق على ارادة الحرمة وقد حكي عنه في زكوة الخلاف التصريح بالتحريم وبالجملة فلا اشكال في المسئلة وان حكي عن الصدوق والمفيد وسلار والشيخ في النهاية الاقتصار على ذكر الاكل والشرب فيها واما الاشكال والخلاف في تحريم اتخاذها لغير الاستعمال فعن الاكثر كما في الروض التحريم بل عن جماعة نسبته الى المشهور ولعله عن قوة رواية موسى بن بكير المتقدمة والرواية المتقدمة عن الباقر ع المروية في المحاسن كما حكي بسند صحيح لكن الانصاف ان هذه الروايات قاصرة الدلالة لان المتاع لا يصدق على المتخذ لاجل الاستعمال فان المتاع وان كان اسما لما يتمتع به الا ان التمتع بها لا بمجرد اتخاذها الظاهر انه التزين والتلذذ بوجدانها والنهي منصرف الى الاستعمال الى مطلق الاتخاذ بل ربما يختص بالاستعمالات

المعارض

المتعارف فهو فيّ كل شيء بحسبه فالجواز لايخ عن قوة وفاقا للمص في لف وحكي عن الحلي ايض مع انه حكي عنه في لف المنع ويكره المفضض بل
عن جمع والبحار والرياض نسبته الى عامة المتأخرين ويدل عليه بعد الاصل صحيح ابن سنان وحسنته ولا باس ان تشرب الرجل في القدح
المفضض واعزل فاك عن موضع الفضة وعن الشيخ في ف التحريم لقوله ع لا تاكل من انية فضة ولا انية مفضضة ويطلق على مطلق
المرجوحية جمعا مع المشهور كما في الكفاية انه يجتنب موضع الفضة وعن الذخيرة والبحار انه مذهب الشيخ والعلامة واكثر المتأخرين
وحكي عن القاضي والحلي وابن سعيد واختاره الشهيدان والمحقق الثاني ونسبه في المدارك الى عامة المتأخرين لظ الامر في رواية
ابن سنان المتقدمة وفي رواية اخرى فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن موضع الفضة لظ الامر في رواية ابن سنان
ونحوها رواية الحلبي خلافا للمحكي عن المعتبر وتبعه بعض متأخري المتأخرين فالاستحباب وان لم يعلم وجه تعيّنه مع دلالة الصحيحة و
غيرها وقوي المشهور واما المذهب فظ المدارك تبعا للشيخ الاردبيلي انه كالمفضض وعن المص انه لم اعثر لاصحابنا فيه على قول ثم
الحقه بالمفضض في الكراهة لانه لا ينزل عن درجة الفضة وناقشه في الذخيرة بان اثبات الكراهة مع فقد النص وكيف كان فامر الكراهة
سهل انما الاشكال في معناه والظ ان المراد بالمفضض ما كان بعضه فضة او ملبسا بالفضة او مموها بماء الفضة وعن البحار
ان المفضض اقسام الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الاخر كما يستعمل ظروف اصلها
من الخزف او غيره وفيها من الفضة الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار لا
ينفصل منه شيء وثانيهما ما تلبس بالسبائك شبهها بحيث اذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما علق عليه حلقة
او قطعة من سلسلة من الفضة والرابع ان تخلط الفضة بغيرها ويصنع منهما الانية الخامس ما نقش بالفضة فالظ اتحاد
المفضض بشمولها للاول و الثالث واما الثاني فالظ في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الانية على اللباس بل يمكن
ادعا صدق انية الفضة والافلا وكانه لا اعتبار للغلبة مع عدم صدق الاسم واما الخامس فلا يبعد التفصيل فيه كالثاني بان يق
ان حصل لها بالعرض على النار شيء كان في حكم المفضض والافلا انتهى وفي بعض ما ذكره قدّه تامل ثم ان اطلاق الاناء وعموم الانية
في النصوص ومعاقد الاجماعات يشمل الصغير والكبير فيشمل المكحلة وظروف الغالية وظروف الافيون ونحوها الساعات المتعارفة
انا كما صرح به في التذكرة كما عن كري في المكحلة وظروف الغالية ونحوها الجعفرية في خصوص المكحلة وكانه للسؤال فالفتوى فيما
حكي عنه في مصباح الاناء والانية والوعاء والاوعية ما يوضع فيه الشيء نعم ما يعلم مع مظروفه واحدا في العرف من جهة لصوقه به لايبعد
خروجه عن اطلاق الانية كما صرح به بعض وهو ظ كشف الغطاء الاتي الذي يعرف عموم الانية لمثل هذا ورواية ابن بزيع قال سئلت
ابا الحسن الرضا ع عن انية الذهب والفضة فكرههما فقلت له روى بعض اصحابنا انه كان لابي الحسن ع مرآة ملبسة فضة قال لا والله
انما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي فان قول الراوي روى بعض اصحابنا بمنزلة النقض على عموم كراهة الانية ومبالغة الامام ع في
الانكار يدل على ان المرآة الملبسة من افراد ما كره والمراد بالمرآة الملبسة ظاهرا ان يكون بيت الزجاج وقابه معمولا من الفضة
الا ان يراد من التلبيس تلبيس المرآة بالفضة فيكون داخلا في المفضض بالمعنى الثاني من المعاني المتقدمة عن البحار لكن عرفت حاله وان
المنع عنه غير بعيد لشهادة هذه الرواية لصدق كونها من انية الفضة فالمحصل ان ما كان مع ظروفه يعد شيئا واحدا لا يشمله
اطلاق الاناء الا اذا كان المظروف من الانية فيصدق على المجموع اناء الفضة او المفضض وبقي الجواز فيما ذكر مضافا الى الاصل
اضراف النصوص والاجماعات الى غيره ما ذكرنا صحيح علي بن جعفر قال سئلته عن التعويذ يعلق على الحائض قال نعم اذا كان في جلد
او فضة او قصبة حديد وفي المسئلة لذلك محل اشكال واما ميل الاكتحال فالمحكي عن المعتبر والمنتهى والذكرى والجعفرية جواز اتخاذه
من الذهب والفضة وفي المناهل الظ انه مما لا خلاف فيه ويجوز تحلية السيف واللجام بالفضة بلا خلاف ظاهر نعم روى علي بن
جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب به ونحوها
عن مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي ويمكن حملها على الكراهة وهل يجوز تحليتهما بالذهب المحكي عن الشيخ والحلي والمحقق والمص
المنع لما روي ان النبي ص خرج ذات يوم وفي يده قطعة من ذهب فقال هما محرمان على ذكور امتي حل لاناثها خلافا للمحكي عن الشرائع
والذكرى والذخيرة في تحلية السيف لضعف رواية المنع واصالة الجواز وحكي عن الوسيلة والجامع حرمة تحلية المنطقة
بالذهب ايض وكانه للنبوي المتقدم والظ انه مشهور بين اصحابنا وتوقف الذكرى في جعل ضبة الاناء من الذهب وقال بكره
المنع للنبوي المذكور واواني المشركين طاهرة ما لم يعلم مباشرتهم لها برطوبة والوجه ظاهر وكذا فيما ذكره من ان جلد المزكّى

طيّ وجلد غيره

طاهر وجلد غيره نجس لكونه ميتة ويغسل الاناء من الخمر خمسا على المشهور كما في الروض وعن جامع المقاصد وجوب غسل الاناء من الخمر سبعا
للاصل وموثقة عمار عن الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبعا وعن جامع المقاصد ان تضعيف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن
ظ ف وصريح كتب المحقق وعد وس وعن المحقق نسبته الى الشيخ في يب ونسبه كاشف اللثام الى كتاب الصيد والذبائح من يه والى القاضي
في باب الاطعمة والاشربة من المهذب لموثقة عمار الاخرى عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات سئل يجزيه ان يصب عليه
الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده ويغسله ثلث مرات وهذه صريحة في كفاية الثلث فيحمل رواية السبع على الاستحباب وما ذكره في محكي صد
من ترجيح تلك الرواية بالشهرة ولو سلم المساواة فيبقى الاصل المقتضي لوجوب السبع سليما منظور فيه بان الترجيح بالنصوصية والظهور
مقدم على الترجيح بالشهرة ما لم يبلغ الشهرة حدا يشذ معها الخلاف ثم لو فرض التكافؤ وجب الرجوع الى ما سيجيء من عموم وجوب الثلثة في
كل قذر لا الى استصحاب النجاسة واضعف من ذلك ما توهمه بعضهم من ان دلالة الموثقة الثانية على كفاية الثلث بمفهوم العدد فيقيد
الامر بين تقييد مفهومه وبين حمل الامر في الموثقة الاولى على الاستحباب والتقييد اولى اذ فيه ان الموثقة صريحة في كفاية الثلث
من حيث منطوق التحديد لا من مفهوم العدد فالاقوى كفاية الثلث وعن ظ جماعة وصريح اخرين كفاية المرة لضعف الروايتين فيسلم
اطلاقات الغسل عن المقيد اقول قد اشرنا مرارا الى ان التمسك باطلاقات ادلة الغسل لا يغني لورودها في مقام بيان
اصل وجوب الازالة لا في كيفيتها ويرشدك الى ما ذكرنا صدر الموثقة الثانية حيث قال عمار سئلت اباعبدالله ع عن الدن الذي يكون
فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق وغيره فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا
غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلث مرات الخ فانظر كيف اكتفى في السؤالين الاولين بمطلق الغسل حيث لم يكن
المقام الا مقام بيان قابلية استعمال الاواني للاستعمال بعد الغسل ثم لما سئل عن كيفية العلاج اجاب بالتثليث ثم لما توهم السائل
كفاية الصب اجاب بلزوم الدلك حتى يتيقن زوال جرم الخمر والظ ان اكثر اطلاقات الغسل من هذا القبيل واردة اما في بيان اصل
النجاسة واما في مقام بيان توقف الشيء كالصلوة ونحوها على ازالة النجاسة واما في مقام رفع الباس بعد الازالة واما الغرد الذي
نعم يمكن ان يقال ان عموم البلوى يقتضي بيان الكيفية اكثر من ذلك فان مثل ازالة النجاسة عن الثوب والبدن التي هي كالصلوة في
كثرة الدوران وعموم الابتلاء بل اشد واعم ابتلاء من الصلوة والغسل فلو كان الواجب فيها كيفية خاصة زائدة على ازالة العين
لورد فيه من الاخبار ما شاء الله ولم ينحصر في رواية واحدة من روايات عمار التي نقطع بانها لم يكن يرويها الا قليل من الرواة في قليل
من الكتب الا ان يق ان المذهب قد يعلم بعمل الرواة والعلماء والعوام في ذلك وان لم يرد الينا فيه الا رواية واحدة ولهذا ذكر
الشهيد في المسئلة الاتية في عدم كفاية المرة في غسل الاناء في الجواب عن ضعف رواية عمار بانا قد نعلم المذهب بالرواية الضعيفة
بل قد يكون بعض المسائل اهم من ذلك واهم ولا نجد فيها مثل هذه الرواية ايض فالمتبع هو الدليل لا الاستبعاد وكيف كان
فهل يلحق بالخمر المسكرات النجسة صرح بالالحاق بعض القائلين بالسبع في الخمر وهو كذلك لصدق الخمر عليها في الاخبار في محكي مع صد
وليس الحكم مقصورا على الخمر بل المسكر المائع كله كذلك ولا يبعد الحاق الفقاع انتهى واما غيرها اي غير المسكر من النجاسات عدا ولوغ
الكلب والخنزير او هما مع موت الجرذ كما سيجيء فالاقوى وجوب التثليث في غسل الاواني منها وفاقا للمحكي عن الاسكافي والصدوق و
اكثر كتب الشيخ والشهيد في الدروس والمسالك والمحقق الثاني في جامع المقاصد والوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح وعن المعتبر
ان الشيخ في الخلاف ادعى الاجماع عليه وفيه نظر يعرف من عبارة الشيخ ويدل عليه مضافا الى الاصل موثقة عمار عن ابي عبدالله ع
قال سئل عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء
اخر فيحرك ثم يفرغ منه وقد طهر خلافا للمحكي عن المقنعة والمراسم والمعتبر وكثير من كتب المص والبيان والروض وغيرها فاكتفوا
بمطلق غسله حتى تزول العين وحكاه كاشف اللثام عن الاكثر ولعله لاطلاقات الغسل ولمرسلة الشيخ حيث قال في خ وقد روي
التثليث وروي انه يغسل مرة وفي الاطلاقات ما عرفته غير مرة وفي المرسلة ما لا يخفى نعم لو غسل في الكثير فالاقوى كفاية المرة وفاقا
للشهيد كما عن الكركي لما عرفته من المرسلة ورواية العدد ثم ان الظ انه ليس لغسل الاناء كيفية مخصوصة الا صب الماء فيه وادارة
الماء بالتحريك الى جميع مواضع النجاسة كما صرح به في موثقة عمار نعم لو لم يكن بعض مواضعه نجسا فلا حاجة الى تحريك الماء اليه بل يجب
ذلك ولو ملأ الاناء كفى عن تحريكه كما عن محكي لك وشرح المفاتيح ولعل عرفه بسطه في المناهل ولا فرق في ذلك بين الاناء الصغير
والكبير والمثبت وغيره ثم ان المشهور نقلا بل تواترا الحاق العين الصلبة كالخزف العين المطلع للطهارة وظاهرهم عدم الفرق بين غسلها

بالقليل

بالقليل وغيره خلافا للمحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية والقاضي فاستدل للاول باطلاق الغسل واطلاق طهوريته موثقة عمار المتقدمة
في تطهير الكوز والاناء بالغسل ثلاثا من غير استفصال بين افراد الكوز ونحوها موثقة المتقدمة في غسلها عن الخمر ثلثا وفي الاطلاق
الاولين نظر لما عرفته مرارا فالعمدة اطلاق الموثقتين مضافا الى ما تقدم من ان المستفاد من تتبع الموارد قابلية كل شيء للطهارة اذا
غسل على الوجه المعتبر هذا بالنسبة الى الغسل بالقليل واما بالكثير والجاري فيكفي المرسلة ورواية الغدير المتقدمتين نعم يحصل الاشكال
في ان ماء الغسالة يرسب في هذه الاشياء او لا يخرج منها فيشكل تطهيرها بالقليل والاكتفاء بطهارة ظاهرها بالغسل على نحو ما قلنا
في تطهير الارض وان امكن الان الباطن اذا كان نجسا فالمانع الموضوع فيه بعد تطهير ظاهرها يسري جزء منه الى الباطن فيتنجس
ويتصل بالظاهر ودعوى عدم الانفصال لو سلمت تجري فيما اذا غسل بالكثير فانه كيف يدعى ان الجزء النافذ الى باطن الجسم متصل بالكثير
فلا يتنجس الغسالة وبذا اتفقوا على جواز تطهير ما انتقع بالماء النجس بالماء الكثير بناء على عدم انفعال الغسالة للانفصال بالكثير او الجاري
بل يمكن الاشكال في تطهيرها بالكثير بناء على انه لا يكفي نفوذ الجزء من الباطن مجرد وصول الماء اليه ولذا امر فيه بدلك القدح
المغسول عن الخمر في موثقة عمار المتقدمة الا ان يقال ان النافذ في الاعماق نظير نجاسته لا جرم فيها ولا اقل من عدم العلم بالجرم
والظاهر ان كلمات المعظم المجوزين لتطهيرها بعد الفراغ من حجة وشرائط التطهير من زوال الجرم وعدم استقرار الغسالة النجسة فيها
كالحمل منه كون كلامهم في مقام من قال بعدم جواز استعمالها بمجرد الغسل بطريق السلب الكلي ويغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلثا
بالتراب مرة وبالماء مرتين على المشهور بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا اجمع الا ابن الجنيد وعن الانتصار والخلاف والغنية وكنز الاجماع
عليه هي الحجة وعن الناصريات اعتدنا ان الاناء يغسل من ولوغ الكلب ثلثا اولهن بالتراب مضافا الى ما تقدم من وجوب الفصل بعد
عد البول مرتين بضعوى صحيحا في البول او الولوغ اولى بالتعدد وبدل عليه بعد صحيحة البقباق في الكلب رجس نجس لا يتوضأ
بفضله واصبب ذلك الماء ثم اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء وعن هامش الروايات المطلقة مضافا الى المحكي عن المعتبر والمنتهى زيادة
لفظة مرتين في الصحيحة وتبعهما غيرهما ولا يبعد وجدان الزيادة في بعض الكتب المعتبرة والا فلا يشهد جماعة بخلو الكتب المعروفة عنده
عن هذه الزيادة وحكى وجودها في عوالي اللئالي لابن جمهور وفي الرضوي وبشعر بوجودها قوله اغسله بالتراب اول مرة والا كان المناسب
ان يقول اغسله بالتراب ثم بالماء ثم وكيف كان فلا حاجة الى هذه الزيادة بعد كون الاصل في الغسل التعدد خلافا للمحكي عن ابن
الجنيد فقد اوجب سبعا لرواية عامية وقابله بعض متاخري المتاخرين بالميل الى كفاية المرة لاطلاق الاخبار ثم ان صريح الصحيحة ان
اولهن بالتراب فما في المحكي عن الشيخ وابن الجنيد جمهور الاصحاب بل عن الغنية الاجماع وقد سمعت عبارة السيد ايضا خلافا للمحكي عن ظاهر
المقنعة فاوجبا التوسط لما يظهر من الوسيلة من وجود رواية بالتوسط وهي على تقدير الوجود والدلالة شاذة وللمحكي عن جماعة
فاطلقوا القول بوجوب غسل الاناء ثلثا احديهن بالتراب نحو اطلاق الاطلاق فهو ضعيف لما ذكرنا من المقيد وفي اشتراط طهارة
التراب اشكال الاقوى ذلك لا ينصرف الاطلاق الى [illegible] مضافا الى اصالة بقاء النجاسة وربما يتمسك بقوله جعلت لي الارض مسجدا
وترابها طهورا وفيه نظر واندفع المسئلة ان الاصحاب اغفلوا عنه في هذا الباب بل ما ذكره في جامع المقاصد من انه ربما يوجد في بعض
الاخبار طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه كلب ان يغسل ثم دلالة من ذلك ان كان فيه دلالة ايضا نظر فالعمدة الانصراف والاصل وهل يعتبر مزج
التراب بالماء ام لا قولان اقواهما الثاني خلافا للمحكي عن الحلي والراوندي وهو ضعيف ان قواه المص في المنتهى وتبعه كاشف اللثام
لعدم الدليل عدا ما ربما يتخيل من دلالة قوله اغسله بالتراب وفيه ان المراد بالغسل معناه المجازي وان كان مع مزج التراب بالماء فان
المزج لا يوجب العمل بحقيقة الغسل الاعلى ما ذكره صاحب الذخيرة من ان الغسل الحقيقي لا يختص بما كان بالماء فالمزج المحصل للميعان
محصل لصدق الحقيقة وفيه ان الظاهر ان الحلي لا يقول بوجوب المزج الى ان يحصل الميعان المحصل لحقيقة الغسل وان كان يظهر ذلك من
الاستدلال له بحصول حقيقة الغسل ومن جعل كاشف اللثام هذا التركيب من قبيل الغسل بالخطمي والسدر لكن الظاهر ان المحصل
لحقيقة الغسل لا يكون الا استعمال الماء او ما هو بمنزلته في الميعان والماء الممزوج بالتراب الى ان يحصل له هذا الميعان لا يصدق عليه انه
غسل بالتراب فجعله كالغسل بالسدر والكافور كما ذكره كاشف اللثام يوجب عدم بقاء الماء على اطلاقه لان الباء حينئذ يكون للمصاحبة
والظرف مستقر فيكون متعلق اغسل محذوفا والاطلاق الناشي من حذف المتعلق ينصرف الى المتعلق الشايع ولذا فهموا من اطلاق
الغسل في ادلة الغسل عن النجاسات وجوب كون الماء مطلقا وقد يقال ان الامر يدور بين صرف الغسل عن ظاهره الى الدلك وبين
صرف التراب عن ظاهره والاول ابعد فتعين الثاني فيتحقق قول الحلي وفيه ان صرف الغسل عن ظاهره وان كان بعيدا سيما مع حمله على

عموم الجانة

عموم المجاز في قوله اغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء الا انه معارض بظهور التراب في معناه الحقيقي وظهور الظرف في اللغوية والمتعلق
باغسل فيكون التراب مما يغسل به لا معه وظهور مقابلة التراب بالماء في كون التراب نفس المغسول به لا من قبيل السدر والكافور في
قولهم اغسله بالسدر والكافور ولو اريد الغسل بالماء مع التراب لقال بالماء مرة وبالممزوج اخرى بل الاحوط ان يكون الممزوج فيكون
المزج مرة بحيث لا يوجب الميعان بل يصير التراب شبه الطين ليقبل الدلك واخرى بجعله مائعا ليحصل معه الغسل الحقيقي فضبط التعفير
يحصل بثلث مرات ان لم يعمل باحتمال كون التراب هنا بمنزلة السدر بحيث لا يوجب اضافة الماء والا فالاحتمالات اربع واذا ورد مع
من ذهب المفيد في تقديم التراب على الغسلتين وتوسطه بينهما اضافات عشرة ثمانية بالتراب بينها غسلة وبعدها غسلة واذا
روعي مذهب الاسكافي في السبع صارت الغسلات ثمانيا وخمسا فيصير اربعة عشر ثم الظ سقوط التعدد في الكثير دون التعفير لعموم
المرسلة المتقدمة في المطر والرواية المتقدمة في الغدير ولا يتعدى الى غير الولوغ من اقسام ملاقاة الكلب الا اللطع على قول
مشهور وعن المفيد والصدوقين وبعض متاخري المتاخرين الحاق المباشرة بسائر اعضائه بالولوغ ولعله لما يستفاد من صحيحة
البقباق المتقدمة من ان الوجه في الحكم نجاسة الكلب ملاقاته للاناء دون خصوص الشرب منه ولذا استفاد المشهور الحاق اللطع
لم يعتبر احد بقاء شيء من المشروب كما هو مورد الرواية والانصاف ان التعدي من الشرب باللسان الى شرب مقطوع اللسان في محله بخلاف التعدي
من الشرب الى ملاقاة سائر الاعضاء فانه كالتعدي من الاناء الى غيره فالاقوى وجوب الاقتصار على ما يتيقن خروجه عن العموم نعم لو
صب فضله من الاناء المولوغ فيه الى اناء اخر فلا يبعد الحاقه به خلافا للمحكي عن المعتبر والذكرى وظاهر ولو تعذر التعفير فالاقوى
عدم طهارة الاناء وبقاؤه سواء كان لفقد التراب ومن يتمكن على التعفير ام كان لعدم قابلية الاناء وربما فصل فقيل بالتطهير في
الثاني لا ستلزام الحكم بعدمه تعطيل الاناء دائما بخلاف غيره والاجود تعليل التفصيل بان الاناء الغير القابل للتعفير لا يدخل في اطلاق
دواية التعفير فيرجع فيه الى عموم ما العسل بخلاف ما اذا تعذر التعفير لفقد التراب فانه لا يوجب تقييد الامر بالغسل بالتراب لانه في
مقام بيان الحكم الوضعي اعني علاج النجاسة وان لها فلا تسقط بمجرد الفقد فتم ثم الاقوى سقوط التعدد في الجاري والكثير كما عن
الكفاية وغيرها نسبته الى المشهور ويدل عليه مضافا الى اطلاق صحيحة البقباق التي هي الاصل في هذا الباب ما يدل عليه المرسلة
في المطر والرواية الواردة في الغدير من الماء وقد تقدمتا ثم لا يسقط التعفير للاصل واطلاق الصحيحة بها نقيد المرسلة ولولا
التامين للحاجة الى شيء اخر ومن صرح بهاية الاحكام وظ لف سقوط التعفير وما احسن لها التمسك باطلاق المرسلة والرواية
المتقدمتين سيما مع ظهور الصحيحة الامرة بالتعفير في اختصاصها بصورة الغسل بالقليل وما ابعد ما بينه وبين القول بعدم سقوط
التعدد كما عن المعتبر هو احوط والمشهور كما عن الكفاية وشرح المفاتيح الحاق لطع الاناء وهو احد ما علق بوانيها بالشرب بالولوغ
هو الشرب بطرف اللسان وربما يستدل عليه بالاولوية بناء على ان المناط وصول اللعاب الى الاناء وفيه نظر وكذا وقوع لعابه في الاناء
فالاحوط الالحاق وعن المقنعة ان الاناء اذا شرب منه كلب او وقع فيه او ماسه ببعض اعضائه فانه يهراق ما فيه من الماء ثم يغسل مرة
بالماء ومرة ثانية بالتراب ومرة بالماء وما ذكره احوط ثم ان المحكي عن الشيخ في ط وف والقاضي في المهذب اطلاق القول بان حكم
ولوغ الخنزير حكم ولوغ الكلب ظاهره وجوب التعفير وان لم يصرح به على ما قاله المحقق في المعتبر وتبعه غيره فان لم يوجب التعفير
مع انه يوجب غسل الاناء من كل نجاسة ثلثا كان الاولى الحاق الخنزير بسائر النجاسات وايضا فانه استدل على ذلك بكون الخنزير كلبا
لغة فله حكمه ولما استدل له الاخر بان الاناء يغسل من النجاسات ثلثا والخنزير نجس بلا خلاف فهو في مقابل بعض اصحاب الشافعي القائل
بكفاية الغسلة الواحدة وكيف كان فلم نجد لما ذكره مستندا وما ذكره من دخوله في الكلب كما ترى فالاقوى وجوب غسل الاناء من
ولوغ الخنزير سبعا كما هو المشهور اما مطلقا كما عن الكفاية او بين المتاخرين كما في الذخيرة لصحيحة علي بن جعفر عن اخيه في اناء شرب
منه خنزير قال يغسل سبع مرات فالاطلاق كثير وصرح باخرين فاقتصر على الواحدة وهو مجروح بالصحيح المعمول به وحمله على الاستحباب
كما عن المعتبر لا نجد له شاهدا كما اعترف به جماعة نعم ربما يتوهم كان المحقق قدس لم يجد فيمن تقدم عليه قائلا بالسبع فالصحيحة عنده كان
غير معمول بها وهو موهون عنده في الرواية وان كان صحيحا بل قد يذكر في المعتبر ان الرواية حسنة لكن العامل بها قليل وكيف كان فيرجع
هذا الوهن لشهرة المتاخرين على العمل بمضمونها وبها يضعف قول من جعلها كسائر النجاسات كما حكاه كاشف اللثام عن ظاهر الاكثر
او صرح فيه بكفاية المرة كالمحكي عن المقنعة وفيها احتياطا بحكم الكلب انه ليس حكم غير الكلب كذلك بل يهراق ما فيها ويغسل مرة واحدة
بالماء واغرب كلام المحقق وهل يلحق بالخنزير موت الجرذ في الاناء قولان الاشهر نعم كما عن النهاية والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد

للاصل ولموثقة عمار انه يغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبعا وعن جامع المقاصد ان ضعف عمار منجبر بالشهرة خلافا للمحكي عن الخلاف والنافع والمعتبر والقواعد فالثلث لعموم موثقة الآنية بوجوب غسل الاناء ثلثا وفيه ان المقيد يحكم على المطلق والمحكي عن ظاهر جماعة وصريح معالم الدين من المقنعة من كفاية الواحدة وعن ظاهر اللمعة ونحو المرتين وكلاهما ضعيفان والجرذ كما عن مجمع البحرين هو الذكر من الفيران كما عن العين والمحيط وعن النهاية الاثيرية انه الذكر الكبير منها وعن الصحاح انه ضرب من الفار وعن ابن سيدة انه ضرب منها اعظم من اليربوع اكدر في ذنبه سواد وعن الجاحظ ان الفرق بين الجرذ والفار كالفرق بين الجواميس والبقر والبخاتي والعراب وكيف كان فالكل متفق على انه ليس مطلق الفار كما عن جامع المقاصد من ان الظاهر عدم التفاوت لصدق اسم الفارة في الجميع كما صرح به جمع من الاصحاب وان توقف فيه صاحب المعتبر كما نرى وكان مراده بقوله كما صرح به بعض الاصحاب ما في النهاية والوسيلة والبيان على ما حكي عنهم من عدم الفرق وهو مشكل لعدم ذكر الفار في الاخبار ثم حكي عن الشيخ انه قال يغسل الاناء من الخمر سبعا وروي مثل ذلك كما اذا مات في الاناء لكنه مع قوة احتمال ارادة الموثقة المذكورة لا يكفي المرسلة المجردة عن الجابر تم كتاب الطهارة بحمد الله نعم طهرنا الله من الارجاس القولية والعملية بمحمد وآله سادات البرية صلوات الله عليهم اجمعين والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **التقية** اسم لاتقى يتقي والتاء بدل عن الواو كما في التهمة والتخمة والمراد هنا التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول او فعل مخالف للحق والكلام تارة يقع في حكمها التكليفي واخرى في حكمها الوضعي والكلام في الثاني تارة من جهة الآثار الوضعية المترتبة على الفعل المخالف للحق وانها تترتب على الصادر تقية كما تترتب على الصادر اختيارا ام وقوعها تقية يوجب رفع تلك الآثار واخرى في ان الفعل المخالف للحق هل يترتب عليه آثار الحق بمجرد الاذن فيها من قبل الشارع ام لا ثم الكلام في آثار الحق الواقعي قد يقع في خصوص الاعادة والقضاء اذا كان الفعل الصادر تقية من العبادات وقد يقع في الآثار الاخر كرفع الوضوء الصادر تقية للحدث بالنسبة الى جميع الصلوات وافادة المعاملة الواقعة تقية الآثار المترتبة على المعاملة الصحيحة فالكلام في مقامات اربعة اما الكلام في حكمها التكليفي فهو ان التقية تنقسم الى الاحكام الخمسة فالواجب منها ما كان لدفع الضرر الواجب فعلا وامثلته كثيرة والمستحب ما كان فيه التحرز عن معارض الضرر بان يكون تركه مفضيا تدريجا الى حصول الضرر كترك المداراة مع العامة وهجرهم في المعاشرة في بلادهم فانه ينجر غالبا الى حصول المباينة الموجب لتضرره منهم والمباح ما كان التحرز عن الضرر وفعله مساويا في نظر الشارع كالتقية في اظهار كلمة الكفر على ما ذكره جمع من الاصحاب ويدل عليه الخبر الوارد في رجلين اخذا بالكوفة وامرا بسب امير المؤمنين صلوات الله عليه والمكروه ما كان تركها وتحمل الضرر اولى من فعله كما ذكر ذلك بعضهم في اظهار كلمة الكفر وان الاولى تركها ممن يقتدى به الناس اعلاء لكلمة الاسلام والمراد بالمكروه هنا ما يكون ضده افضل والمحرم منه ما كان في الدماء وذكر الشهيد ره في قواعده ان المستحب اذا كان لا يخاف ضررا عاجلا ويتوهم ضررا آجلا او ضررا سهلا او كان تقية في المستحب كالترتيب في تسبيح الزهراء صلوات الله عليها وترك بعض فصول الاذان والمكروه التقية في المستحب حيث لا ضرر عاجلا ولا آجلا ويخاف منه الالتباس على عوام المذهب والحرام التقية حيث يؤمن الضرر عاجلا وآجلا او في قتل مسلم والمباح التقية في بعض المباحات التي ترجحها العامة ولا يصل بتركها ضرر انتهى وفي بعض ما ذكره نظر ثم الواجب منها يبيح كل محظور من فعل الواجب وترك المحرم والاصل في ذلك ادلة نفي الضرر وحديث رفع عن امتي تسعة اشياء ومنها ما اضطروا اليه مضافا الى عمومات التقية مثل قوله ع في الخبر ان التقية واسعة ليس شيء من التقية الا وصاحبها مأجور وغير ذلك من الاخبار المتفرقة في خصوص الموارد وجميع هذه الادلة حاكمة على ادلة الواجبات والمحرمات فلا يعارض بها شيء منها حتى يلتمس الترجيح ويرجع الى الاصول بعد فقده كما زعمه بعض في بعض موارد هذه المسئلة واما المستحب من التقية فالظاهر وجوب الاقتصار فيه على مورد النص وقد ورد النص بالحث على المعاشرة مع العامة وعيادة مرضاهم وتشييع جنائزهم والصلوة في مساجدهم والاذان لهم فلا يجوز التعدي عن ذلك الى ما لم يرد النص من الافعال المخالفة للحق كذم بعض رؤساء الشيعة للتحبب اليهم وكذلك المحرم والمباح والمكروه فان هذه الاحكام على خلاف عمومات التقية فيحتاج الى الدليل الخاص واما المقام الثاني فنقول ان الظاهر ترتب آثار العمل الباطل على الواقع تقية وعدم ارتفاع الآثار بسبب التقية اذا كان دليل تلك الآثار عاما لصورتي الاختيار والاضطرار فان من احتاج لاجل التقية الى التكتف في الصلوة او السجود على ما لا يصح السجود عليه او الاكل في نهار رمضان

او فعل بعض ما يحرم على المحرم فلا يوجب ذلك ارتفاع احكام تلك الامور بسبب وقوعها تقية نعم لو قلنا بدلالة حديث رفع التسعة على رفع جميع الآثار تم ذلك في الجملة لكن الانصاف ظهور الرواية في رفع المؤاخذة فمن اضطر الى الاكل والشرب تقية او التكتف في صلوة فقد اضطر الى الافطار وابطال الصلوة لانه مقتضى عموم الادلة ثم المقام الثالث في حكم الاعادة والقضاء اذا كان المأتي به تقية من العبادات فنقول ان الشارع اذا اذن في اتيان واجب موسع على وجه التقية اما بالخصوص كما لو اذن في الصلوة متكتفا حال التقية واما بالعموم كان يأذن بامتثال اوامر الصلوة او مطلق العبادات على وجه التقية كما هو الظاهر من امثال قوله ع التقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين ونحوه ثم ارتفعت التقية قبل خروج الوقت فلا ينبغي الاشكال في اجزاء المأتي به واسقاطه للامر لما تقرر في محله من ان الامر بالكلي كما يسقط بفرده الاختياري كذلك يسقط بفرده الاضطراري اذا تحقق الاضطرار الموجب للامر به كما ان الامر بالصلوة يسقط بالصلوة مع الطهارة المائية كذلك يسقط مع الطهارة الترابية اذا وقعت على الوجه المأمور به واما لو لم يأذن في امتثال الواجب الموسع في حال التقية خصوصا او عموما على الوجه المتقدم فيقع الكلام في ان الوجوب في الواجب الموسع هل يتعلق باتيان هذا الفرد المخالف للواقع بمجرد تحقق التقية في جزء من الوقت بل في مجموعه وبعبارة اخرى الكلام في انه هل يحصل من الاوامر المطلقة بضميمة اوامر التقية امر بامتثال الواجبات على وجه التقية اولا بل غاية الامر سقوط الامر عن المكلف في حال التقية ولو استوعبت الوقت والتحقيق انه يجب ان يرجع في ذلك الى ادلة تلك الاجزاء والشروط المتعذرة لاجل التقية فان اقتضت مدخليتها في العبادة من دون فرق بين الاختيار والاضطرار فاللازم الحكم بسقوط الامر عن المكلف حين تعذرها لاجل التقية ولو في تمام الوقت كما لو تعذرت الصلوة في تمام الوقت الا مع الوضوء بالنبيذ فان غاية ذلك سقوط الامر بالصلوة راسا لاشتراطها بالطهارة بالماء المطلق المتعذرة في الفرض فحاله كحال فاقد الطهورين وان اقتضت مدخليتها في العبادة بشرط التمكن منها دخلت المسئلة في مسئلة اولي الاعذار في انه اذا استوعب العذر الوقت لم يسقط الامر راسا وان كان في جزء من الوقت مع رجاء زواله في الجزء الآخر ومع عدمه جاء فيه الخلاف المعروف في اولي الاعذار وانه هل يجوز لهم البدار ام يجب عليهم الانتظار فتلخص من جميع ما ذكرنا ان صحة العبادة المأتي بها على وجه التقية يتبع اذن الشارع في امتثالها حال التقية والاذن منصوص باحد امرين احدهما الدليل الخارجي الدال على ذلك سواء كان خاصا بعبادة او كان عاما لجميع العبادات والثاني فرض شمول الاوامر العامة بتلك العبادة لحال التقية لكن يشترط في كل منهما بعض ما لا يشترط في الآخر فيشترط في الثاني كون الشرط او الجزء المتعذر للتقية من الاجزاء والشرائط الاختيارية وان لا يكون للمكلف مندوحة بان لا يتمكن من الاتيان بالعمل الواقعي في مجموع الوقت او في الجزء الذي يوقع مع اليأس من التمكن منه فيما بعده او مطلقا على التفصيل والخلاف في اولي الاعذار وهذان الامران غير معتبرين في الاول ان يكون التقية من مذهب المخالفين لانه المتيقن بل المرجع فيه الى ملاحظة ذلك الدليل الخارجي وسيأتي ان الدليل الخارجي الدال على الاذن في التقية في الاعمال لا يعتبر فيه شيء منهما ويشترط في الاول ان يكون التقية من مذهب المخالفين لانه المتيقن من الادلة الواردة في الاذن في العبادات على وجه التقية لان المتبادر التقية من مذهب المخالفين فلا يجري في التقية عن الكفار او ظلمة الشيعة لكن في رواية مسعدة بن صدقة الآتية ما يظهر منه عموم الحكم لغير المخالفين مع كفاية عمومات التقية في ذلك بعد ملاحظة عدم اختصاص التقية في لسان الائمة صلوات الله عليهم بالمخالفين كما يظهر بالتتبع في اخبار التقية التي جمعها في الوسائل وكذا لا اشكال في التقية عن غير مذهب المخالفين مثل التقية في العمل على طبق عمل عوام المخالفين الذين لا يوافق مذهب مجتهديهم بل وكذا التقية في العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي عندهم تحققه في الخارج مع عدم تحققه في الواقع كالوقوف بعرفات يوم الثامن والافاضة منها ومن المشعر يوم التاسع مواطئا للعامة اذا اعتقدوا رؤية هلال ذي الحجة في الليلة الاخيرة من ذي القعدة فان الظاهر خروج هذا عن منصرف ادلة الاذن في ايقاع الاعمال على وجه التقية لو فرضنا هنا اطلاقا فان هذا لا دخل له في المذهب وانما هو خطأ في موضوع خارجي نعم العمل على طبق الموضوعات العامة الثابتة على مذهب المخالفين داخل في التقية عن المذهب فيدخل في الاطلاق لو فرض هناك اطلاق كالصلوة عند اختفاء الشمس لذهابهم الى انه هو المغرب ويمكن ارجاع الموضوع الخارجي ايضا في بعض الى الحكم مثل ما اذا حكم الحاكم بثبوت الهلال من جهة خبر شهادة من لا يقبل شهادته اذا كان مذهب الحاكم القبول فان ترتب العمل على هذا الحكم فدرج في المذهب فيدخل في ادلة التقية وكيف كان ففي هذا الوجه لا بد من ملاحظة اطلاق دليل الترخيص لاتيان العبادة على وجه التقية وتقييده والعمل على ما يقتضيه الدليل واما في الوجه الثاني فهذا الشرط غير معتبر قطعا لان مبناها على العمل المخالف

للواقع من جهة دعوة الواقع سواء كان فعله للتقية من جهة الفاعل ذا قرار وموافق وسواء كان في الموضوع ام في الحكم كل ذلك لان المناط في مسئلة اولى الاعذار العذر بمن عبر فرق بين الاعذار في الكلام في اعتبار عدم المندوحة الذي اعتبرناه في الوجه الثاني فان الاصحاب فيه بين غير معتبر له كالشهيد والمحقق الثاني في البيان والروض وجامع المقاصد وبين معتبر له كصاحب المدارك وبين مفصل كما عن المحقق الثاني بانه اذا كان متعلق التقية مأذونا فيه بخصوصه كغسل الرجلين في الوضوء والتكتف في الصلوة فانه اذا فعل على الوجه المأذون فيه كان مجزيا وان كان للمكلف مندوحة التفاتا الى ان الشارع اقام ذلك مقام المأمور به حين التقية فكان الاتيان به امتثالا [illegible] الاعادة وان تمكن من فعله على غير وجه التقية قبل خروج الوقت ولا اعلم خلافا في ذلك بين الاصحاب واما اذا كان متعلقها مما لم يرد فيه نص بالخصوص كفعل الصلوة الى غير القبلة والوضوء بالنبيذ ومع الاخلال بالموالاة بحيث يجف الوضوء كما يراه بعض العامة فان المكلف يجب عليه اذا اقتضت الضرورة موافقة اهل الخلاف فيه واظهار الموافقة لهم ثم ان امكن له الاعادة في الوقت وجب ولو خرج الوقت نظر في دليل يدل على القضاء فان حصل الظفر به اوجبناه والا فلا لان القضاء انما يجب بفرض جديد انتهى ثم نقل عن بعض اصحابنا القول بعدم وجوب الاعادة لكون المأتي به شرعيا ثم رده بان الاذن في التقية من جهة الاطلاق لا يقتضي ازيد من اظهار الموافقة مع الحاجة انتهى **اقول** ظاهر قوله في المأذون بالخصوص لا يجب فيه الاعادة وان تمكن من فعله قبل خروج الوقت ان عدم التمكن من فعله على غير وجه التقية حين العمل معتبر وان تمكن في سوق واراد الصلوة وجب عليه مع التمكن الذهاب الى مكان مأمون فيه ومع فرض وقوله قبل ذلك وان كان للمكلف مندوحة عن فعله ثبوت المندوحة بالتأخير الى زمان ارتفاع التقية لا وجودها بالنسبة الى زمان العمل وح يكون هذا قولا باعتبار عدم المندوحة على الاطلاق كصاحب المدارك اذ ليس مراد صاحب المدارك بعدم المندوحة عدم المندوحة في مجموع الوقت اذ الظاهر انه مما لم يعتبره احد لما سيجيء من مخالفته لظواهر الاخبار بل لصريح بعضها ومراد القائل بعدم اعتباره عدم اعتباره في الجزء الذي يقع الفعل فيه فمن تمكن من الصلوة في بيته مغلقا عليه الباب لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الصلوة تقية في مكانه وقد كان بمحضر المخالفين نعم لو كان الخلاف في اعتبار عدم المندوحة في تمام الوقت وعدمه كان ما ذكره المحقق تفصيلا في المسئلة وعلى اي تقدير فيرد على ما ذكره المحقق في القسم الثاني انه ان اراد من عدم ورود نص بالخصوص في الاذن في متعلق التقية عدم النص الموجب للاذن في امتثال العمل على وجه التقية ففيه انه لا دليل ح على مشروعية الدخول في العمل المفروض امتثالا للاوامر المطلقة المتعلقة بالعمل الواقعي لان الامر بالتقية لا يستلزم الاذن في امتثال تلك الاوامر لان التحفظ عن الضرر ان تأتى بترك ذلك العمل راسا بان يترك الصلوة في تلك الحال وجب ولا يشرع الدخول في العمل المخالف للواقع بعد تأدي التقية بترك الصلوة راسا وان فرضنا ان التقية الجائية الى الصلوة ولا تتأدى بترك الصلوة كانت الصلوة المذكورة واجبة عينا لاجل التقية لا من جهة امتثال الوجوب التقية عينا لا للوجوب الموسع المتعلق بالصلوة الواقعية وان اراد به عدم النص الدال على الاذن في هذه العبادة بالخصوص وان كان هناك نص عام دال على الاذن في امتثال اوامر مطلق العبادات على وجه التقية ففيه ان هذا النص كما يكفي للدخول في العبادة امتثالا للامر المتعلق بها كذلك يوجب حصول الاجزاء وعدم وجوب الاعادة في الزمان الثاني اذا ارتفعت التقية والحاصل ان الفرق بين كون متعلق التقية مأذونا فيه بالخصوص او بالعموم لا نفهم له وجها كما اعترف به بعض بل كلما يوجب الاذن في الدخول في العبادة امتثالا للاوامر بها كان امتثاله موجبا للاجزاء وسقوط الاعادة سواء كان نصا خاصا او دليلا عاما وكلما لا يدل على الاذن في الدخول على الوجه المذكور لم يشرع بمجرده الدخول في العبادة على وجه التقية امتثالا لامرها بل ان انحصرت التقية في الاتيان بها كان امتثالا للاوامر بوجوب التقية لا للاوامر بوجوب تلك العبادة اللهم الا ان يكون مراده من الامر العام اوامر التقية ومن وجوب العمل على وجه التقية اذا اقتضت الضرورة هو هذا الوجوب العيني لا الوجوب التخييري الحاصل من الوجوب الموسع فيكون حاصل كلامه الفرق بين الاذن في العمل لامتثال الاوامر المتعلقة بالعبادة وبين الاذن في العمل لامتثال اوامر التقية لكن يتفرع تفصيله بغير ما اذا كانت التقية في الاجزاء والشروط الاختيارية والا فيدخل المسئلة في مسئلة اولى الاعذار ويتحقق الاتيان بالعمل المذكور امتثالا للاوامر المتعلقة بذلك العمل مع تعذر تلك الاجزاء والشرائط لاجل التقية على الخلاف والتفصيل المذكور في مسئلة اولى الاعذار وقد ذكرنا ان ما اجاب به بعض عن هذا التفصيل بان المسئلة مسئلة ذوي الاعذار وان الحق فيها سقوط الاعادة بعد التمكن من الشرط المتعذر لا وجه له على اطلاقه ثم ان الذي يقوى في النظر اصالة اعتبار عدم المندوحة انه ان اريد عدم المندوحة بمعنى عدم التمكن حين العمل من الاتيان به موافقا للواقع مثل انه يمكنه عند ارادة التكفير

للتقية من الفصل بين يديه بان لا يضع بطن احدهما على ظهر الاخرى بل يقاربهما وكما اذا تمكن من صب الماء من الكف الى المرفق لكنه ينوي الغسل عند رجوعه من المرفق الى الكف وجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقية بل التقية على هذا الوجه غير جارية في غير العبادات ايضا وكذا مما لا خلاف فيه وان اريد به عدم التمكن من العمل على طبق الواقع في مجموع الوقت المضروب لذلك العمل حتى لا يصح العمل تقية الا لمن لم يتمكن في مجموع الوقت من الذهاب الى موضع مأمون فالظاهر عدم اعتباره لان حمل اخبار الاذن في التقية في الوضوء والصلوة على صورة عدم التمكن من اتيان الحق في مجموع الوقت مما يأباه اكثرها بل صريح بعضها ولا يبعد ايضا كونه وفاقيا وان اريد عدم المندوحة حين العمل من تبديل موضوع التقية بموضوع الامن كان يكون في سوقهم ومساجدهم ولا يمكن في ذلك الحين من العمل على طبق الواقع الا بالخروج الى مكان خال او التحيل في ازعاج من يتقي منه عن مكانه لئلا يراه فالاظهر في اخبار التقية عدم اعتباره اذ الظاهر منها الاذن بالعمل على التقية في افعالهم المتعارفة من دون الزامهم بترك ما يريدون فعله بحسب مقاصدهم العرفية او فعل ما يحتاج الى كلفة مع لزوم الحرج العظيم في ترك مقاصدهم ومشاغلهم لاجل فعل الحق بقدر الامكان مع ان التقية انما شرعت تسهيلا للامر على الشيعة ودفعا للحرج عنهم مع ان التحرز عن المخالفين في الاعمال ربما يؤدي الى اطلاعهم على ذلك فيصير سببا لتفقدهم ومراقبتهم للشيعة وقت العمل فيوجب نقض غرض التقية نعم في بعض الاخبار ما يدل على اعتبار عدم المندوحة في ذلك الجزء من الوقت حال عدم التمكن من دفع موضوع التقية مثل رواية احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابرهيم بن شيبة قال كتبت الى ابي جعفر الثاني ع اسئله عن الصلوة خلف من يتولى امير المؤمنين ع وهو يرى المسح على الخفين او خلف من يحرم المسح على الخفين وهو يمسح فكتب ان جامعك واياهم موضع لا تجد بدا من الصلوة معهم فاذن لنفسك وأقم فان سبقك الى القرائة فسبح فان ظاهرها اعتبار تعذر ترك الصلوة معهم ونحوها ما عن الفقه الرضوي من المرسل عن العالم عليه السلام قال ولا تصل خلف احد الا خلف رجلين احدهما من تثق به وبدينه وورعه واخر من تتقي سيفه وسوطه وشره وبوائقه وشنعته فصل خلفه على سبيل التقية والمداراة واذن لنفسك واقم واقرأ فيها فانه غير مؤتمن به الخ وفي رواية معمر بن يحيى الواردة في تخليص الاموال عن ايدي العشار انه كلما خاف المؤمن على نفسه فيه ضرورة فله فيه التقية ومن دعائم الاسلام عن ابي جعفر عليه السلام لا تصلوا خلف ناصب ولا كرامة الا ان تخافوا على انفسكم ان تشهروا او يشار اليكم فصلوا في بيوتكم ثم صلوا معهم واجعلوا صلوتكم معهم تطوعا ويؤيده العمومات الدالة على ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فان ظاهرها حصر التقية في حال الاضطرار ولا يصدق الاضطرار مع التمكن من تبديل موضوع التقية بالذهاب الى موضع الامن مع التمكن وعدم الحرج نعم لو لزم من الزام ذلك حرج او ضيق من تفقد المخالفين وظهور حاله في مخالفتهم سرا فهذا ايضا داخل في الاضطرار وبالجملة فمراعاة عدم المندوحة في الجزء من الزمان الذي يوقع فيه الفعل اقوى مع انه احوط نعم تأخير الفعل عن اول وقته لتحقق الامن وارتفاع الخوف مما لا دليل عليه بل الاخبار بين ظاهر وصريح في خلافه كما تقدم بقي هنا امور الاول انك عرفت ان صحة العبادة واسقاطها للفعل ثانيا تابع لمشروعية الدخول فيها والاذن فيها من الشارع وعرفت ايضا ان نفس اوامر التقية الدالة على كونها واجبة من جهة حفظ ما يجب حفظه لا يوجب الاذن في الدخول في العبادة على وجه مجزئ بامتثال الاوامر المتعلقة بتلك العبادة الا فيما كان متعلق التقية من الاجزاء والشروط الاختيارية كنجاسة الثوب والبدن ونحوها اما ما اقتضى الدليل ولو بالاطلاق مدخليته في العبادة من دون اختصاص بحال الاختيار فمجرد الامر بالتقية لا يوجب الاذن في امتثال العبادة فيتضمن الفعل الفاقد لذلك الجزء او الشرط تقية كما هو واضح ثم ان الاذن المذكور قد ورد في بعض العبادات كالوضوء مع المسح على الخفين او غسل الرجلين والصلوة مع المخالف مع ترك ما يعتبر فيها مما له مدخلية فيها ويوجد بعض الموانع مثل التكفير ونحوه والغرض هنا بيان انه هل يوجد عموما في الامر بالتقية ما يوجب الاذن في امتثال العبادات عموما على وجه التقية بحيث لا يحتاج في الدخول في كل عبادة على وجه التقية امتثالا للامر المتعلق بتلك العبادة الى النص الخاص ليفيد قاعدة كلية في كون التقية عذرا رافعا لاعتبار ما هو معتبر في العبادات وان لم يختص اعتباره بحال الاختيار مثل الدخول في الصلوة مع الوضوء بالنبيذ او مع التيمم في السفر بمجرد عزة الماء ولو كان موجودا الا الذي يمكن الاستدلال به على ذلك اخبار منها قوله ع التقية في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله بناء على ان المراد ترخيصه سبحانه في كل فعل او ترك يضطر اليه الانسان في عمله فنقول مثلا ان الانسان يضطر الى استعمال النبيذ او المسح على الخفين او غسل الرجلين في وضوئه والى استعمال التراب للتيمم في صلوته والى التكفير وترك البسملة وغير ذلك من الافعال والتروك الممنوعة شرعا في صلوته فكل ذلك مرخص فيه في العمل بمعنى ارتفاع المنع الثابت فيها لولا التقية وان كان ممنوعا عنها من جهة التوصل بتركها الى صحة العمل واداء فعله الى الفساد

العمل والحاصل ان المراد بالاحلال رفع المنع الثابت فيها لولا التقية في كل ما يحتاله من التحريم النفسي كشرب الخمر والتحريم الغيري كالتكفير في الصلوة والمسح على حائل او استعمال ما يخل ومضا في الوضوء فان الاضطرار الى هذه الامور الممنوعة تابع للاضطرار الى الصلوة التي يقع هذه فيها وح فان فرض عدم اضطرار المكلف الى الصلوة مع احد هذه الامور الممنوعة فهي غير مضطر اليها فلا يرخصها التقية وان فرض اضطراره الى الصلوة معها فهي مرخص فيها لكن مرجع الرخص فيها بمل الخطر ما دل على كونها مبطلة الى الترخص في صلوة باطلة ولا باس به اذا اقتضت الضرورة فان الصلوة الباطلة للتبرك لمن شرب الخمر الذي بوجه التقية قلت لا نسلم توقف الاضطرار الى هذه الامور على الاضطرار الى الصلوة التي يقع بها بل الظ انه يكفي في صدق الاضطرار اليه كونه لا بد من فعله مع وصف اداء الصلوة في ذلك الوقت لا مطلقا نظير ذلك انهم يعتبرون من اولى الاعذار من لا يتمكن من شرط الصلوة في اول الوقت مع العلم او الظن بتمكنه منه في ما بعد فان تحقق الاضطرار ثبت الجواز الذي هو رفع المنع الثابت فيه حال عدم التقية وهو المنع الغيري ومنها ما رواه في اصول الكافي بسنده عن ابي جعفر عليه السلم انه قال التقية في كل شيء الا في شرب المسكر والمسح على الخفين دلت الرواية على ثبوت التقية وشرعيتها في كل شيء ممنوع لولا التقية الا في الفعلين المذكورين فاستثنا المسح على الخفين مع كون المنع فيه عند عدم التقية منعا غيريا دليل على عموم الشيء لكل ما يشبهه من الممنوع لاجل التوصل به كما الى صحة العمل فتدل على رفع التقية لمثل هذا المنع الغيري وتاثيرها في ارتفاع اثر ذلك الممنوع منه فيدل على ان التقية ثابتة في التكفير في الصلوة مثلا بمعنى عدم كونه ممنوعا عليه فيها عند التقية وكذا في غسل الرجلين واستعمال النبيذ في الوضوء ونحوها وفي معنى هذه الرواية روايات اخر واردة في هذا الباب مثل قوله ع ثلثة لا اتقي فيهن احدا المسح على الخفين وشرب النبيذ ومتعة الحج فان معنى ثبوت التقية فيما عدا الثلثة من الامور الممنوعة في الشريعة ورفعها المنع الثابت فيها لولا التقية من المنع النفسي والغيري كما تقدم ثم ان مخالفة ظ الاستثناء في هذه الروايات لما اجمع عليه من ثبوت التقية في المسح على الخفين وشرب النبيذ لا يقدح فيما نحن بصدده لان ما ذكرنا في تقريب الدلالة على المط لا يتفاوت الحال فيه بين ابقاء الاستثناء على ظاهره او حمله على بعض المحامل مثل اختصاص الاستثناء بنفس الامام ع كما يظهر من الرواية المذكورة وتفسير الراوي في بعضها الاخر او التنبيه على عدم تحقق التقية فيها لوجود المندوحة او لموافقة بعض الصحابة او التابعين على المنع من هذه الامور الى غير ذلك من المحامل الغير القادحة في استدلالنا المتقدم ومنها موثقة سماعة عن الرجل يصلي فدخل الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلوة فريضة فقال ان كان اماما عادلا فليصل اخرى وينصرف ويجعلها تطوعا وليدخل مع الامام في صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلوته كما هو وان لم يكن امام عدل فليبن على صلوته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم يتم صلوته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس شيء من التقية الا وصاحبها ماجور عليها انتهى فان الامر باتمام الصلوة على ما استطاع مع عدم الاضطرار الى فعل الفريضة في ذلك الوقت معللا بان التقية واسعة يدل على جواز اداء الصلوة في سعة الوقت على جميع وجوه التقية بل على جواز كل عمل على وجه التقية وان لم يضطر الى ذلك العمل لتمكنه من تاخيره الى وقت الامن ومنها قوله ع في موثقة مسعدة وتفسير ما يتقى فيه ان يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمله المؤمن منهم لمكان التقية مما لا يؤدي الى فساد الدين فهو جائز بناء على ان المراد بالجواز في كل شيء بالقياس الى المنع المتحقق فيه لولا التقية فيصدق على التكفير في الصلوة الذي يفعله المصلي انه يكفر لمكان التقية وان قلت على ترك الصلوة ومنها قوله ع في رواية ابي الصباح ما صنعتم من شيء او حلفتم عليه من يمين في تقية فانتم منه في سعة فيدل على ان المتقي في سعة من الجزء والشرط المتروكين تقية ولا يترتب عليه من جهتهما تكليف بالاعادة والقضاء نظير قوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا بناء على شموله لما لم يعلم جزئيته او شرطيته كما هو الحق الثاني انه لا ريب في تحقق التقية مع الخوف الشخصي بان يخاف على نفسه وغيره من ترك التقية في خصوص ذلك العمل ولا يبعد ان يكتفى بالخوف من بنائه على ترك التقية في سائر اعماله او بناء سائر الشيعة على تركها في العمل الخاص او مطلق العمل النوعي في بلاد المخالفين وان لم يحصل للشخص بالخصوص خوف وهو الذي يفهم من اطلاق اوامر التقية وما ورد من الاهتمام فيها او يؤيده بل يدل عليه اطلاق قوله ع ليس منا من لم يجعل التقية شعاره ودثاره مع من يامنه ليكون سجيته لمع من يحذره ثم في حديث ابي الحسن الرضا صلوات الله عليه معاتبا لبعض اصحابه الذين حجبهم انكم تتقون حيث لا يجب التقية وتتركون حيث لا بد من التقية ويحمل على بعض ما ذكر في القواعد الثلاثة لو خالف التقية في محل وجوبها فقد اطلق بعض بطلان العمل المتروك فيه والتحقيق ان نفس ترك التقية في جزء العمل او في شرطه او في مانعه لا يوجب بنفسه الا استحقاق العقاب على تركها فان لزم من ذلك ما يوجب بمقتضى القواعد بطلان العمل بطل والا فلا فمن مواقع البطلان السجود على التربة الحسينية مع اقتضا

التقية ركم

التقية تركه فان السجود يقع منهيا عنه فيفسد الصلوة ومن مواضع عدم البطلان ترك التكفير في الصلوة فانه وان حرم لا يوجب البطلان لان وجوبه من جهة التقية لا يوجب كونه معتبرا في الصلوة ليبطل بتركه وتوهم ان الشارع امر بالعمل على وجه التقية مدفوع بان تعلق الامر بذلك العمل المقيد ليس من حيث كونه مقيدا بذلك الوجه بل من حيث نفس الفعل الخارجي الذي هو قيد اعتباري للعمل لا قيد شرعي وتوضيحه ان المامور به ليس هو الوضوء المشتمل على غسل الرجلين مما لم يعتبره الشارع فيما الامر فهو نظير تحريم الصلوة المشتملة على محرم خارجي لا دخل له في الصلوة فان قلنا اذا كان ايجاب الشيء للتقية لا يجعله معتبرا في العبادة حال التقية لزم الحكم بصحة وضوء من ترك المسح على الخفين لان المفروض ان الامر بمسح الخفين للتقية لا يجعله جزءا فتركه لا يقدح في صحة الوضوء مع ان الظ عدم الخلاف في بطلان الوضوء قلت ليس الحكم بالبطلان من جهة تركه ما وجب للتقية بل لان المسح على الخفين متضمن لاصل المسح الواجب في الوضوء مع الغاء قيد مماسة الماسح للممسوح كما في المسح على الجبيرة الكائنة في موضع الغسل او المسح وكما في المسح على الخفين لاجل البرد المانع من نزعهما فالتقية انما اوجبت الغاء قيد المباشرة ولما صورة المسح ولو مع الحائل فواجبة واقعا الامر حيث التقية فالاخلال بها يوجب بطلان الوضوء بنقص جزء منه ومما يدل على انحلال المسح الى ما ذكرنا من الصورة وقيد المباشرة قول الامام عليه السلم لعبد الاعلى مولى آل سام سئله عن كيفية مسح من جعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله هو قوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج ثم قال امسح عليه فان معرفة وجوب المسح على المرارة الحائلة بين الماسح والممسوح من اية نفي الحرج لا يستقيم الا بان يقال ان المسح الواجب في الوضوء ينحل الى صورة المسح ومباشرة الماسح للممسوح ولما سقط قيد المباشرة لنفي الحرج تعين المسح من دون مباشرة وهو المسح على الحائل وكذا فيما نحن فيه سقط قيد المباشرة ولا يسقط صورة المسح عن الوجوب وكذا الكلام في غسل الرجلين للتقية فان التقية انما اوجبت الخصوصية المباشرة بين الغسل والمسح ولما ايصال الرطوبة الى الممسوح فهو واجب لا من حيث سقوط التقية فاذا اخل به المكلف فقد ترك جزءا من الوضوء فبطلان الوضوء من حيث ترك ما وجب لا لاجل التقية لا لترك ما وجب للتقية ومما يؤيد ما ذكرنا ما ذكره غير واحد من الاصحاب من انه لو دار الامر بين المسح على الخفين وغسل الرجلين قدم الثاني لان فيه ايصال الماء بخلاف الاول فلو كان نفس الفعل المشتمل على القيد المعتبر تمامه تقية لم يعقل ترجيح شرعي بين فعلين تشبه جوبهما بامر واحد وهو الامر بالتقية لان نسبة هذا الامر الى الفردين نسبة واحدة الا ان يكون بما ذكروه فرقا اعتباريا منشاؤه ملاحظة الاسباب العقلية لكن يبقى على ما ذكرنا في غسل الرجلين انه لو لم يتمكن المكلف من المسح تعين عليه الغسل الخفيف ولا يحضرني من افتى به لكن لا بأس باعتباره كما في عكسه المجمع عليه وهو تعين المسح عند تعذر الغسل ويمكن استنباطه من رواية عبد الاعلى المتقدمة ولو قلنا بعد الحكم المذكور فلا باس بالتزام عدم بطلان الوضوء فيما اذا ترك غسل الرجلين لو وجب للتقية لما عرفته من ان اوامر التقية لم يجعله جزءا بل الظ انه لو نوى به الجزئية بطل الوضوء لان التقية لم يوجب بنية الجزئية وانما اوجب العمل الخارجي بصورة الجزء المقام الرابع في ترتب اثار الصحة على العمل الصادر تقية لا من حيث الاعادة والقضاء سواء كان العمل من العبادات كالوضوء من جهة رفع الحدث ام من المعاملات كالعقود والايقاعات الواقعة على وجه التقية فنقول ان مقتضى القاعدة عدم ترتيب الاثار لما عرفته غير مرة من ان اوامر التقية لا تدل على ازيد من رفع التحريم عن الضرر واما الاثار المترتبة على العمل لو فرض فلا نعم لو دل دليل في العبادات على الاذن في امتثالها على وجه التقية فقد عرفت انه يستلزم سقوط الاتيان به ثانيا بذلك العمل اما الاثار الاخر كرفع الحدث في الوضوء بحيث لا يحتاج المتوضي تقية الى وضوء اخر بعد رفع التقية بالنسبة الى ذلك العمل الذي توضأ له فان كان ترتبه متفرعا على ترتب الامتثال بذلك العمل حكم بترتبه وهو واضح اما لو لم يتفرع عليه احتاج الى دليل اخر وتفرع على ذلك ما يمكن ان يدعى ان رفع الوضوء للحدث السابق عليه من اثار الامتثال الامر به بناء على ان الامر بالوضوء ليس الا لرفع الحدث واما وضوء دائم الحدث فكونه مبيحا للاداء انما من جهة دوام الحدث لا من جهة قصور الوضوء عن التاثير وربما يتوهم ان ما تقدم من الاخبار الواردة في ان كل ما يعمل للتقية فهو جائز وان كل شيء يضطر اليه للتقية فهو جائز يدل على ترتيب الاثار مط بناء على ان معنى الجواز والمنع في كل شيء بحسبه فكما ان الجواز والمنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادات فكذلك الكلام في الافعال المستقلة في الحكم كشرب النبيذ ونحوه يراد به الاثم والعدم وفي الامور الداخلة في العبادات فعلا او تركا يراد به الاذن والمنع من جهة تحقق الامتثال بتلك العبادات فكذلك الكلام في المعاملات بمعنى عدم البأس وثبوته من جهة ترتب الاثار المقصودة من تلك المعاملة كما في قول القائل يجوز المعاملة الفلانية او لا يجوز وهذا توهم مدفوع بما لا يخفى على المتامل ثم لا باس بذكر بعض الاخبار الواردة مما اشتمل على بعض الفوائد منها ما عن الاحتجاج بسنده عن امير المؤمنين صلوات الله عليه في بعض احتجاجه على بعض وفيه وآمرك ان تستعمل التقية في دينك

فان الله عز وجل يقول لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة وقد اذنت لك في تفضيل اعدائنا ان الجأك الخوف اليه وفي اظهار البراءة ان حملك الوجل عليه وفي ترك الصلوات المكتوبات ان خشيت على حشاشتك الآفات والعاهات وتفضيلك اعداءنا عند خوفك لا ينفعهم ولا يضرنا وان اظهارك براءتك منا عند تقيتك لا يقدح فينا ولا ينقصنا ولئن تبرأ منا ساعة بلسانك وانت موال لنا بجنانك لتبقي على نفسك روحها التي بها قوامها ومالها الذي به قيامها وجاهها الذي به تمكنها وتصون بذلك من عرف من اوليائنا واخواننا فان ذلك افضل من ان تتعرض للهلاك وتنقطع به عن عمل في الدين وصلاح اخوانك المؤمنين واياك ثم اياك ان تترك التقية التي امرتك بها فانك شاحط بدمك ودماء اخوانك متعرض لنفسك ولنفسهم للزوال والذل في ايدي اعداء الدين وقد امرك الله باعزازهم فانك ان خالفت وصيتي كان ضررك على اخوانك ونفسك اشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا وفيها دلالة على رجحان اختيار البراءة على القتل بل تأكد وجوبه لكن في اخبار كثيرة بل عن المفيد في الارشاد انه قد استفاض عن امير المؤمنين ع انه قال ستعرضون من بعدي على سبي فسبوني ومن عرض عليه البراءة فليمدد عنقه فان برئ مني فلا دنيا له ولا آخرة وظاهرها حرمة التقية فيها كالدماء ويمكن حملها على ان المراد الاستمالة والترغيب الى الرجوع حقيقة عن التشيع الى النصب مضافا الى ان في بعض الروايات ان النهي عن التبري مكذوب على امير المؤمنين ع وانه لم ينه عنه ففي موثقة مسعدة بن صدقة قلت لابي عبد الله ع ان الناس يروون ان عليا عليه السلام قال على منبر الكوفة ايها الناس انكم ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني فلا تبرأوا مني فقال عليه السلام ما اكثر ما يكذب الناس على علي ع ثم قال انما قال ستدعون الى سبي فسبوني ثم تدعون الى البراءة مني واني لعلى دين محمد صلى الله عليه وآله ولم يقل لا تبرأوا مني فقال له السائل ارأيت ان اختار القتل دون البراءة فقال والله ما ذلك عليه وما له الا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث اكرهه اهل مكة وقلبه مطمئن بالايمان فانزل الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فقال النبي ص عندها يا عمار ان عادوا فعد وفي رواية محمد بن مروان عن ابي عبد الله ع لقد علم ان هذه الآية نزلت في عمار واصحابه الا من اكره وقلبه [illegible] فتبرأ واحد منهما وابى الآخر فخلي سبيل الذي تبرأ وقتل الآخر فقال ع اما الذي تبرأ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرأ فرجل تعجل الى الجنة وعن كتاب الكشي بسنده الى يوسف بن عمران الميثمي قال سمعت ميثم النهرواني يقول قال لي علي بن ابي طالب ع يا ميثم كيف انت اذا دعاك دعي بني امية عبيد الله بن زياد الى البراءة مني فقلت يا امير المؤمنين انا والله لا ابرأ منك قال اذا

والله يقتلك ويصلبك قلت اصبر فان ذلك في الله قليل

قال ع يا ميثم فاذن تكون معي في روضتي

بسم الله الرحمن الرحيم

العدالة لغة الاستواء كما يظهر من محكي المبسوط والسرائر او الاستقامة كما عن جامع المقاصد ومجمع الفائدة وهما معا كما عن الروض والمدارك وكشف اللثام وقد اختلف الاصحاب في بيان ما هو المراد من لفظها الوارد في كلام المتشرعة بل الشارع على اقوال احدها وهو المشهور بين العلامة ومن تأخر عنه انها كيفية نفسانية باعثة على ملازمة التقوى او عليها مع المروة وان اختلفوا في التعبير عنها بلفظ الكيفية او الحالة او الهيئة او الملكة ونسب الاخير في محكي النجيبية الى العلماء وفي محكي كنز العرفان الى الفقهاء وفي مجمع الفائدة الى الموافق والمخالف وفي المدارك الهيئة الراسخة الى المتأخرين وفي كلام بعض نسبة الحالة النفسانية الى المشهور وكيف كان فهي عندهم كيفية من الكيفيات باعثة على ملازمة التقوى كما في الارشاد او عليها وعلى ملازمة المروة كما في كلام الاكثر بل نسبه بعض الى المشهور وآخر الى الفقهاء وثالث الى الموافق والمخالف الثاني انها عبارة عن مجرد ترك المعاصي او خصوص الكبائر وهو الظاهر من محكي السرائر حيث قال حد العدل هو الذي لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا ومن محكي الوسيلة حيث ذكر في موضع منه ان العدالة في الدين الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر ومن محكي ابي الصلاح حيث حكي عنه انه قال ان العدالة شرط في قبول الشهادة وتثبت حكمها بالبلوغ وكمال العقل والايمان واجتناب القبائح اجمع وعن المحدث المجلسي والمحقق السبزواري ان الاشهر في معناها ان لا يكون مرتكبا للكبائر ولا مصرا على الصغائر وظاهر هذا القول انها عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة فلا يصدق العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة وهذا المعنى اخص من الاولين لان ملكة الاجتناب لا يستلزم الاجتناب وكذا ترك الكبيرة لا يستلزم الملكة وهذا المعنى هو الظاهر من كلام والد الصدوق حيث ذكر في رسالته الى ولده لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وورعه والآخر من تتقي سيفه وسوطه وهو ظاهر ولده وظاهر المفيد في المقنعة حيث قال ان العدل من كان معروفا بالدين

والورع والكف عن محارم الله انتهى فان الورع والكف لا يكونان الا عن كيفية نفسانية لظهور الفرق بينه وبين مجرد الترك فتأمل وهو الظاهر من محكي النهاية حيث انه ذكر بمضمون صحيحة ابن ابي يعفور وكذا الوسيلة حيث قال العدالة تحصل باربعة اشياء الورع والامانة والوثوق والتقوى ونحوه المحكي عن القاضي حيث اعتبر فيها الستر والعفاف واجتناب القبائح فان الاجتناب خصوصا مع ضم العفاف اليه لا يكون بمجرد الترك وبمعناه المحكي عن الجامع حيث اخذ في تعريف العدل الكف والتجنب للكبائر ثم انه ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران احدهما الاسلام وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن الجنيد والمفيد في كتاب الاشراف والشيخ في الخلاف مدعيا عليه الاجماع والثاني حسن الظاهر نسب الى جماعة بل اكثر القدماء ولا ريب انهما ليسا قولين في العدالة وانما هما طريقان للعدالة ذهب الى كل منهما جماعة ولذا ذكر جماعة من الاصحاب كالشهيد في الذكرى والدروس والمحقق في الجعفرية وغيرهما هذين القولين في عنوان ما به يعرف العدالة مع ان عبارة ابن الجنيد المحكي عنه ان كل المسلمين على العدالة الى ان يظهر خلافها لا ابدا الا على وجه الحكم بعدالتهم واوضح منه كلام الشيخ في الخلاف حيث انه لم يذكر الا عدم وجوب البحث عن عدالة الشهود اذا عرف اسلامهما ثم احتج باجماع الفرقة واخبارهم وان الاصل في المسلم العدالة والفسق طار عليه يحتاج الى دليل نعم عبارة الشيخ في المبسوط ظاهرة في هذا المعنى فانه قال ان العدل في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه شيء من اسباب الفسوق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التي تسقط المروة الى آخر ما ذكره انتهى موضع الحاجة لكن الظاهر انه اراد بقوله عدم معرفة الفسوق منه في ثبوت العدالة لا انه نفسها ولذا فسر العدالة في المروة بنفس الاجتناب لا بعدم العلم بالارتكاب هذا كله مع انه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق او حسن الظاهر نفس العدالة لان ذلك يقتضي كون العدالة من الامور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني وهذا لا يجامع كون ضدها اعني الفسق امرا واقعيا لا دخل للذهن فيه فرب رجل كان في علم الله مرتكبا للكبائر مع عدم ظهور ذلك لاحد يلزم ان يكون عادلا في الواقع فاسقا في الواقع لان المفروض ان وجودها الواقعي عين وجودها الذهني واما بطلان اللازم فغني عن البيان وكذا لو اطلع على ان شخصا كان في الزمان السابق مع اتصافه بحسن الظاهر لكل احد مصرا على الكبائر يقال كان فاسقا ولم يطلع ولا يقال كان عادلا فصار فاسقا عند الاطلاع فتبين من جميع ما ذكرنا ان هذين القولين لا يعقل ان يراد بهما بيان العدالة الواقعية ولا دليل للقائل بهما يفي بذلك ولا دلالة في عبارتهما المحكية عنهما ولا يفهم ذلك من كلامهما من يعتني بمسلك الشهيد والمحقق وابن فهد وغيرهم ثم الظاهر رجوع القول الاول الى الثالث لان اعتبار الاجتناب مع الملكة لا ينافيهم وصرح لهم مستندهم كالنصوص والفتاوى على انه تزول بارتكاب الكبيرة العدالة بنفسها ويتحقق الفسق الذي هو ضدها وح فاما ان يبقى الملكة ام لا فان بقيت ثبت اعتبار الاجتناب الفعلي في العدالة وان انتفت ثبتت ملازمة الملكة للاجتناب الفعلي ومراد الاولين من الملكة الباعثة على الاجتناب الباعثة فعلا لا ما من شأنها ان يبعث لو تخلف عنها البعث لغلبة الهوى وتسويل الشيطان ويوضح توصيف الملكة في كلام بعضهم بل في معقد الاتفاق بالمانعة عن ارتكاب الكبيرة فان المتبادر المنع الفعلي بغير اشكال واوضح منه تعريفها الشهيد في باب الزكوة من نكت الارشاد بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى بحيث لا يقع منها الكبيرة ولا الاصرار على الصغيرة بناء على ان الحيثية بيان لقوله تبعث لا تقييد توضيحي للملازمة نعم يبقى الكلام في ان العدالة هل هي الملكة الموجبة للاجتناب او الاجتناب عن ملكة وكلاهما في حتى يكون عبارة عن الاستقامة الظاهرة في الافعال والباطنة في الاحوال وهذا الامر لا يترتب عليه كثير فائدة انما المهم بيان مستند هذا القول وعدم كون العدالة هي مجرد الاستقامة الظاهرية ولو من دون ملكة كما هو ظاهر من عرفت حتى يكون من علم منه هذه الصفة عادلا وان لم يكن فيه ملكتها ويدل عليه مضافا الى الاصل فتأمل والاتفاق المنقول المعتضد بالشهرة المحققة بل عدم الخلاف بناء على انه لا يبعد ارجاع كلام الحلي الى المشهور كما لا يخفى والى ما دل على اعتبار الوثوق بدين امام الجماعة وورعه مع ان الوثوق لا يحصل بمجرد تركها المعاصي في جميع ما مضى من عمره ما لم يعلم او يظن فيه ملكة الترك ولاعتبار المأمونية والعفة والصيانة والصلاح وغيرها مما اعتبر في الاخبار من الصفات النفسانية في الشاهد مع الاجماع على عدم اعتبارها زيادة على العدالة فيه وفي الامام صحيحة ابن ابي يعفور حيث سئل ابا عبد الله ع وقال بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم فقال ان يعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار الخ فان الستر والعفاف والكف قد وقع مجموعها المشتمل على الصفة النفسانية معرفا للعدالة فلا يجوز ان يكون اخص منها بل لا بد من مساواته وقد يكون اعم اذا كان من المعرفات الجعلية كما جعل ع في هذه الصحيحة الدليل على هذه الامور كون الشخص ساترا للعيوب ودعوى ان الظاهر السؤال وقوعه عن الاما

المعرفة للعدالة بعد معرفة مفهومها تفصيلا والصفات المذكورة ليست امارة بل هي على هذا القول عينها فيعد الامر بين حمل السؤال على وقوعه عن المعرف المنطقي لفهومها بعد العلم اجمالا وهو خلاف الظاهر وهو حمل الصفات المذكورة على مجرد ملكاتها فتكون ملكاتها معرفة وطريقا للعدالة وح فلا يصلح ان يراد بها الا نفس اجتناب الكبائر المسبب عن ملكة العفاف والكف وهو القول الثاني مع عدم دلالة بعد ارادة مجرد الملكة من الصفات المذكورة بخلاف ارادة المعرف المنطقي لان مفهوم العدالة فانه غير بعيد خصوصا مع ملاحظة ان طريقية ملكة ترك المعاصي لكونها امرا مجهولا عند العقل محتاجا الى السؤال خصوصا مع ملاحظة قوله فيما بعد والدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه فانه على ما ذكر يكون امارة على امارة فيكون ذكر الامارة الاولى اعني الملكة خالية عن الفائدة مستغنى عنها بذكر امارتها اذ لا حاجة غالبا الى ذكر امارة تذكر لها امارة اخرى بخلاف ما لو جعل الصفات المذكورة عين العدالة فان المناسب بل اللازم ان يذكر لها طريق اظهر واوضح للناظر في احوال الناس ويؤيد ما ذكرنا انه لا معنى محصلا لقوله بعد الصفات المذكورة وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار لان الضمير في تعرف اما راجع الى العدالة بان يكون معرفا للمعرف وقوله والدليل على ذلك معرفا ثالثا وهو ابعد الاحتمالات وعلى اي تقدير فلا يجوز ان يكون امارة على العدالة لانه على هذا القول نفس العدالة والحاصل ان الامور الثلثة المذكورة من قبيل المعرف المنطقي للعدالة لا المعرف الشرعي في اصطلاح الاصوليين ثم ان المراد بالستر هنا غير المراد به في قوله فيما بعد الدليل على ذلك كله الخ والا لم يعقل ان يكون احدهما طريقا للاخر بل المراد بالستر هنا ما يرادف الحياء والعفاف كما في الصحاح رجل ستير اي عفيف وجارية ستيرة فكان المراد بالستر هنا الاستحياء من الله وبالستر فيما بعد الاستحياء من الناس ولذا ذكر الفاضل ان العدالة تثبت بالستر والعفاف واجتناب القبائح اجمع بقي الكلام في تعيين الاظهر من الاحتمالات الثلثة المتقدمة في قوله وتعرف باجتناب الكبائر الخ وان الاجتناب هل هو تتمة للمعرف او للمعرف بالفتح لكن الثاني في غاية البعد سواء حمل المعرف على المنطقي او على الشرعي اما على الاول فلكون الامور المذكورة امورا عرفية متشابهة في البيان لمفهوم الاجتناب فلا يحسن جعله طريقا اليها او شارحا لمفاهيمها والثالث ايضا بعيد بناء على اخذ المعرف المنطقي والشرعي لانه ان اريد باجتناب الكبائر الاجتناب عن ملكة فليس امرا مغايرا للمعرف الاول فذكره كالتكرار وان اريد نفس الاجتناب ولو لا عن ملكة فلا معنى لجعله معرفا منطقيا بعد شرح مفهوم العدالة الا بما يتضمن اعتبار الملكة في الاجتناب والحاصل ان جعله معرفا منطقيا الا انه فاسد اما انه يراد من المعرفين كليهما معنى واحد اما ان يراد من كل منهما معنى وعلى الاول يلزم التكرار وعلى الثاني يلزم تغاير الشارحين لمفهوم واحد كذا لا يحسن جعله معرفا شرعيا لان حاصله يرجع الى جعل نفس الاجتناب طريقا الى كونه عن ملكة وهذا بعيد لوجهين احدهما ان معرفة الاجتناب عن جميع الكبائر ليس باسهل من معرفة الملكة بل معرفة الملكة اسهل من معرفة الاجتناب فلا يناسب جعله معرفا لها الثاني انه جعل الدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته فستر العيوب عن الناس قد جعل طريقا ظاهرا ومن المعلوم ان جعل الاجتناب الواقعي طريقا مستدرك بعد جعل عدم العلم بالا طريقا بل اللازم جعله طريقا من اول الامر لان جعل الاخص طريقا بعد جعل الاعم مستدرك وهذا كما يقال ان امارة العدالة عند الجهل بها الايمان الواقعي وعلامة الايمان الواقعي عند الجهل به الاسلام فان جعل الايمان طريقا مستغنى عنه بل الازم قوله حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك انه لا يجوز التوصل بالامارة الاولى وهو الاجتناب الواقعي لانه يتوقف على الفحص عن احواله فتبين من جميع ذلك ان اظهر الاحتمالات المتقدمة هو كونه تتمة للمعرف بان يجعل المراد بكف البطن والفرج واليد واللسان كفها عن المعاصي الخاصة التي يتبادر عند الاطلاق نسبة المعصية الى احدى الجوارح وح فيكون قوله وتعرف باجتناب الكبائر من قبيل التخصيص بعد التعميم والتقييد بعد الاطلاق تنبيها على ان ترك مطلق المعاصي غير معتبر في العدالة ثم المشهور بين من تاخر عن العلامة اعتبار المروة في مفهوم العدالة حيث عرفوها بانها هيئة راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروة وهو الذي يلوح من عبارة المبسوط حيث ذكر ان العدالة في اللغة ان يكون الانسان متعادل الاحوال متساويا وفي الشريعة من كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه بناء على ان المراد بالعدالة في الدين والمروة والاحكام الاستقامة فيها واما كلام غير الشيخ ممن تقدم على العلامة فلا دلالة فيه بل ولا اشعار على ذلك نعم ذكره ابن الجنيد في شرائط قبول الشهادة وكذا ابن حمزة في موضع من الوسيلة بل كلامه الاخير المتقدم في صدر المسئلة ككلام المفيد والحلبي المتقدم ذكرهما دال على عدم اعتبارها واما الصدوق فان فهما وان فسر العدالة الا ان كلامهما المتقدم مرارا لا يصلح الاغلف حلبي ظ في عدم اعتبار المروة في العدالة بناء على ان اعتبار العدالة في الامام متفق عليه نعم يدل اخذ الفاضل الستر والعفاف في العدالة بناء على ما استظهرنا من انه لا يبعد استظهار اعتبار المروة من هذين اللفظين وذكر في الجامع ان الذي يقبل

شهادته هو البالغ العاقل المسلم العفيف العقلي المجتنب عن القبائح الساتر لنفسه نعم جعلنا العفو صفة نفسانية كان العفة التي عرفنا امكان استظهار المروة منها ماخوذة في عدالة الشاهد دون عدالة الامام ومستحق الزكوة والاكات ماخوذة في مطلق العدالة وممن لم يعتبر المروة في العدالة المحقق في الشرائع والنافع وتبعه العلامة في الارشاد وولده في موضع من الايضاح وعرف الشهيد في نكت الارشاد العدالة في كلام من اعتبرها في مستحق الزكوة بانها هيئة تبعث على ملازمة التقوى وظاهره ان العدالة في مطلق الاصطلاح على ما لا يؤخذ فيه المروة والحاصل انه لو ادعى المتتبع ان اكثر من تقدم على العلامة عدم اعتبار المروة في العدالة خصوصا المعتبرة في غير الشاهد لم يستبعد لك مسلم فهم من كلماتهم عدا الشيخ واما الشيخ فالعدالة المذكورة في كلامه لا ينطبق على ما ذكره المتاخرون لانه اخذ فيه الاسلام والبلوغ والعقل وهذا ليس معتبرا عند المتاخرين وان كان العادل عندهم من افراد البالغ العاقل المسلم لكن الاسلام والكمال ليسا جزءا للعدالة عندهم ولذا يذكرون البلوغ والعقل والاسلام على حدة فالظاهر انه اراد بالعدالة صفة جامعة للشرائط العامة لقبول الشهادة وكيف كان فالمتبع هو الدليل وينبغي الجزم بعدم اعتبارها في العدالة المعتبرة في الامام وان المعتبر فيه العدالة والاستقامة في الدين لان الدليل على اعتبار العدالة في الامام اما الاجماع فلا ريب انها ظاهرة في العدالة في الدين المقابلة للفسق الذي هو الخروج عن طاعة الله مع ان الخلاف في اخذ المروة في العدالة يوجب حمل العدالة في كلام مدعي الاجماع على العدالة في الدين ويؤيده انه لو كان المراد العدالة المطلقة التي تقدم تفسيرها من المبسوط لم يحتج الى اعتبار البلوغ والعقل ممن ادعى الاجماع على العدالة في الامام مستقلا ودعوى ان دعوى الاجماع انما وقع من المتاخرين الذين اخذوا المروة في العدالة وكلام مدعي الاجماع يحمل على ما اللفظ ظاهر فيه عنده مدفوعة بعد تسليم ما ذكر كلية بان الاجماع اذا فرض دعوا على العدالة الماخوذة فيها المروة فهو موهون بمصير جل القدماء كما عرفت على خلافه وان كانت المستند الروايات فنقول انها بين ما دل على اعتبار العدالة والظاهر منها هي الاستقامة في الدين لانها الاستقامة المطلقة في نظر الشارع فان التحقيق ان العدالة في كلام الشارع واهل الشرع يراد بها الاستقامة لكن الاستقامة المطلقة في نظر الشارع هو الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها وان قلنا انها منقولة من الاعم الى الاخص لكن نقول ان المتبادر منها الاستقامة من جهة الدين لا من جهة العادات الملحوظة عند الناس حسنا او قبحا وغاية ما يمكن ان يتمسك لاعتبارها في العدالة المستعملة في كلام الشارع صحيحة ابن ابي يعفور ومحل الدلالة يمكن ان يكون فقرات **الاولى** قوله بان يعرفوه بالستر على ان يكون المراد منه ستر العيوب الشرعية والعرفية **الثانية** قوله وكف البطن والفرج واليد واللسان بناء على ان منافيات المروة غالبا من شهوات الجوارح **الثالثة** قوله والدال على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه وقد يتمسك بكل واحد من الفقرات بعض من عاصرناه وفي الكل نظر اما الفقرة الاولى فلما عرفت سابقا من ان المراد بالستر ليس هو الستر الفعلي وانما يراد به صفة المرادفة للعفاف كما سمعت من الصحاح كيف وقد جعل ستر العيوب بعد ذلك دليلا على العدالة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول مضافا الى ان المتبادر من الستر تعلقه بالعيوب الشرعية دون العرفية فلا يفيد حذف المتعلق العموم وبهذا يجاب عن الفقرة الثانية فان الظاهر من كف الجوارح الاربع كفها عن معاصيها لا مطلق ما تشتهيها واما الفقرة الثالثة ففيها اولا ان المتبادر من العيوب هي ما تقدم في الفقرة السابقة مما اخذ تركها في مفهوم العدالة لا مطلق القبائح من الكبائر والصغائر والمكروهات المنافية للمروة والا لزم تخصيص الاكثر اذ الكبائر ومنافيات المروة في جنب غيرها الذي لا يعتبر في العدالة تركها ولا في طريقها سترها كالقطرة في جنب البحر فلا بد من حمله على المفهوم المتقدم في الفقرات السابقة فكان الامام لما عرف العدالة بملكة الكف والتعفف عن الكبائر جعل سترها عند المعاشرة والمخالطة طريقا اليها وثانيا ان غاية ما يدل عليه هذه الفقرة كون ستر منافيات المروة من تتمة طريق العدالة لا ماخوذا في نفسها فيكون فيه دلالة على ان عدم ستر منافيات المروة وظهورها عند المعاشرة والمخالطة لا يوجب الحكم ظاهرا بعدالة الرجل التي تقدم معناها في الفقرات السابقة ولا يلزم من هذا انا لو اطلعنا على ذلك المعنى بحيث لا نحتاج الى الطريق الشرعي وعلمنا منه صدور منافيات المروة لم يحكم بعدالته لان الوصول الى ذي الطريق يغني عن الطريق في الروايات الدالة على التفصيل الذي ذكره بعض متاخري المتاخرين من انه لو كشف فعل منافي المروة عن قلة المبالاة في الدين بحيث لا يوثق معه بالتحرز عن الكبائر والاصرار على الصغائر كان معتبرا والا فلا وهذا التفصيل غير بعيد لكنه في الحقيقة ليس تفصيلا في مسئلة اعتبار المروة في نفس العدالة بل قول بنفيه مطلقا الا انه يوجب الوهن في حسن الظن الذي هو طريق الظاهر ان الذي يخطر بالبال انه ان

كان ولا بد من فهم اعتبار المروة من الصحيحة بناء على ان المذكور فيه حقلها لا بد من ان يكون مطردا فنزل التعرض لاعتبار ما يعتبر محل بطردها فالانسب ان يقال ان ذلك انما يستفاد من لفظي الستر والعفاف الراجعين الى معنى واحد كما عرفت من قول الصحاح نحل الخ فيكون المراد بالستر ما عد في الحديث المشهور المذكور في اصول الكافي في باب جنود العقل والجهل مقابلا للتبرج المفسر في كلام بعض محققي شراح اصول الكافي بالتظاهر بما يقبح ويستهجن في الشرع او العرف ولا ريب ان منافيات المروة مما يستهجن في العرف فهي منافية للستر والعفاف بذلك المعنى وقد ذكر بعضهم في حد العدالة القوة الشهوية المسماة بالعفة انما يحصل عدم تعديلها عدم المروة وظاهر ان المروة لازمة للعفاف ثم ان المروة على القول باعتبارها في العدالة مثل التقوى المراد بها عندهم اجتناب الكبائر والاصرار على الصغائر فيها ففعل منافيها يوجب زوال العدالة بمجرده من غير حاجة الى تكرره كارتكاب الكبيرة لانه لازم تفسيرهم العدالة بالملكة المانعة من مجانبة الكبائر ومنافيات المروة او الباعثة على ملازمة التقوى والمروة وقد عرفت ان المراد بالبعث والمنع الفعلي لا الشأني نعم ربما يكون بعض الافعال لا ينافي المروة بمجرده ولذا قيدوا منافيات الاكل في الاسواق بصورة غلبته ووقوع ذلك منه وانه لا يقدح وقوعه نادرا وللضرورة او من السوقي معللا بقرينة عطف الضرورة والسوقي انه لا ينافي المروة لا انه مع منافاة المروة لا يوجب زوال العدالة بمجرده نعم فرق بين التقوى والمروة وهو ان مخالفة التقوى يوجب الفسق بخلاف مخالفة المروة فانها توجب زوال العدالة دون الفسق ففاقد المروة اذا كانت فيه ملكة اجتناب الكبائر واسطة بين العادل والفاسق ومن جميع ما ذكرنا يظهر ما في كلام بعض سادة مشايخنا حيث انه بعد ما اثبت اعتبار المروة بالفقرة الثالثة المتقدمة من الصحيحة قال بقي الكلام في ان منافيات المروة هل توجب الفسق بمجردها كالكبائر او يشترط الاصرار والاكثار كالصغائر او تفصيل بين مثل تقبيل الزوجة في المحاضر وبين مثل الاكل في الاسواق وهذا هو المختار ثم استشهد بكلام جماعة ممن قيد الاكل في السوق بالغلبة او الدوام ويمكن تاويل كلامه بان المراد من الفسق مجرد عدم العدالة دون الفسق المنكر في كلام الشارع والمتشرعة لكنه بعيد وابعد منه توجيه كلامه فيما ذكره من الوجوه الثلثة في زوال العدالة بمنافيات المروة بان المراد ما ينافيها بحسب الاعم من المرة والاكثار ومعناه ان ما ينافي المروة بجنسه هل يزيل العدالة بمجرده او يشترط الاكثار وهو كما ترى ثم انه قد تلخص مما ذكرنا من اول المسئلة الى هنا ان الاقوى الذي عليه معظم القدماء والمتأخرين هو كون العدالة عبارة عن صفة نفسانية توجب التقوى والمروة او التقوى فقط على ما قويناه وعرفت ايضا ان القول بانها عبارة عن الاسلام وعدم ظهور الفسق غير ظاهر من كلام احد من علمائنا وان كان ربما نسب الى بعضهم كما عرفت وعرفت ما فيه وكذلك القول بانها عبارة عن حسن الظاهر غير مصرح به في كلام احد من علمائنا وان نسبه بعض متأخري المتأخرين الى الكثير بل الى الاكثر بل الى الكل وكيف كان فالمتبع هو الدليل وان لم يذهب اليه الا قليل وقد عرفت الادلة بقي الكلام فيما اورد على القول بالملكة وهي امور منها ما ذكره المولى الاعظم وحيد عصره في مفاتيحه على ما حكاه عنه بعض الاجلة من ان حصول الملكة بالنسبة الى كل المعاصي بمعنى صعوبة الصدور لا استحالته فربما يكون نادرا بالنسبة الى نادر من الناس لو فرض تحققه ويعلم ان العدالة مما تعم به البلوى ويكثر اليه الحاجات في العبادات والمعاملات والايقاعات فلو كان الامر كما يقولون لزم الحرج واختل النظام مع ان القطع حاصل بان في زمان الرسول والائمة ما كان الامر على هذا النهج بل من تتبع الاخبار الكثيرة يحصل القطع بان الامر لم يكن كما ذكروه في الشاهد ولا في امام الجماعة ويؤيده ما ورد في ان امام الصلوة اذا احدث او حدث له مانع اخر اخذ بيد اخر واقامه مقامه انتهى وقال السيد الصدر في شرح الوافية بعد ما حكى عن المتأخرين ان العدالة هي الملكة الباعثة على التقوى والمروة ما لفظه اما كون هذه الملكة عدالة فلا ريب فيه لان الوسط بين البلادة والجربزة يسمى حكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين الظلم والانظلام هي الشجاعة فاذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وحدانية شبيهة بالمزاج كانها تحصل من الفعل والانفعال بين طرفي هذه القوى وانكسار سورة كل واحدة منها وبعد حصولها يلزمها التقوى والمروة ولما لم يتحقق هذا المعنى حيث اعتبر الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني له فضلا عن القطعي وصحيحة ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما فصل نعم لا يحصل لنا الاطمينان التام في اجتناب الذنب في الواقع الا فيمن نعلم او نظن حصول تلك الملكة فيه وهذا يقرب اعتبارها ولكن يبعده ان هذه الصفة الحميدة يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا لان التعديل المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تائيد رباني والاحتياج الى العدالة عام لازم في كل طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا لنظام الشرع ثم قال لا يقال ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه جعل حسن الظاهر مع عدم علم الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل لاكثر الناس لانا نقول ان اعتبر القائل بالملكة فيما يعرفه العدالة هذا الذي قلنا فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ما ذا انتهى موضع

الحاجة

الحاجة والجواب عن ذلك كله انا لا نعني بقولنا العدالة هيئة راسخة وملكة او هيئة نفسانية الا الصفة النفسانية الحاصلة من خشية الله بحيث يردعه عن المعصية حتى انه اذا ترك في زمان طويل معاصي كثيرة ابتلي بها كان الترك في كل مرة مستندا الى حالة انقدحت له في ذلك الزمان وقد يكون ترك المعاصي لحالة واحدة مستمرة في الزمان الذي يبتلي فيه بالمعاصي وهذا الرابع هو المقصود من الصفة النفسانية او الصفة الراسخة في مقابل الغير الراسخة الموجودة في الثالث قال العلامة في نهاية الاصول على ما حكي عنه في باب طرق معرفة العدالة الاول الاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر له احواله ويطلع على سريرة امره تكرارا حتى يظهر له من القرائن ما يستدل به على خوف في قلبه مانع عن الكذب والاقدام على المعصية انتهى ثم ان العبرة بكون تلك الحالة باعثة هو الحال المتعارف للانسان دون حالة كمالة فقد تعرض للشخص حالة كانه لا يملك من نفسه مخالفة الشهوة والغضب لقوة قهر القوة الشهوية او الغضبية وغلبتهما وعليه يحمل ما حكي عن المقدس الاردبيلي من انه سئل عن تقبيله امرأة مع اجتماع جميع ما له دخل في رغبة النفس الى الزنا فلم يجب فيه بعد الفعل بل قال اسئل الله ان لا يبتليني بذلك فان عدم الوثوق بالنفس في مثل هذه الفروض الخارجة عن المتعارف لا يوجب عدم الملكة فيه اذ مراتب الملكة في القوة والضعف متفاوتة يتلو اخرها العصمة والمعتبر في العدالة ادنى المراتب وهي الحالة التي يجد الانسان بها مدافعة الهوى في اول الامر وان صارت مغلوبة بعد التروي فما نصدق الكبيرة عن ذي الملكة كثيرا وكيف كان فالحالة المذكورة غير عزيزة في الناس ليس في الندرة على ما ذكره الوحيد البهبهاني بحيث يلزم من اشتراطها والعلم بها عداء اختلال النظام وكيف يخفى على هؤلاء ذلك حتى يعتبروا في العدالة شيئا يلزم منه بحكم الوجدان ما هو بديهي البطلان اذ الغرض انه لا اختلاف في الملازمة ولا في بطلان اللازم وهو الاختلال بل الاختلاف في ان الاقتصار على ما دون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس وكيف يحصل الوثوق في الاقدام على ما اناطه الشرع بالعدالة بمن لا يظهر منه ملكة ترك الكذب والجناية فيمضي قوله في دين الخلق ودنياهم من الانفس والاموال والاعراض ويمضي فعله على الايتام والغيب والفقراء والسادة قال بعض السادة ان الشريعة المنيعة التي منعت من اجراء الحد على من اقر على نفسه بالزنا مرة بل ثلثا كيف يحكم بقتل النفوس واهراقهم وقطع ايديهم وجلدهم واخذ اموالهم وارواحهم بمجرد شهادة من يجهل حاله من دون اختبار واما ما ذكره السيد الصدر من كون الملكة عبارة عن تعديل القوى الثلث قوة الادراك وقوة الغضب وقوة الشهوة وان العدالة تتوقف على الحكمة والعفة والشجاعة فلا اظن ان الفقهاء ارادوا ذلك في العدالة كيف وقد عرفها له بالحالة النفسانية ينطبق على الحالة التي ذكرناها وهي الموجودة في كثير من الناس ودعوى ان ادخالهم المروة في حد الملكة وجعلهم العدالة هي الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والبعث على المروة ظاهر في اعتبار ازيد من الحالة النفسانية المذكورة التي ذكرنا انها تنشأ من خشية الله تعالى فان هذه الحالة لا تبعث الا على مجانبة الكبائر والاصرار على الصغائر ولا تبعث على مراعاة المروة مدفوعة اولا بما عرفت من ان الاقوى خروج المروة عن مفهوم العدالة وثانيا ان اعتبار الملكة الجامعة بين البعث على التقوى والمروة ظاهر في اعتبار ازيد من الحالة المذكورة غير ما ذكره السيد لان المراد منها الاستحياء والتعفف فيما بينه وبين الله وبين الناس وهذا امر كثير الوجود في الناس بل الاستحياء عن الخلق موجود في اكثر الخلق فكما ان علماء الاخلاق عبروا عن تعديل القوى الثلث بالعدالة كذلك الفقهاء عبروا عن الاستحياء عن الخالق والمخلوق بالعدالة لانها استقامة على جادتي الشرع والعرف وخلافه خروج عن احدى الجادتين هذا مع ان جعل حسن الظاهر بل مطلق الظن طريقا الى هذه الصفة اوجب تسهيل الامر في الغاية حتى كاد لا يبقى ثمرة لجعل العدالة هي الملكة كما تقدم من السيد الصدر فكيف يتفاوت الامر في اختلال النظام واستقامته بين جعلها حسن الظاهر وبين جعلها الملكة وجعل حسن الظاهر طريقا اليها ومنها ان الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من معصية وخلاف مروة ورجوعها بمجرد التوبة ينافي كون العدالة هي الملكة وما يقال في الجواب من ان الملكة لا تزول بمخالفة مقتضاها في بعض الاحيان الا ان الشارع جعل الاثر الحاصل من مخالفة مقتضاها مانعا عن حكمها بالاجماع وجعل التوبة رافعا لهذا المزيل فالامر تعبدي فيه ان مخالفته لما تضمن حكمهم بالزوال والعود والجواب انا نمنع ان العدالة ليست عندهم هي الملكة المقتضية للتقوى لا بقيد الخلو والمروة الجامعة لما يمنع عن مقتضاها الا انه لولا ملكة بعث او منع يوهنها البعث والمنع الفعلي ويدل عليه ما حررناه من الارشاد على ظهور اعتبار الملكة اذا لم يكن معها المنع الفعلي لم يكن عدالة ولو ابدل الامر ... في كون العدالة هي الملكة المقتضية لا بقيد الخلو عن المعارض والمانع فيكفي في زوالها الملكة المقتضية الخالية عن المانع فيصح نفي ارباب الملكة ... بان نفس العدالة تزول بمواقعة الكبائر وان ذكرنا ان الامثل ان يكون العدالة مجرد الملكة من غير اعتبار المنع الفعلي واما التوبة فانها ترفع حكم المعصية وتجعلها كغير الواقع في الحكم فزوال العدالة بالكبيرة حقيقة و

عودها

عرفوها بالتوبة نعم يمكن بل يستحيي ان الندم على المعصية عقيب صدورها بعيد الحالة السابقة وهي الملكة للتصفة بالمنع اذ لا فرق حقيقة بين من يمنعه ملكته عن ارتكاب المعصية وبين من توجب عليه تلك الملكة الندم على ما مضى منه فحالة الندم بعينها هي الحالة المانعة فلا الان الشخص حين الندم على المعصية من حيث انها معصية كما هو معنى التوبة يمتنع صدور المعصية منه فالشخص النادم متصف بالملكة المانعة فعلا بخلاف من لم يتب فتدبر ومنها ان ما اشتهر بينهم من تقديم الجارح على المعدل عند التعارض لا يتأتى الا على القول بان العدالة هي حسن الظاهر واما على القول بانها الملكة فلا يتجه لان المعدل انما ينطق عن علم حصل له بعد طول المعاشرة والا او بعد الجهد في تتبع الاثار فيبعد صدور الخطأ منه ويشكل حينئذ تعليلهم تقديم الجرح بانا اذا اخذنا بقول الجارح فقد صدقناهما وصدقنا المعدل لانه لا مانع من وقوع ما يوجب الجرح والتعديل بان يكون كل منهما اطلع على ما يوجب احدهما وان اخبر المعدل على القول بالملكة انما يخبر عن علم بالملكة وما هو عليه في نفس الامر والواقع ففي تقديم الجرح ح تصديقهما معا جمع بين النقيضين فتدبر والجواب ان عدم الكبيرة ملحوظ في العدالة اجماعا على ما تقدم اما لكونه قيدا للملكة على ما اخترناه واما لاخذه في العدالة بدليل الاجماع والنص كيف ولو لم يكن ماخوذا لم يكن الجارح معارضا اصلا وكيف كان فاعتماد المعدل على هذا الامر العدمي الملحوظ في تحقق العدالة ليس الا على اصالة العدم او اصالة الصحة او قيام الاجماع على ان العلم بالملكة المجردة طريق ظاهري الحكم بتحقق ذلك الامر العدمي ثابت بالطريق الظاهري هو مستند شهادته ومن المعلوم ان شهادة الجارح حاكمة على هذا الطريق الظاهري فان تعارضهما انما هو باعتبار تحقق هذا الامر وعدم تحققه والا فلعل الجارح ايضا لا ينكر الملكة بل يعترف بها في مقام الشهادة فالمقام على ما اخترنا من اخذ الاجتناب عن الكبيرة قيدا للملكة نظير شهادة احدى البينتين على انه ملكه قد اشتراه من المدعي تعويلا على اصالة صحة الشراء و شهادة البينة الاخرى انه ملك للاخر مستند الى فساد ذلك الشراء لوجود مانع من موانع الصحة وعلى القول بكونه قيدا للعدالة بالدليل الخارجي يكون نظير شهادة احديهما بملكه لاحدهما وشهادة الاخرى بانتقاله عنه الى الاخر فالمعدل يقول انه ذو ملكة لم اطلع على صدور كبيرة منه والجارح يقول قد اطلعت على صدور المعصية الفلانية فشهادة المعدل مركبة من امر وجودي وعدمي وشهادة الجرح تدل على انتفاء ذلك الامر العدمي فالتعارض انما هو في الجزء الاخير ومن المعلوم كونهما من قبيل النافي والمثبت ثم لو اعتبرنا في التعديل الظن بعدم صدور الكبيرة كان التعارض على وجه لا يمكن الجمع فلا بد اما من ترجيح الجارح لاستناده الى القطع الحسي بخلاف المعدل فانه مستند الى الظن الحدسي واما من التوقف عن الحكم بالعدالة والفسق والرجوع الى الاصل كما انه لو اعتبر في التعديل العلم او الظن بكون الشخص بحيث لو فرض صدور كبيرة عنه بادر الى التوبة كان المناسب تقديم المعدل لان غاية الجرح صدور المعصية لكن المعدل يظن او يعلم بصدور التوبة عقيب المعصية على فرض صدورها فكان الجارح مستند في نفسه الى صدور الكبيرة وعدم العلم بالمزيل وهو التوبة والمعدل وان لم يشهد بعدم صدور المعصية الا انه يشهد بالتوبة على فرض صدور المعصية ومنها ما ذكره في مفتاح الكرامة من اتفاق الاصحاب الا السيد الاسكافي على صحة صلاة من صلى خلف من تبين كفره او فسقه وبه نطقت الاخبار **اقول** لم افهم وجه منافاة هذا الحكم لكون العدالة هي الملكة دون حسن الظاهر ولم لا يجوز ان يكون العدالة كالاسلام امرا واقعيا يستدل عليه بالاثار الظاهرة ونعتمد فيه عليها فاذا تبين الخطا بعد ترتيب الاثر وعدم انقلابها فان تخلف مقتضى ظهور الادلة في كون العدالة شرطا واقعيا بانضمام ما دل على صحة الصلاة مع ثبوت الفسق ان يكون العدالة امرا ظاهريا بل لانكشاف الخلاف في الملكة الواقعية والا لوجب ما هو في ادلة اشتراطها تحققها في الواقع من ظاهرها وجعلها من الشروط العلمية واما ابقاؤها على ظاهرها من كونها شرطا واقعيا وصرف ادلة كون العدالة الواقعية شرطا في صحة الصلاة الخالية عن الفاتحة وغيرها من خواص المنفرد الى كونها شرطا علميا وكلاهما مخالفان للاصل ثلثا وثلثا لانه قد تقدم انه لا يمكن ان يكون العدالة امرا ظاهريا مثل حسن الظاهر ونحوه مع كون الفسق امرا واقعيا والا لوجب اجتماع النقيضين لاجتماعهما في من حسن ظاهره وفرض فاسقا في الواقع مع ان تضادهما من بديهيات العرف فانهم لا يحكمون بحدوث الفسق من حين الاطلاع على فسق الامام بل يقولون انه تبين فسقه ولذا عبروا في المسألة المتقدمة بقولهم اذا تبين فسق الامام وثانيا انه لو سلمنا امكان تعقل كون نفس العدالة الواقعية حسن الظاهر وان فرض فسقه واقعا لكن نقول ان الحكم بالصحة لا يدل على عدم كونها هي الملكة ولو بضميمة ادلة اشتراطها في كونها شرطا واقعيا لان الدليل على اشتراط العدالة اما الاجماع واما الاخبار المتقدمة اما الاجماع فهو انما حصل بانضمام فتوى القائلين بالملكة ومعلوم انهم يجعلونها شرطا علميا ثم ارباب حسن الظاهر يجعلونه شرطا واقعيا هذا كله مع ان معقد الاجماع المعتبر هو اشتراط العدالة لا اعتبار نفسها فالعدالة

معتبر عند علمائنا وظاهره كونه شرطا علميا عند الكل وهذا الكلام من المحقق يدل على ان العدالة عنده امر واقعي فلعله قد لا يظهر ولا يطلع الا على الملكة ومع ذلك فيصير حينئذ وعند غيره شرطا واقعيا واما الاخبار فما دل منها على اشتراطها فهو العدالة ظاهرا فصورة العلم اذ لعلمها الا انه اذا كان الامام عادلا لا مثل كذا فلاحظ وتامل مع ان صحة صلاة الماموم ليست اجماعية فقد خالف السيد المرتضى في المسألة بناء على ان العدالة شرط واقعي يتبين انتفاؤها ولحج القائل بالصحة بانها صلاة مشروعة في ظاهر الحكم فهي مجزية ثم تامل فيه وعن غيره ان القول بان العدالة نفس ظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق مع كونه غير معقول كما عرفت غير مصرح في كلام احد بل لا ظاهر ولا مومى اليه نعم يظهر من المحكي عن بعض كلمات جماعة الاكتفاء في ثبوتها بالاسلام وعدم ظهور الفسق مع كونه غير معقول الى ان كون العدالة نفس حسن الظاهر غير معقول لما عرفت من بداهة مضادتها مع الفسق الجامع لحسن الظاهر والشيء يمتنع ان يفسر بما يجامع ضده ومع ذلك غير مصرح به في كلام احد من المتقدمين وان ذاعت حكايته عنهم في السنة بعض المتأخرين وحيث انه حكى هذا القول عن خصوص بعض القدماء باسمائهم فلا باس ان نشير الى عدم مطابقة هذه الحكاية للواقع بالنسبة الى من وصل الينا كلماتهم فممن حكي عنه هذا القول المفيد في المقنعة حيث ذكر ان العدل من كان معروفا بالدين والورع عن محارم الله ولا يخفى ان ظاهر هذا الكلام وان كان تفسير العدل الواقعي بمن عرف بالدين والورع لا من اتصف بهما في نفس الامر لكن لا يخفى ان تحقق الدين في نفس الامر معتبر في العدالة اتفاقا حتى ممن قال بان العدالة هي الاسلام مع عدم ظهور الفسق والكلام انما هو في الورع عن المحارم وانه معتبر في الواقع او في الظاهر اي فيما يظهر للناس في احواله فلا بد من ان يراد من العبارة تفسير العدل المعلوم عدالته لانه الذي يترتب عليه الاحكام دون العدل النفس الامري مع قطع النظر عن كونه معلوما فكانه قال العدل المعروف عدالته من كان معروفا بالدين والورع فالعدل الواقعي من له دين وورع في الواقع والعدل المعروف بهذه الصفة من كان معروفا بهذه الصفة من الدين والورع نعم لو التزم احد ان الاسلام الواقعي ايضا غير معتبر في العدالة الواقعية كان العدالة عنده حسن الظاهر من حيث الدين والورع لكن الظاهر من حكاية هذا القول هو العدل الواقعي ونفس الامر بالنسبة الى الورع لا الدين وممن حكي عنه هذا القول الشيخ في النهاية حيث ذكر ان العدل الذي يقبل شهادته من كان ظاهره ظاهر الايمان ثم يعرف بالستر والعفاف فظاهره ارادة معلوم العدالة كما لا يخفى ومما ذكر يعلم حال حكاية هذا القول عن القاضي حيث اعتبر في العدالة الستر والعفاف وقال الحكاية عن الحلبي حيث اعتبر فيها اجتناب القبائح الذي هو امر واقعي وحال عبارة الجامع حيث لم يعتبر فيها التعفف واجتناب القبائح ولا يحضرني كلام غيرهم وبالجملة فالقول المذكور بظاهره غير ظاهر من كلام احد من القدماء و سيأتي غاية ما يمكن ان يوجه به هذا القول هذا كله مضافا الى ان مجرد وجود القائل لا يثبت القول بل لا بد له من الدليل ولم نجد في الادلة ما يدل على كون العدالة التي هي ضد الفسق مجرد حسن الظاهر وان استدل له بعض متأخري المتأخرين باخبار هي بين ظاهر في المراد قبول الشهادة بالصفة الواقعية التي لا دخل لظهورها في تحققها وان كان لظهورها دخل في ترتيب احكامها كما هو شان كل صفة باطنية واقعية من الشجاعة والكرم بل العصمة والنبوة ونحوهما مثل قوله ع لا باس بشهادة الضيف اذا كان عفيفا صائنا ولا باس بشهادة المكاري والجمال والملاح اذا كانوا صلحاء وما ورد في تفسير العسكري ع من انه اذا كان الرجل صالحا عفيفا مميزا محصلا مجانبا للمعصية والهوى والميل والتحامل فذلك الرجل الفاضل وصحيحة ابن ابي يعفور الآتية وبين ظاهر في ان حسن الظاهر يوجب الحكم على الشخص بالعدالة وقبول الشهادة فهو طريق اليها لا نفسها مثل قوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهرت عدالته ووجبت اخوته وقوله من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير وما ورد في قبول شهادة القابلة في استهلال الصبي اذا سئل عنها فعدلت وما ورد ان الشاهد اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وفي قبول شهادة المسلم اذا كان يعرف منه خير وانه لا يقبل الا ممن يثق بدينه وامانته وغير ذلك مما دل على ترتب العدالة على حسن الظاهر وهذا شيء لا ينكره اهل الملكة فانهم يجعلونه طريقا اليها كما هو ظاهر قوله في صحيحة ابن ابي يعفور بعد تفسير العدالة بما هو ظاهر في اعتبار الصفة النفسانية والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لعيوبه الى اخر هذه الصحيحة ونحوها مثل قوله ع لظهرت عدالته فظهر اندفاع ما يتوهم من ان ظاهر اشتراط قبول الشهادة بحسن الظاهر كما دلت عليه تلك الاخبار بضميمة ما دل على اشتراطه بالعدالة هو اتحاد العدالة وحسن الظاهر للاجماع على عدم كونهما شرطين متغايرين فيكون حسن الظاهر طريقا الى العدالة خلاف ظاهر الاتحاد كما اذا ورد انه يشترط في الشاهد العدالة وورد ايضا انه يشترط فيه حسن الظاهر فيجعل العدالة عبارة عن الاستقامة الظاهرية التي عليها الانسان في ظاهر حاله فان قلت ان لازم اهل الملكة من كون حسن الظاهر طريقا

لو بنى طريقيا يعتبر فيها افادة الظن بالملكة او عدم الظن بعدمها فهو مخالف لظاهر الاخبار المتقدمة بل صريح بعضها مثل قوله اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه فانه في قوة قوله ولا يلتفت الى باطنه نظير قوله عليه السلم في لحوم اسواق المسلمين كل ولا تسئل ومثل قوله فظنوا به كل خير حيث ان الامر بالظن مع انه غير مقدور راجع الى ترتيب آثار الظن وان لم يحصل هو وقوله ع ظهرت عدالته الظاهر في وجوب التعبد بعدالة ذلك الشخص وقوله عليه السلم من لم تره بعينيك يرتكب معصية فهو من اهل العدالة والستر وغير ذلك وان اراد وانها طريق تعبدي بمعنى انه يحكم بجميع احكام العدالة عند الاطلاع على حسن الظاهر فيكون حسن الظاهر عدلا شرعا كما ان مستصحب العدالة عدل شرعا انتفت الثمرة بين القولين بل التحقيق انه لا تنافي بينهما بناء على ان يراد من جعل العدالة حسن الظاهر كون حسن الظاهر عدالة شرعا كما ان الحالة المسبوقة بالعدالة المشكوك في زوالها عدالة شرعا فقولهم العدل من كان معروفا بكذا نظير قوله المسلم من لم يظهر الشهادتين فالمراد بالعدالة المفسرة عندهم بحسن الظاهر هي العدالة الظاهرية لانها هي التي يترتب عليها الآثار دون الواقعية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها لانها لا تفيد شيئا بل يعامل معها معاملة عدمها والحاصل ان ارباب القول بحسن الظاهر لا ينكرون كون العدالة هي الاستقامة الواقعية المسببة عن الملكة او مجردا لاستقامة على طريق الحق من فعل الواجبات وترك المحرمات ولو من دون الملكة على الاختلاف المتقدم المستفاد من كلمات الاصحاب الا انهم جعلوا استقامة الظاهر طريقا تعبديا الى ذلك المعنى الواقعي بحيث كانها صارت موضوعا مستقلا لا يلاحظ فيها الطريقية ولا يلتفت الى ذي الطريق فيستحق اطلاق اسم ذي الطريق عليه كما يطلق اسامي جميع الموضوعات الواقعية كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة والقبلة والوقت وغيرها على مؤديات الطرق الظاهرية كالاستصحاب واصالة الصحة قلت اولا انه سيجيء في بيان طرق العدالة انه يعتبر في حسن الظاهر افادة الظن بالملكة وان ما ذكر من الاخبار لا ينهض على اثبات كونه من الطرق التعبدية التي لا يلاحظ فيها الظن بذي الطريق وثانيا سلمنا كونه طريقا تعبديا كذلك لكن هذا لا يوجب تفسير العدالة بحسن الظاهر كما هو ظاهر هذا القول لان مقتضى هذا التفسير عدم ملاحظة الملكة واستحقي مع العلم بعدمها فضلا عن صورة الظن به واين هذا من الطريقية وبالجملة فهذا القائل ان اراد ان حسن الظاهر هي العدالة الواقعية ولا واقع لها غيره فهو غير معقول لما عرفت من اجتماعه مع الفسق الواقعي الذي هو ضد العدالة وان اراد ان حسن الظاهر مع عدم الفسق الواقعي هي العدالة وان انتفت الملكة في الواقع فهو وان كان معقولا الا انه خلاف ظاهر ما دل على كون العدالة صفة نفسانية باطنية وان اراد انه طريق اليها فان اراد كونه طريقا تعبديا ولو مع الظن بعدم الملكة فلا يساعد عليه ما ادعى من الاطلاقات فلا تعدل لاجلها عن مقتضى الاصل وان اراد انه طريق اليها مع افادة الظن فمرحبا بالوفاق وان تعدى عن ذلك الى صورة الشك فللتامل فيه مجال والاقوى العدم ثم انه يشكل جعل حسن الظاهر ضابطا للعدالة مع عده منوطا بافادة الظن بالملكة من جهة ان مراتب الظهور مختلفة لان الظاهر والباطن اضافيان فالظاهر لاهل البلد باطن بالنسبة الى غيرهم والظاهر لاهل المحلة باطن لما في اهل البلد والظاهر لاهل البيت باطن للجيران والظاهر لزوجة الشخص باطن لغيرها وقد يكون السلسلة بالعكس فلا يظهر لزوجته ما يظهر لغيرها ولا يظهر لاهل بلده ما يظهر لغيرهم والجواب عنها بعد تسليم دلالتها وعدم ورودها مورد الغالب من حسن الظن بالملكة معارضتها بما هو اخص منها مما دل على اعتبار الوثاقة بالامانة والورع في الامام والشاهد مثل قول الامام ع المحكي عنه في الفقه الرضوي لا تصل الا خلف رجلين احدهما من تثق بدينه وامانته والآخر من تتقي سيفه وسوطه ورواية ابي علي بن راشد لا تصل الا خلف من تثق بدينه وامانته وقوله ع في قوله تع ممن ترضون من الشهداء فان قلت ما دل على كون حسن الظاهر طريقا تعبديا الى العدالة حاكم على امثال هذه نظير ادلة كون البينة طريقا تعبديا الى الواقع انهم لا يقولون بتقييد ادلة البينة بصورة افادة الوثوق بالواقع قلت التحقيق في ذلك ان ما دل من اخبار حسن الظاهر على كونه مجوزا لقبول الشهادة كرواية يونس فهو معارض بادلة اعتبار الوثوق ولم يرد من قبل الحاكم عليها وما دل على ان العدالة تتحقق بظاهر اذ بل صحيحة ابن ابي يعفور ورواية علقمة وقوله ع من عامل الناس الخ وقوله عليه السلم من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل الخير وان كان حاكما عليها لكن يرد على الكل بعد الاغماض عما تقدم في سندها ودلالتها ان هذه كلها منصرفة الى الغالب وهي صورة افادة الوثوق بالدين والامانة والورع مع ان هنا كلاما آخر وهو انه يمكن ان يقال ان ظاهر ادلة اعتبار الوثوق من باب الموضوعية لا من باب الطريقية والكاشفية فاذا كان كذلك فلا ينفع الطريق الغير المفيد للوثوق ويخصص به عموم كل ما دل على اعتبار طريق الى العدالة ولو كانت بينة شرعية فلا يعمل بها الا مع اعتبار الوثوق لكن الانصاف ان الوثوق انما اعتبر في المقام من باب الطريقية نظير اعتبار العلم في كثير من الموضوعات ثم كون المعصية

كبيرة تثبت بامور **الاول** النص المعتبر على انها كبيرة كما ورد في بعض المعاصي وقد عدّ منها في الحسن كالصحيح المروي عن الرضا عليه السلم من بيت وثلثين فانه كتب الى المأمون من محض الايمان اجتناب الكبائر وهي قتل النفس التي حرم الله والزنا والسرقة وشرب الخمر وعقوق الوالدين والفرار من الزحف واكل مال اليتيم ظلما واكل الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به من غير ضرورة واكل الربا بعد البينة والسحت والميسر وهو القمار والبخس في المكيال والميزان وقذف المحصنات واللواط وشهادة الزور واليأس من روح الله والامن من مكر الله والقنوط من رحمة الله ومعونة الظالمين والركون اليهم واليمين الغموس وحبس الحقوق من غير عسرة والكذب والكبر والاسراف والتبذير والخيانة والاستخفاف بالحج والمحاربة لاولياء الله والاشتغال بالملاهي والاصرار على الذنوب **الثاني** النص المعتبر على انها مما اوجب الله عليه النار سواء اوعد في الكتاب او في خبر النبي صلى الله عليه وآله او الامام عليه السلم بانه مما يوجب النار لدلالة الصحاح المروية في الكافي وغيرها على انها ما اوجب الله عليه النار ولا ينافيه ما دل على انها مما اوعد الله عليه النار بناء على ان ايعاد الله انما هو في كلامه المجيد فهو مقيد لاطلاق ما اوجب الله **الثالث** النص في الكتاب الكريم على ثبوت العقاب عليه بالخصوص بمعنى لا من حيث عموم المعصية ليشمله قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ونحو ذلك ما اذا كشف السنة عن ايعاد الله تع مثل قوله ع من قال في مؤمن ما رأته عيناه او سمعته اذناه فهو من الذين قال الله تع الذين يحبون الخ والدليل على ثبوت الكبيرة بما ذكر ومن الوجه صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسني المروية في الكافي عن ابي جعفر الثاني عن ابيه عن جده ع يقول دخل عمرو بن عبيد على ابي عبد الله ع فلما اسلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ثم امسك فقال له ابو عبد الله ع ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل فقال ع نعم يا عمرو اكبر الكبائر الاشراك بالله يقول الله من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وبعده اليأس من روح الله لان الله تع يقول لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم الامن من مكر الله لان الله عز وجل يقول فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين لان الله تع جعل العاق جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق لان الله تع يقول فجزاؤه جهنم خالدا فيها الآية وقذف المحصنة لان الله تع يقول لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم واكل مال اليتيم لان الله تع يقول انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا والفرار من الزحف لان الله تع يقول ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأويه جهنم وبئس المصير واكل الربا لان الله تع يقول الذين يأكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والسحر لان الله عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتريه ما له في الآخرة من خلاق والزنا لان الله تع يقول ومن يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا واليمين الغموس الفاجرة لان الله تع يقول الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة والغلول لان الله عز وجل يقول ومن يغلل يأت بما غل يوم القيمة ومنع الزكوة المفروضة لان الله عز وجل يقول فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وشهادة الزور وكتمان الشهادة لان الله عز وجل يقول ومن يكتمها فانه آثم قلبه وشرب الخمر لان الله عز وجل نهى عنه كما نهى عن عبادة الاوثان وترك الصلوة متعمدا او شيئا مما فرض الله لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال من ترك الصلوة متعمدا فقد برئ من ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وآله ونقض العهد وقطيعة الرحم لان الله تع يقول لهم اللعنة ولهم سوء الدار قال فخرج عمرو وله صراخ في بكائه وهو يقول هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم **الرابع** دلالة العقل والنقل على اشدية معصية مما ثبت كونها من الكبيرة او مساواتها كما في قوله تع والفتنة اكبر من القتل وفي الكذب شر من الشراب وكما ورد ان الغيبة اشد من الزنا ومثل حبس المحصنة للزنا فانه اشد من القذف بحكم العقل ومثل اعلام الكفار بما يوجب غلبتهم على المسلمين فانه اشد من الفرار من الزحف **الخامس** ان يرد النص بعدم قبول شهادة عليه كما ورد النهي عن الصلوة خلف العاق لوالديه ثم لا اشكال في ان الاصرار على الصغيرة من الكبائر ويدل عليه قبل الاجماع المحكي عن الحرير وغيره النصوص الواردة منها انه لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار فان النفي في الصغيرة راجع الى خصوص وصف الصغرية وان كان في الكبيرة راجعا الى نفي ذاتها حكما ومنها ما عن البحار عن تحف العقول عن ابي جعفر ع في حديث ان الاصرار على الذنب امن من مكر الله ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون ويضمنه ما ورد من ان الامن من مكر الله من الكبائر ومنها ما رواه في العيون بسنده الحسن كالصحيح الى الفضل بن شاذان حيث عد الكبائر وعد منها الاصرار على صغائر الذنوب ثم الاشكال في معنى الاصرار والظاهر بقاؤه على معناه اللغوي العرفي اعني الاقامة والمداومة عليه وما لازمه ولا اشكال في ان العاصي ان تاب عن معصيته السابقة ثم اوقع معصية اخرى لم يصدق عليه الاصرار ولو فعل ذلك مرارا والى هذا يشير قوله ع ما اصر من استغفر وكذا الحكم لا كبيرة مع الاستغفار فيشترط في صدق الاصرار عدم التوبة عن المعصية السابقة

ثم انه اما ان يعزم على غيره مع فعله ولا معه واما ان لا يعزم عليه وعلى الثاني اما ان يفعل الغير واما ان لا يفعله وحكم الجميع انه ان كان عازما على العود فالظاهر صدق الاصرار عرفا وان لم يعد اليها ويؤيده منه قوله ما اصر من استغفر وقوله ع في تفسير قوله تعالى ولم يصروا الاصرار ان يحدث الذنب فلا يستغفر وقد عد عليه السلام في حديث جنود العقل والجهل منها التوبة وجعل ضدها الاصرار بناء على ان الظاهر في السبب كونهما مما لا ثالث لهما فتأمل وفي حسنة ابن ابي عمير عن ابي الحسن الكاظم عليه السلام قال لا يخلد الله في النار الا اهل الكفر والجحود والضلال والشرك ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما قلت يا ابن رسول الله ص فالشفاعة لمن تجب من المؤمنين قال حدثني ابي عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فاما المحسنون فما عليهم من سبيل قال ابن ابي عمير قلت يا ابن رسول الله ص فكيف يكون الشفاعة لاهل الكبائر والله تعالى يقول ولا يشفعون الا لمن ارتضى ومن يرتكب الكبائر فليس بمرتضى قال يا ابا احمد ما من مؤمن يرتكب ذنبا الا ساءه ذلك وندم عليه وقد قال النبي صلى الله عليه وآله كفى بالندم توبة وقال من سرته حسنته وساءته سيئته فهو مؤمن فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن فلم تجب له الشفاعة وكان ظالما والله تعالى يقول ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع قلت فكيف يكون مؤمنا من لم يندم على ذنب يرتكبه فقال يا ابا احمد ما من احد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم انه سيعاقب عليها الا ندم على ما ارتكب ومتى ندم كان تائبا مستحقا للشفاعة ومن لم يندم عليها كان مصرا والمصر لا يغفر له لانه غير مؤمن بعقوبة ما ارتكب ولو كان مؤمنا بالعقوبة لندم وقد قال النبي صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار واما قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله دينه والدين الاقرار بالحسنات والسيئات فمن ارتضى دينه ندم على ما ارتكب من الذنوب لمعرفته بعاقبته في القيامة الخبر ومورده وان كان في الكبائر الا ان الظاهر انه لا فرق بينها وبين غيرها في تحقق الاصرار بعدم الندم ثم ان عدم الندم وان جامع عدم العزم على المعصية كما لو تردد فيها ولم يلتفت اليها الا ان هذه الصورة خارجة عما ذكر سابقا من قوله من اجتنب الكبائر لم يسئل عن الصغائر يعني اذا لم يكفرها بتوبة او عمل صالح اخر غير اجتناب الكبائر ثم الظاهر انه لا فرق فيما ذكر بين ان يكون العزم على العود حال ارتكاب المعصية الاولى او بعدها قبل التوبة وان كان نادما على غيره فان كان العزم على الغير من زمان ارتكاب الاولى فالظاهر ايضا صدق الاصرار وان كان بعده قبل التوبة فمقتضى الاخبار المتقدمة صدقه لكن العرف يأباه وان لم يكن عازما على الغير فان لم يحصل العود فلا اشكال وان حصل العود فان لم يبلغ حد الاكثار فلا اشكال في العدم وان حصل الاكثار على وجه يصدق الاصرار عرفا فلا اشكال ايضا فالحاصل ان الاصرار يصدق بالعزم على العود الى مطلق المعصية اذا كان العزم مستمرا من زمان الفعل السابق واذا حدث بعد الفعل اعتبر اتحاد المعصية وقد لا يصدق الا بالفعل وهو ما اذا تحقق الاكثار على وجه يوجب الصدق عرفا ومما يدل على عدم العدالة مع عمومه قوله عن الرجل يقارف الذنوب وهو عارف بهذا الامر اصلي خلفه قال لا ونحوه واما العزم المجرد فالظاهر عدم تحقق الاصرار بمجرده وان اصر عليه لان هذا اصرار على العزم لا على المعصية ومعصية الكلام فيه محل اخر ثم انه قد يشكل الامر بناء على القول بوجوب التوبة مطلقا من جهة ان المعصية لا تنفك عن الاصرار الا انه اذا ترك التوبة عن الصغيرة فقد اخل بواجب اخر وهو التوبة وحيث انها فورية ففي اول زمان يتحقق الاصرار كما لا يخفى فيكون الثمرة بين القول بثبوت الصغائر والقول بكون المعاصي كلها كبائر منتفية في غاية القلة مثل ما اذا فعل صغيرة فنسيها ان يتوب عنها ونحو ذلك وقد اجاب بعض السادة المعاصرين بمنع وجوب التوبة عن المعاصي مطلقا بل هو مختص بالكبائر واما الصغائر فهي مكفرة عنه باجتناب الكبائر وبالاعمال الصالحة وهو لا يخ عن نظر لعموم ادلة التكفير بل صراحة الادلة وجوب التوبة كما سيجيء وادلة تكفير الاعمال الصالحة لو سلمت في الدلالة على عدم وجوب التوبة ولم يفرق بين الصغائر والكبائر لعموم كثير من ادلة التكفير بل صراحة بعضها في الكبائر كما لا يخفى مع ان تكفيرها بالاعمال الصالحة لا ينافي وجوب التوبة عنها ويرتبط الجواب عن دعوى تكفير الصغائر باجتناب الكبائر غاية الامر تسليم سقوط وجوب التوبة اذا اجتنب الكبائر وتاب الى الله تعالى بعد ارتكاب الصغائر او عمل بعض الطاعات المكفرة لكن التوبة اسبق من الكل لانه يتحقق في زمان متصل بالمعصية لا يمكن فيه تحقق غيره غالبا والمفروض ان القائلين بانقسام المعاصي لم يقولوا بتحقق الاصرار الموجب للفسق بصدور الصغيرة وان لم يتب عنها ولم يتفق اجتناب الكبائر بل تركها لعدم التمكن عنها ولم يعمل طاعة مكفرة والحاصل انه عدم وجوب التوبة اما لعدم الدليل عليه او عدم المقتضي لها وان بقي الذنب غير مكفر واما لان غيرها يقوم مقامها في التكفير والاول مردود بعموم الادلة كما سيجيء والثاني مع انه خلاف اطلاق المشهور من عدم كون الصغيرة مفضية الى الكبيرة وان لم يتب عنها ولم يعمل مكفرا اخر لا ينافي وجوب التوبة ما لم يكفر الذنب بمكفر اخر غيرها ولا يجوز ان يكون الوجوب تخييريا بين التوبة

واجتناب الكبائر

واجتناب الكبائر والاعمال المكفرة كما لا يخفى فالتحقيق في الجواب منع كون وجوب التوبة وجوبا عقليا محضا بمعنى كونه للارشاد وان امر به الشارع ايضا في الكتاب والسنة لكن اوامرهما ارشادية لرفع مفسدة المعصية السابقة ولا يترتب على تركها عقاب اخر وبعبارة اخرى انما وجب التوبة للتخلص عن المعصية السابقة ووجوب التخلص عن المعصية ليس واجبا شرعيا يترتب على تركها عقاب اخر غير العقاب الذي لم يتخلص منه فهو من قبيل معالجة المريض التي امر بها الطبيب فلا يترتب على مخالفتها امر سوى ما يقتضيه نفس ترك المأمور به مع قطع النظر عن تعلق الامر ولا على موافقته الا ما يقتضيه فعله كذلك وليس من قبيل الاوامر التعبدية التي امر بها السيد عبده في مقام الاستعلاء والتعبد ليترتب على موافقته ثواب الاطاعة زائدا عما يقتضيه نفس ترك المأمور به كذلك وسيجيء في مقام التعرض لحكم التوبة ما يوضح ذلك فترك التوبة ليس من المعاصي التي يوجب العقاب ولا يدخل في المعاصي الشرعية المنقسمة الى صغيرة وكبيرة وان كان في تركها من حيث انه اقامة على العقاب بقاء عليه قد يصل اليه بحسب المعصية التي بقي عليها [illegible] في التوبة والكلام تارة في حقيقتها واخرى في حكم ايجادها وثالثة في حكمها بعد الوجود اما حقيقتها فهي الرجوع الى الله بعد الاعراض عنه او الرجوع الى صراط الله المستقيم بعد الانحراف عنه وهو يتوقف على اليقين بكون البعد عن الله تعالى والانحراف عن سبيل التوجه اليه خسرانا لا يعدله ما عداه خسرانا فبعد ذلك يحدث للنفس بحسب مرتبة ذلك اليقين ما لم تنفك ما يناسب تلك المرتبة في الشدة والضعف يعبر عنه بالندم وهل يعتبر فيها العزم على عدم العود ظاهر الاكثر نعم وقيل لا والاقوى انه ان كان المراد بالعزم القصد الذي لا يتحقق الا بعد الوثوق بحصول ما عزم عليه فاعتباره مما لا دليل عليه بل انه يستلزم امتناع التوبة ممن لا يثق من نفسه بترك المعصية عند الابتلاء بها كسيء الخلق الذي لا يثق من نفسه لا يأمن من وقوعه مكررا في شتم من يتعرض له وكالجبان الذي لا يأمن وقوعه في الفرار عن الزحف ونحو ذلك فينفي اطلاق مثل قوله صلى الله عليه وآله كفى بالندم توبة وقوله ع ان كان الندم من الذنب توبة فانا اندم النادمين سلمنا عن المقيد وان اريد تحقق ارادته بعدم عوده الى المعصية وان لم يثق بحصول مراده فهو مما لا ينفك عن الندم وهل يعتبر فيها الاستغفار ام لا التحقيق انه ان اريد به حب المغفرة وشوق النفس الى ان يغفر له الله فالظاهر انه لا ينفك عن الندم وان اريد به الدعاء للمغفرة الذي هو نوع من الطلب الانشائي ففي اعتباره وجهان من اطلاق الندم ومن مثل قوله صلى الله عليه وآله لا كبيرة مع الاستغفار وقوله دواء الذنوب الاستغفار وقوله ما اصر من استغفر ونحو ذلك ثم ان ظاهر بعض الايات والروايات مغايرة التوبة للاستغفار ففي غير موضع من سورة هود واستغفروا ربكم ثم توبوا اليه وعده عليه السلام من جنود العقل في الحديث المتقدم في تعداد جنود العقل والجهل المروي في اول اصول الكافي حيث قال التوبة وضدها الاصرار والاستغفار وضدها الاغترار وقوله ع في المناجاة الاولى من الادعية الخمسة عشر الهي ان كان الندم توبة اليك فانا اندم النادمين وان يكن الاستغفار حطة للذنوب فاني لك من المستغفرين وقوله للعطف الا المتكرر في الادعية والالسنة استغفر الله ربي واتوب اليه ومما يظهر منه الاتحاد الجمع بين ما دل على ان دواء الذنوب الاستغفار وان التائب من الذنب يغفر له وانه كمن لا ذنب له ويؤيده غير ذلك من الاخبار التي يظهر من التتبع ويمكن حمل التوبة المعطوفة على الاستغفار في الايات والاخبار على الانابة اعني التوجه الى الله بعد طلب العفو عما سلف فهذا متأخر من التوجه اليه لطلب العفو الذي هو متأخر عن الندم الذي هو توجه ايضا الى الله لكونه رجوعا من طريق البعد وعوده الى سلوك الطريق المستقيم الموصل الى جناب الحق فهي كلها توبات وانابات الى الحق ويمكن اطلاق التوبة التي هي لغة الرجوع على كل منها وينطبق على المجموع اسم الاستغفار كما في الخبر المروي في نهج البلاغة في تفسير الاستغفار في ارشاد من قال استغفر الله ربي واتوب اليه بقوله ع في مقام التأديب ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار ثم فسره بما يجمع امورا ستة الندم على ما مضى والعزم في المستقبل وقضاء الحقوق الفوتية وتحليل القوى الحاصلة من الخوض في الشبهات المحرمة واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذاقها حلاوة المعصية اما حكم ايجادها فهو الوجوب مطلقا عن الصغائر والكبائر ويدل عليه من الكتاب توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وقوله جل ذكره وتوبوا الى الله جميعا ايه المؤمنون لعلكم تفلحون ومن السنة ما لا يحصى كثرة واما الاجماع فقد ادعاه غير واحد كصاحب الذخيرة وشارح اصول الكافي بل ادعى هو اجماع الامة عليه اما العقل فالظاهر انه حكم بوجوبه عقلا كل من قال بالحسن والقبح العقليين واستدل عليه افضل المحققين في تجريده بانه دافع للضرر فيجب اعترف به شارح التجريد بناء على مذهب العدلية ثم ان الكلام في اثبات العدالة بالشهادة بعد القطع بانها تثبت بها في الجملة يقع في مقامات **الاول** انها هل تثبت بالشهادة الفعلية بمعنى ان يفعل العدلان فعلا لا يصدر الا ممن يشهد على عدالة [illegible] كان يصليا وراءه مع انتفاء احتمال الضرورة ام لا وجهان جزم بالاول في الدروس ولعله لعموم ما دل على وجوب تصديق العادل بل المؤمن الشامل

تصديق قوله وفعله فان الفعل كالقول مبنى ومخبر عما في ضمير الفاعل فيتصف بالصدق والكذب مثل قوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين
وما دل على وجوب تصديق المؤمن وان انحصر كل ذلك الى القول الا ان ارادة تصديقه في مطلق ما يدلك ويبنيك عليه يرشدك اليه
واضح احتمال تدليسه فعله كاحتمال الخطاء في اعتقاده او صدور الفعل عنه لداع منه مندفع بما يندفع به هذه الاحتمالات المتطرقة
في خبره نعم لو كان فاسقا لم يقبل منه لورود الامر بالتثبت في خبره وحمل نفس فعل الفاسق على الصحة انما هو من حيث نفس فعله من حيث
نفس فعله انه فعل له فان الفاسق اذا صلى خلف شخص صلوة الاستيجار استحق الاجرة ولا يلتفت الى احتمال الفسق امامه واما من حيث دلالة
فعله فهو كدلالة قوله في عدم العمل به مع ان نفس القول الصادر منه من حيث انه فعل يحمل على الصحة ولا يلتفت الى احتمال كونها معصية
من جهة كونها شهادة زور ولما ذكرنا من ان الفعل في دلالته كالقول وانه يقبل مع العدالة ويرد مع الفسق ينظر كلام غير واحد
من فقهائنا منهم العلامة فيما حكى عنه في نهج الحق حيث قال في مقام الرد على القائلين بجواز الاقتداء بالفاسق ما هذا لفظه قال الله
ان جاءكم فاسق الخ اوجب التثبت عند خبر الفاسق ومن جملة الطهارة التي هي من شروط الصلوة لاخباره منه باستجماعه للشرائط التي منها
الطهارة وحيث فرض فاسقا فلا تعويل على ما يظهر لنا ويدل عليه بافعاله ولا ينافي ذلك الحكم بصحة صلوته من حيث انه فعله فيستحق
ما يستحقه بالصلوة الصحيحة من الاجرة لو كانت بالاجارة ويحصل القبض بها اذا حصلت في ارض موقوفة جعلت مسجدا ونحو ذلك ويؤيد ما ذكرنا
انه لم يتامل احد في العمل بتعديلات اهل الرجال المكتوبة في كتبهم من اهل ان الخبر والنبأ لا يصدق على الكتابة مع ذهاب اكثرهم الى ان التعديل
من باب الشهادة ولا في العمل بالاخبار المودعة في كتب الحديث مع عدم سماعها مشافهة عن المحدث وقد شاع منهم الاستدلال على ذلك بادلة
حجية الخبر والنبأ ويعتبرون العدالة فيمن جمع الروايات في كتابه من جهة اية النبأ ونحوه ودعوى ان العمل بها باعتبار تلفظ المؤلف بها ونقلها
مشافهة لمن كان اخذ منه الحديث تكلف ضعيف ومن هنا يعلم ان اعتبار التلفظ وعدم كفاية الكتابة في البينة على الدعاوى انما
هو لدليل خارج لا لان ادلة النبأ لا تشمل ذلك فهو كاعتبار عدم الواسطة في الشهادة الا مع تعذر شهادة الاصل فيكتفى بشهادة
الفرع في بعض المقامات بشرط وحدة الواسطة هذا ولكن الاعتماد على ذلك اذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الاشكال لفقد ما
ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبدا وما ذكر في عبارة العلامة والشهيد لا يدل على ان فعل العادل معتبر في دلالته نظير اعتبار
قوله فلعل مرادهما ان الفاسق لا يقبل خبره اذا صرح فكيف يقبل اذا ظن مطلبه من فعله فان فعله ليس باقوى من قوله في الحجية فالمراد
ان فعل الفاسق كقوله الصريح غير معتبر لا ان فعل العادل مقبول كقوله ثم ان هذا كله بعد فرض ثبوت قاعدة اخرى وهي ان كل طريق يجوز
للانسان ان يعمل عليه كالاستصحاب والبينة وقول العدل وغيرها مما يجوز له ان يستند اليه في الشهادة ويشهد بمؤداه كما يظهر هذه الكلية
من رواية حفص بن غياث الواردة في جواز الشهادة بالملك استنادا الى اليد اما لو لم تثبت هذه الكلية كما هو ظ المشهور فلا اشكال في ان قول
عدلين لا يوجب الحكم بالعدالة ما لم يفد الوثوق واما الشهادة القولية وهي شهادة عدلين بعدالته فالظ انه لا اشكال بل لا
خلاف في اعتبارها ويدل عليه مضافا الى ما يظهر من عموم حجية شهادة العدلين ما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وآله حيث كان يبعث
رجلين من اصحابه لتزكية الشهود المجهولين فيعمل بقولهما جرحا وتعديلا وما دل على قبول الشهادة القابلة اذا سئل عنها فعدلت ونحو
ما دل على اعتبارها في الجرح مثل قوله ع من لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان فهو من اهل الستر والعدالة وهل
هي معتبرة تعبدا حتى لو كان الظن على خلافها او يشترط عدم الظن على الخلاف ويمكن ان يفصل بين ما اذا كان احتمال الكذب مستندا
الى تعمد كذبه فلا اعتبار به ولو كان مظنونا لان الظ من ادلة تصديق قول العادل بل المؤمن نفي تعمد الكذب عنه مطلقا حتى مع الظن كما يدل
عليه قوله ع كذب سمعك وبصرك عن اخيك وبين ما اذا كان مستندا الى الخطاء واشتباهه فالمتيقن اعتبار كونه موهوما لان ظاهر ادلة
حجية الخبر خصوصا اية النبأ التفصيل بين العادل والفاسق بعدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه واما عدم الاعتناء باحتمال الخطاء و
اشتباهه فهو مما يقتضيه حال المخبر المعتبر عند كافة العقلاء اذا كان المخبر به من المحسوسات او من غيرها النازل في نكتة الخطاء والاشتباه
منزلة المحسوسات ولو عند المخبر لكونه من اهل الخبرة والاطلاع بالنسبة الى مضمون الخبر لكن مقتضى هذا التفصيل عدم قبول خبر الفاسق
اذا علم عدم تعمد كذبه وكان احتمال المخالفة للواقع من جهة احتمال الخطاء في الحس سهوا او اشتباها ولعل ظ كلماتهم يأباه
الا ان القول يتعين بناء على كون مستند اعتبار خبر العادل ورد الفاسق اية النبأ مفهوما ومنطوقا الا ان يقوم الاجماع في بعض
المقامات كما بيناه في مسئلة حجية الاجماع المنقول بقي الكلام في ان مطلق الظن بالعدالة هل هو معتبر ام لا وجهان بل قولان ظاهر من
حصر طريقها بالمعاشرة والشياع والشهادة هو الثاني وصرح بعض المعاصرين هو الاول ويمكن التفصيل بين الظن القوي الموجب

للوثوق

للوثوق وبين غيره وهو الاقوى ويشهد للاول انسداد باب العلم بالعدالة وعدم جواز الرجوع في جميع موارد الجهل بها الى اصالة عدمها
والا بطل اكثر الحقوق بل ما قام للمسلمين سوق فتعين الرجوع فيها الى الظن كما في نظائره من الموضوعات بل اكثر الاحكام الشرعية
عند القائل بعدم وفاء الظنون المعتبرة بالخصوص باكثر الاحكام ويمكن الايراد عليه اولا بامكان الاقتصار فيها على خصوص الظن الذي دل
النص والاجماع على اعتباره كالمعاشرة وشهادة العدلين في الشياع كما اقتصر عليه كل من حصر الطريق في هذه الثلثة او اضاف اليها
اقتداء العدلين او شهادة العدل في تزكية الامام والراوي وثانيا بان الانسداد انما يوجب العمل بالظن في الجملة فيجب الاقتصار على الظن
القوي المعبر عنه عرفا بالوثوق والامن مع امكان استفادة حجية هذه المرتبة من النصوص مثل قوله ع لا تصل الا خلف من تثق بدينه
وورعه وقوله ع اذا كان ظاهره ظاهرا مامونا جازت شهادته وقوله ع من عامل الناس فلم يظلمهم وهو المتيقن من جميع الاطلاقات
الدالة على حسن الظاهر بل كفاية عدم العلم بالفسق فان قلت ان هذه الاطلاقات تدل على اعتبار مطلق الظن بناء على ان المتيقن من الخروج
عن اطلاقها هي صورة عدم حصول الظن فيبقى الباقي هذا مضافا الى قوله ع فيما حكى عن الفقيه من صلى الخمس في جماعة فظنوا به كل خير
وفي رواية فظنوا به خيرا واجيزوا شهادته حيث ان الامر بالظن لا يعقل لعدم كونه اختياريا فيدل بدلالة الاقتضاء على الامر
بترتيب احكام ظن الخير ومنها اجازة شهادته فيدل على ان هذه الاحكام ثابتة لمطلق الظن قلت هذه الاطلاقات مع الاغماض عن دعوى
انصرافها الى صورة الوثوق لا بد من تقييدها بما دل على اعتبار الوثوق فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاقوى اعتبار مطلق الوثوق بالملكة
وهو الاوسط بين القولين ثم ان الوثوق بالملكة كما يجوز ان يعمل الشخص في اعمال نفسه كذلك يجوز الشهادة بالملكة استنادا اليه ويدل عليه
قوله عليه السلم في صحيحة ابن ابي يعفور ويجب اظهار عدالته وتزكيته بين الناس وما تقدم من استناد الشاهدين اللذين بعثهما النبي صلى

الله عليه وآله لتزكية الشهود المجهولين الى الظن الحاصل من السؤال عن قبيلة الشهود
مع انه لو انحصر مستند الشهادة في العلم لبطل امر التعديل وبه يبطل الحقوق
كما لا يخفى

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة في قضاء الصلوة عن الميت والكلام فيه تارة في نفس القضاء واخرى في القاضي وثالثة في المقضي ورابعة في المقضي عنه و
خامسة في احكام القضاء اما القضاء عن الميت فهي عبارة عن فعل العبادة نيابة عن الميت وحقيقة النيابة تنزيل الفاعل نفسه منزلة شخص
آخر فيما يفعله ويظهر من السيد المرتضى ان القضاء عن الميت ليس نيابة حقيقة وانما هو واجب اصلي يتوجه به القاضي ثم سببه فوات
الفعل عن الميت وزاد على ذلك ان الميت لا يثاب عليه في الانتصار بعد اختياره ان الولي يقضي الصوم عن الميت اذا لم يكن للميت مال يتصدق
به عنه لكل يوم بمد مدعيا عليه الاجماع وانفراد الامامية به ومخالفة الفقهاء في ذلك الا ابا ثور قال وقد طعن فيما نقوله بقوله تعالى
وان ليس للانسان الا ما سعى وما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية او ولد صالح او علم
ينتفع به ولم يذكر الصوم والجواب عن ذلك ان الاية انما تقتضي ان الانسان لا يثاب الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم الولي ولكن
القول في هذا الموضع انه من مات وعليه صوم فقد جعل الله هذه الحالة سببا في وجوب صوم الولي وسماه قضاء لان سببه التفريط
المتقدم والثواب في هذا الفعل لفاعله دون الميت فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو متيقن ثواب ولا حكم لاجل
هذا الفعل قلنا معنى ذلك انه صام ومسببه صوم تفريط الميت وقيل صام عنه من حيث كون التفريط المتقدم سببا في لزوم هذا الصوم
واما الخبر الذي رووه فمحمول على هذا المعنى ايضا وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب ولا غيره والذي نبينا اليه لا يخالف
ذلك وخبرهم هذا يعارض ما رووه عن عائشة ثم ساق اخبارا ابوية تدل على النيابة انتهى وتبعه في جميع ذلك السيد ابو المكارم بن
زهرة في الغنية ثم من بعده الفاضل في لف في الجواب عن الاية المتقدمة مع ان الشهيد في الذكرى حكى عنه انه قال فما يلحق الميت بعد موته
اما الدعاء والاستغفار والصدقة واداء الواجبات التي يدخلها النيابة فبالاجماع واما ما عداها فعندنا انه يصل اليه اقول كلام
السيد ومن تبعه زاد بما ذكر من الجواب عن الاية والرواية رد استدلال العامة بهما على نفي وجوب القضاء الذي هو المط لان القضاء
لا يستلزم الثواب حتى يستكشف انتفاء الملزوم عن انتفاء اللازم والانصاف ان السيد اجل من ان يخفى عليه الاخبار الكثيرة الواردة
عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم في انتفاع الميت بما يفعله الاحياء على طريق النيابة او الهدية وقد حكى اكثرها في
الذكرى عن كتاب غياث سلطان الورى للسيد الاجل ابن طاوس ولنذكر بعضها تبركا فمنها قصة الخثعمية التي اتت النبي ص فقالت

ان ابي له ولكن الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك
قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال ابو عبد الله عم من عمل من المسلمين عملا صالحا عن ميت
اضعف الله اجره ونفع به ذلك الميت ورواه الصدوق ايضا في الفقيه مرسلا ومنها ما عن كتاب المسائل لعلي بن جعفر عليه السلام
عن الرجل هل يصلح له ان يصلي او يصوم عن بعض موتاه قال نعم يصلي ما احب ويجعل ذلك للميت فهو للميت اذا جعل ذلك له وقريب منها
رواية اخرى له ومنها ما حكاه عن اصل علي بن ابي حمزة الذي هو من رجال الصادق والكاظم عليهما السلم قال وسالته عن
الرجل يحج ويعتمر ويصلي ويصوم ويتصدق عن والديه وذوي قرابته قال لا باس به يؤجر فيما صنع وله اجر آخر بصلة قرابته قلت وان كان لا
يرى ما ارى وهو ناصب قال يخفف عنه بعض ما هو فيه ومنها ما عن اصل هشام بن سالم قال قلت يصل الى الميت الصلوة والدعا
ونحو هذا قال نعم قلت او يعلم من صنع ذلك قال نعم ثم قال يكون مسخوطا عليه فيرضى عنه قال في الذكرى وظاهره انه من الصلوات الواجبة
التي تركها بسبب السخط اقول وفي هذا الظهور تامل ومنها ما عن ابن بابويه في كتاب المسيحة [?] عن الصادق عم انه قال يدخل على الميت
في قبره الصلوة والصوم والحج والصدقة والبر والدعا قال ويكتب اجره للذي يفعله وللميت ونحوها روايتا اسحق بن عمار وابن ابي عمير وفيهما
وروايات ابن مسلم وابن ابي يعفور والبزنطي وصفوان بن يحيى عن الصادق والرضا عليهما السلم انه يقضى عن الميت الحج والصوم والعتق وفعاله
الحسن وعن كتاب الفاخر ان مما اجمع عليه وصح من قول الائمة عم انه يقضى عن الميت اعماله الحسنة كلها ومنها ما عن كتاب حماد بن عثمان قال قال
ابو عبد الله عم ان الصلوة والصدقة والحج والعمرة وكل عمل صالح ينفع الميت حتى ان الميت ليكون في ضيق فيوسع عليه ويقال هذا بعمل ابنك
فلان وهذا بعمل اخيك فلان ومثلها رواية عمر بن محمد بن يزيد ومنها ما عن عبد الله بن جندب قال كتبت الى ابي الحسن عم الرجل يريد ان
يجعل اعماله من الصلوة والبر والخير اثلاثا ثلثا له وثلثين لابويه او يفردهما بشيء مما يتطوع به وان كان احدهما حيا والآخر ميتا فكتب
اما الميت فحسن جائز واما الحي فلا الا البر والصلة ومثلها ما عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري انه كتب الى الكاظم عم مثله واجابه
بمثله قال في الذكرى قال السيد لا يراد بهذه الصلوات المندوبة لان الظاهر جوازها عن الاحياء في الزيارات اقول لعل ما ذكره من توجيه
الجمع بينها وبين ما دل على جواز ذلك من الحي الذي ابعض [?] مثل ما عن الكليني باسناده الى محمد بن مروان قال قال ابو عبد الله عم ما يمنع منكم
ان يبر والديه حيين وميتين يصلي عنهما ويتصدق عنهما ويحج عنهما ويصوم عنهما فيكون الذي صنع لهما وله مثل ذلك فيزيده الله ببره وصلته خيرا
كثيرا نعم احتمال هذه الرواية ارادة عدم قطع البر عنهما بعد الموت بفعل هذه الافعال عنهما فيكون قد برهما حيين وميتين بعيد جدا ويحكى
عن الحسن بن الحسن الطوسي الكدكني [?] في كتاب المنسك باسناده الى علي بن حمزة قال قلت لابي ابرهيم عم احج واصلي واتصدق عن الاحياء والاموات
من قرابتي واصحابي قال نعم تصدق عنه وصل عنه ولك اجر بصلتك اياه ظاهر الصلوة عن الغير النيابة عنه لا فعلها واهداء الثواب
اليه فيدل على جواز النيابة عن الحي في الصلوة واطلاق الصلوة والبر على ذلك يشعر بعموم رجحان النيابة عن الحي في كل فعل ثم اذا جاز
الصلوة عنه جاز غيرها لعدم القول بالفصل ظاهرا بينها وبين غيرها بل يدل على جواز الاستنابة في الصوم الواجب بالنذر على الحي فقد
يحكى في الفقيه عن عبد الله عليه [?] عن اسحق بن عمار بل يمكن استفادة عموم النيابة في كل الاعمال الواجبة عدا ما دل الاجماع على عدمه من
الاخبار الدالة على مشروعية قضاء دين الله عن الحي وعليه يترتب [?] اثبات مشروعية النيابة في المستحبات بعدم القول بالفصل فتامل وكيف كان
فانتفاع الميت بالاعمال التي يفعل عنه [?] وهدية الثواب اليه [?] مما اجمع عليه لتصويب الفتاوى على ما عرفته من كلام الفاضل وصاحب
الفاخر المعتضد بقضية نقل صفوان بن يحيى وعبد الله بن جندب وعلي بن نعمان على ان من مات منهم يصلي من بقي صلوته ويصوم عنه
ويحج عنه فبقي صفوان فصلى كل يوم وليلة مائة وخمسين ركعة فان دعوى كفاية اتفاق هذه الثلثة في الكشف عن رضا الامام عليه السلم
غير بعيد فكيف اذا انضم الى ذلك دعوى الفاضل وصاحب الفاخر الاجماع على ذلك واما الاية فيمكن توجيهها بعد تخصيص ظاهرها للاجماع
والاخبار المتواترة بان الثواب على سعيه الحي فان تحصيل الاخوة للمؤمنين تعريض للنفس في هذه المثوبات واما الروايات النبوية
فهي مسوقة لذكر ما يعد عملا للميت بعد موته من الافعال التولدية من فعله [?] العائدون [?] التي يترتب على عمله اتفاقا من دون قصد
فالحصر في الرواية بالنسبة الى اعمال الميت المقصود منها الاستمرار بعد الموت كاعانة الناس بحفر البئر وغرس الشجر ووقف مال عليهم او
اظهار سنة حسنة او ولادة من يستغفر له مما يقصد بقاؤه فهو بمنزلة الافعال التوليدية للميت بعد اعماله [?] والكلام في المقام فيما
يعمل الغير عنه كما انه [?] ورد من ان من سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة لا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة
وزر اخرى واما ما ينافيها مما يكذب على النبي صلى الله عليه وآله من ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ولذا ردته عائشة بتلك الاية وقد

خرجنا بايراد

خرجنا بايراد الاخبار المذكورة عما هو المقصود في هذه الرسالة من وجوب القضاء عن الميت مع قطع النظر عن انتفاع الميت بذلك و
قد عرفت انه مجمع عليه فتوى ونصا وسيجيء ما يدل عليه من النصوص بالخصوص ثم المشهور ان القضاء متعين على الولي لا انه مخير بينها وبين
الصدقة كما عن الاسكافي والسيد المرتضى والسيد ابن زهرة مدعيا عليه الاجماع لعدم الدليل على اجزاء الصدقة نعم ورد ذلك في النافلة مضافا
الى ظهور الادلة في تعيين الصلوة والاجماع المدعى كما ترى واضعف منه الاستدلال عليه بالاحتياط واما القاضي فالمحكي عن المعتبر النقل عنه
انه ان لم يكن له ولد من الرجال قضى عنه اكبر اوليائه من اهله وان لم يكن فمن النساء وعن الاسكافي اولى الناس بالقضاء عن الميت اكبر ولده
الذكور واقرب اوليائه اليه ان لم يكن له ولد وعن ظاهر كلام الصدوقين والرضوي انه يقضي الولي فان لم يكن له ولي من الذكور قضى عنه وليه
من النساء ونسب قول المعتبر في الدروس الى ظاهر القدماء والاخبار والمختار ولعله لاطلاق صحيحة حفص بن البختري عن ابي عبد الله عم
في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امراة قال لا الا الرجال ومرسلة حماد قال
سئلت ابا عبد الله عم في الرجل يموت وعليه دين من شهر رمضان من يقضي عنه قال اولى الناس به قلت فان كان اولى الناس به امراة قال لا
الا الرجال ورواية ابن سنان عن الصادق عم المحكية في الذكرى عن كتاب السيد الاجل ابن طاوس قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت
الميت يقضي عنه اولى الناس به الى غير ذلك فما اطلق فيه الولي المراد منه الاولى من غيره وهو يختلف باختلاف الموجودين من الناس المنتسبين
الى الميت فان ولده اولى من اخيه واخوه اولى من عمه وهكذا بل قد يدعى شموله للمولى المعتق وضامن الجريرة لانهما اولى الناس بالميت
مع فقد الاقارب النسبية ولذا قيل بوجوب القضاء عليهما مع فقد القريب هذا مضافا الى ان الحكم في صحيحة حفص معلق على الاولى بالارث
ولا اشكال في صدقه على ما عدا الاولاد مع عدمهم بل وعلى المولى وضامن الجريرة واما وجه تقديم الولد على الاب فلعله لان اكثرية
نصيبه يدل عرفا على كونه اولى بالميت من الاب مع ان النص ورد بان الاكثر نصيبا اولى بالميت من الاقل كما في صحيحة الكناسي ولوجه ان ابنك
وامك اولى بك من اخيك لا اقل مع انه حكم الشارع باستحقاق الولد خصوص الحبوة التي هي عبارة عن خصائص الاب التي يعز على
اولياء الميت ان يروها عند غير الميت يدل على اولويته بابيه من غيره حتى جده نعم ينافي ذلك كله حكم المشهور في باب الجنائز بان
الاب اولى من الولد في تجهيز الميت ولذا تنظر فيه هناك مائلا الى مراعاة الاطلاق فان هنا وهناك من يقدم الاب على الولد ويمكن
ان يكون مستند المشهور هناك ان الاولى بالميت من حيث احكامه وامره التي لا بد من التصرف فيها وتقبلها ان يتصدى باستصواب الاولياء الاب
دون غيره ويمكن استفادة ذلك من قوله عم يصلي بالجنازة اولى الناس بها فان الاولى بالجنازة من حيث انها جنازة لا بد من التصرف
فيها وتقبلها في الغسل والصلوة والدفن هو الاب عرفا والحاصل ان الموضوع للحكم في باب القضاء هو الميت من حيث شخصه ونفسه الانسانية
وفي الجنائز هو جسده وجنازته التي يتصرف فيها ويتقلب فالاولوية هنا عليه وفي القضاء له وعلى كل حال فالمراد من اكثرية النصيب اكثرية
نصيب النوع لانها الكاشفة عرفا وشرعا عن اولوية ذلك النوع فلو عرض لشخص الولي قلة النصيب لتعدد اشخاص نوعه كما لو اجتمع
الاب مع عشرة اولاد فلا يسقط اكبرهم عن الاولوية لكونه اقل سهما من الاب لان نوع الولد اكثر سهما فهو اولى فما يظهر من بعض المعاصرين
من اعتبار اكثرية نصيب الشخص حتى انه فصل في المسئلة بين ما دون الخمسة من الاولاد اذا اجتمعوا مع الاب وبين الخمسة والازيد
لم اجد له وجها ظاهرا ثم اطلاق الاولى بالارث في الصحيحة المتقدمة يشمل المولى المعتق وضامن الجريرة على الترتيب عند عدم غيرهما
من الورثة الا ان العبارة المحكية عن المعتبر وجماعة من القدماء خالية عن التصريح به لان المحكي عن المعتبر المنسوب في الدروس الى ظاهر القدماء
انه لو فقد اكبر الذكور فاكبر اوليائه من اهله ولفظ الاهل ظاهر في من عدا المعتق وضامن الجريرة وربما استبعد ما بين هذا القول وبين ما
اختاره الشيخ والاكثر من تخرجه من اختصاص التكليف باكبر اولاد الذكور وكانهم فهموا من صحيحة حفص ومرسلة حماد المتقدمتين ان
المراد من الاولى بالميت الاولى للناس به على الاطلاق وبعبارة اخرى الاولى من كل احد بفرض وجوده من الناس لا اولى الموجودين
حين موت الميت ولا شك ان الاولى على الاطلاق بذلك المعنى هو الولد الذكر واما اولوية غيره من طبقات الورثة فانما هي اولوية اضافية
يلاحظ فيها الموجود وقت [?] عند الموت وهذا غير بعيد مع انه لو فرض احتمال الرواية لما ذكرنا احتمالا مساويا وجب الرجوع الى اصالة
البراءة ومما يؤيد ارادة ما ذكرنا بل يدل عليه ان صحيحة حفص ومرسلة حماد صريحتان في نفي التكليف عن النساء وكل من نفاه عنهن
نفاه عمن عدا الولد من الذكور وكل من اثبته على من عدا الولد من الذكور اثبته على النساء فحمل الرواية على ما يعم الولد يوجب شذوذ
الرواية وترك العمل بظاهرها بين الاصحاب من التفصيل بين من عدا الولد وبين النساء فيجب لاجل ذلك حمل الاولى على الاولوية
على الاطلاق دون الاضافية نعم يظهر من المدارك العمل بظاهرها من التفصيل ثم المراد في كلامهم من الاكبر من لا اكبر منه فيتم بحضور [?]

بحضور [?]

كما هو مقتضى اطلاق النص وصريح الفتاوى ولو تعدد الاولاد يقدم الاكبر مع استوائهما في البلوغ للاجماع ولمكاتبة الصفار وفيه تامل باين وجهه لو استووا في السن فالبالغ متقدم على غيره اما الاكبر عرفا واقرب الى حد الرجال واما لان التكليف يتعلق بعد لصدق اولى الناس به عليه بحسب النوع اذ لو اعتبرت الاولوية الشخصية من كل احد لم يجب عليهما بعد بلوغ احدهما ايضا فاذا تعلق التكليف به فلا يسقط عند بلوغ اخيه يحتاج الى الدليل فتامل ولو اختلفوا في البلوغ وكبر السن ففي اعتبار البلوغ او كبر السن وجهان مما ذكرنا في تقديم البالغ على غيره مع التساوي ومن اطلاق تقديم الاكبر في النص والفتاوى والاول لا يخلو عن قوة ولو استووا في السن والبلوغ ففي سقوط القضاء عنهما كما عن الحلي لعدم وجود الاكبر او ثبوته عليهما على طريق الكفاية وتخييرهما فان اختلفا فالقرعة كما عن القاضي او على طريق التوزيع كما هو المشهور فالشيخ اقوال اقواها الاخير لان الحكم معلق بجنس الاولى بالناس الصادق على الواحد والاثنين لما عرفت من ان المراد باولى الناس الاولى بالنوع وهو جنس الاولاد فكانه قال يقضي عنه ولده واما وجوبه على الكل كفاية فلم يثبت لان الوجوب على الجنس اعم من التوزيع ومن الوجوب الكفائي فالاصل عدم تكليف كل منهما بازيد من حصته ولو على طريق الكفاية وبعبارة اخرى يعلم باشتغال الذمة اذا ترك حصته ولم يات بها صاحبه على اي تقدير ولا يعلم بانه بعد فعل حصته يعاقب على ترك الباقي اذا تركه مع حصته[?] ثم ان القاضي القرعة عند اختلافهما لا وجه له لعدم الاختلاف بعد جواز قيامهما بالواجب الكفائي لانه لا يسقط عنهما الا بعد حصوله في الخارج فينوي كل منهما الوجوب كما في صلاة الميت ودعوى وجوب فعل واحد عنه على ان يكون الوحدة شرطا لصحة الفعل مع تعدده ممنوعة ومما ذكرنا يعلم حكم ما اذا كان الواجب مما لا يتبعض كصلاة واحدة او صوم يوم واحد في ثبوت الكفارة عليهما مع افطار الصوم بعد الزوال على القول بوجوبها في القضاء عن الغير وجهان اقواهما الوجوب عليهما مع افطارهما معا وعلى المتاخر افطارا مع التراخي فتامل ثم ان هنا وجوبا كفائيا في الصلاة من جهة اخرى وهي ان الترتيب لما كان شرطا في صحة الصلاة فبعد الحكم بتوزيعهما يكون الواجب كفائيا منهما الشروع في القضاء فاذا فرغ من صلاة واحدة كان الشروع في الاخرى ايضا واجبا كفائيا وهكذا الى ان يصلي احدهما نصيبه فيتعين الباقي على الاخر ثم ان اختلفا في السبق بان اراد كل منهما السبق واللحوق فلا يبعد القرعة ولا يشترط في القاضي الحرية لان الاولوية بالميت التي هو مناط الحكم لا يتوقف على استحقاق الارث بل يقتضيه مع عدم المانع ولهذا لا يفرق في الحجب بين الوارث بالفعل والممنوع عن الارث للقتل ونحوه وتعلق الحكم في صحيحة حفص على الاولى بالارث يراد به الاولى بالارث من حيث القرابة لو خليت ونفسها ولا يشترط ايضا خلوه من صلاة فائتة نعم يجب الحكم بالترتيب بين الفائتة والمتحملة في احكام القضاء واما المقضي فالمحكي عن المشهور انه جميع ما فات عن الميت وعن الشهيد الثاني نسبته الى ظاهر النص واطلاق الفتوى وظاهر عبارة الغنية الاجماع عليه وعن الحلي وسبطه ابن سعيد انه لا يقضي الا ما فاته في مرض موته والمحكي عن المختلف في بعض مسائله انه يقضي ما فاته لعذر كالمرض والسفر والحيض بالنسبة الى الصوم لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه وعن الذكرى نسبته الى السيد عميد الدين ثم اختاره كما عن الشهيد الثاني والاقوى الاول لاطلاق ما تقدم من النصوص خصوصا رواية ابن سنان المتقدمة ودعوى انصرافها الى ما فات لعذر ان سلم فهو بدوي ناش من ندرة[?] بعض افراد المادة من اطلاق لفظ مع بعض فروض الترك عمدا ثم الاشكال في عكس وجه عن منصرف الاطلاق مثل ما اذا وجب عليه الصلاة في حال المرض مع النجاسة او مع القعود او الاضطجاع او وجب عليه الصلاة حال المطاردة مع الحدث فقصر في فعلها كذلك على ما هو الغالب في احوال المرضى والمغاير من ترك الصلوات اذا لم يتمكنوا من فعلها كذلك ثم مات في هذه الحال او بعد ذلك فان دعوى خروج مثل هذا عن منصرف اطلاق الاخبار المتقدمة بعيدة عن الانصاف واذا شمل هذا شمل غيره من الصلوات المتروكة عمدا او المفعولة فاسدة لعدم القول بالفصل بل يمكن دعوى شمول الروايات للمفعولة فاسدة فيشمل المتروكة عمدا لعدم القول بالفصل ثم وكيف كان فدعوى اختصاص الرواية بمن فاته الصلاة لعذر يسقط شرعا معه الصلاة كالاغماء وفقد الطهورين ونحو ذلك مما يعذر[?] العبد خصوصا لو اريد من عدم التمكن عدم التمكن من قضائه ايضا بحيث لا يعم ما لو تساهل في قضائه حتى مات ثم الظاهر ان النسبة بين قول الحلي ومختار المحقق عموما من وجه لان الفوات في مرض الموت يعم الترك عمدا وعلى اي حال فالظاهر انصراف الاطلاق في النص والفتوى الى ما وجب عليه اصالة فلا يعم ما تحمله بالولاية او وان كان العمل بالاطلاق احوط بناء على احتمال كون الانصراف هنا نظير الانصراف السابق واما المقضي عنه فهو الوالد لا غير بناء على المشهور من اختصاص القاضي بالولد الاكبر نعم اختلفوا في دخول الام من جهة اختصاص رواية حماد بالرجل واشتراك رواية ابن سنان البيه[?] فالحاق المراة بالرجل كما صرح الحلي والمحقق والشهيد الثاني في حاشية الشرائع بل حكي عن جماعة والاقوى الدخول وفاقا لصريح المحكي عن صوم المبسوط ونهاية الخ وهو ذكره بناء على عدم الفرق بين الصوم والصلاة وحكي في خصوص الصلاة عن الرسالة المحكية

سابقا عن المحقق في جواب سؤال جمال الدين الاشتري وعن الذكرى والموجز بل حكي نسبته الى ظاهر اطلاق الاكثر الا ان الموجود في الروضة ان اختصاص الحكم بالاب وعدم التعدي الى الام هو المشهور وكيف كان فالاقوى اللحوق ودعوى الانصراف في رواية ابن سنان ممنوعة مضافا الى صحيحة ابي حمزة عن امراة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم بناء على عدم القول بالفصل بين الصوم والصلاة كما يظهر من بعض وعلى ان المسؤول عنه وجوب القضاء لما ذكره في المنتهى من الاتفاق على الاستحباب في هذه الصورة ويمكن ان يكون تطرح الحلي لهذه الاخبار لكونها اخبار آحاد عنده وهل يشترط في المقضي عنه الحرية قولان اقواهما العدم لاطلاق الروايات ودعوى انصرافها الى الحرية في غاية البعد وتوهم كون الاولى بالعبد مولاه ولا يجب عليه القضاء اجماعا مدفوع بان المراد بالاولوية الاقربية في النسب والاشدية في علاقة القرابة التي هي المقتضية للاولوية بالارث لو اجتمع سائر شروط الارث ولذا يجب على القاتل لابيه وان لم يرثه وحكي عن فخر الدين عدم الوجوب لعموم الاشكال في عمومه لهم عليهم السلام فعلى وليه ان يتصدق عنه من تركته وكذا المفهوم على الحرية فهذه المسألة يرجع الى ان الضمير اذا رجع الى البعض هل يقتضي التخصيص ام لا وقد حقق ذلك في الاصول والحق عدمه عند القضاء لما تقدم انتهى واعترضه شارح الروضة بعد نقل هذا الكلام بانا لم نظفر بخبر فيه ذلك وانما الخبر الذي تعرض فيه للتصدق خبر ابي مريم وليس فيه ذكر الصوم الا بعد التصدق في احد طرفيه ولفظه وان صح ثم مرض حتى يموت وكان له مال تصدق عنه كل يوم بمد وان لم يكن له مال صام عنه وليه انتهى ولا يخفى ضعف ما ذكره فخر الدين اذ لو سلم وجود خبر مشتمل على المذكور فمقتضى التبادر وان كان تقييد المطلق به وليس هذا من قبيل العام المتعقب بالضمير الراجع الى بعض افراده كما لا يخفى الا ان تخصيص الخبر المشتمل على هذا لا يقتضي تخصيصا في المطلقات لعدم التنافي بينهما ثم ان حكم الجارية حكم العبد الميت واما احكام القضاء فيحصل توضيح المهم منها في ضمن مسائل الاولى ان الظاهر من النص والفتوى بانه يقضي عن الميت ان القضاء عن الميت نيابة عنه في الفعل لانه تكليف اصلي على الولي فلا بد فيه من نية النيابة كما في الحج والزيارة عن الغير ولا يبرأ ذمته باهداء ثواب العبادة الى الميت من دون قصد النيابة بل لا يشرع هذا الفعل بمجرد هذه الغاية مع عدم اشتغال ذمته به اصالة لكن اراد ان يصلي ظهرا في غير وقته ويهدي الى الميت لان هذا الثواب فرع وجوده المتوقف على تحقق الامر المفروض عدمه ويعتبر في القضاء جميع ما كان معتبرا في فعل الميت مع قطع النظر عما يعرض باعتبار خصوص مباشرة الفاعل له فيقصر ما فاته سفرا ويتم ما فاته حضرا ولا يجب عليه الاخفات في اولى الجهرية او الثانية جهلا والمبتلى[?] المراة ويجب الاخفات لو انعكس الفرض وكذا الكلام في ستر تمام البدن والفرق بينهما وبين القصر والاتمام ان القصر والاتمام ملحوظان في ماهية الصلاة واما الجهر والاخفات فانما هو باعتبار كون المباشر للفعل امراة بطلب خفض صوتها وستر بدنها عند الصلاة فهما احكام خصوص الفاعل لا الفعل ومثلهما الاحكام الثابتة للفاعل باعتبار العجز والقدرة فان المعتبر فيها حال المباشر للفعل فيصلي القادر قائما عمن فاتته قاعدا ويصلي العاجز قاعدا عمن فاتته قائما ولا يجب على الولي الاستنابة مع عجزه للاصل ويحتمل ذلك بناء على ان الواجب على الولي تحصيل الاجزاء والشرائط التي كانت على الميت واتيانه بصلوة[?] نفسه او بالاستنابة فاذا لم يتمكن من الصلاة الاختيارية بنفسه يتعين عليه الاستنابة ويضعفه ان الاستنابة مع جوازها مسقطة للواجب المتعين على الولي لا احد فردي الواجب المخير فلا يتعين عند تعذر الصلاة الاختيارية بل ينتقل الى البدل لها الاضطراري كالصلاة قاعدا او قائما اذا كان غير راج لزوال العذر وان كان راجيا بناء على عدم وجوب التاخير الى الاعذار او على وجوب المبادرة الى براءة ذمة الميت ولكن الاقوى وجوب الانتظار مع رجاء زوال الاعذار فالاحوط الاستنابة مع عدمه وفي حكم العجز والقدرة العلم والجهل المعذور فيه موضوعا او حكما كمن جهل القبلة فصلى الى الجهة المظنونة او الى اربع جهات مع عدم الظن او صلى في طاهر كان يعتقده الميت نجسا فان هذه الامور واشباهها تلحق الفعل باعتبار مباشرة لا باعتبار ذاته ومن هذا القبيل اختلاف الميت والنائب في مسائل الصلاة فان العبرة فيها بمعتقد الفاعل تقليدا او اجتهادا دون الميت حتى لو فاته صلاة يعتقدها قصرا كما اذا سافر الى اربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه واعتقدها الولي تماما لاعتقاده اعتبار الرجوع ليومه في الاربع وجب القضاء عنه تماما انه لا يجب قضاء صلاة الميت صحيحا اذا اعتقد الولي فساده وهو واضح والفرق ان فعل الميت بدل عن الواقع اذا كان مخالفا له اما اذا لم يفعل فالفعل يصير تكليفا للولي يوقعه بحسب اعتقاده حتى لو اعتقد وجوبه على الميت واما لم يجب على الولي وان كان الميت اعتقد وجوبه كقضاء صلاة الخسوف الذي لم يعلم به الميت حتى انجلى فلا يجب على الولي

قضائها اذا اعتقد عدم وجوبه ان كان الميت قد اعتقد وجوب القضاء ويحتمل وجوب القضاء هنا على الولي اذا اعتقد استحبابا
على تقدير عدم الوجوب لصيرورة الميت مشغول الذمة بمقتضى اعتقاده ويمكن براءة ذمته بحيث اذا لم يعتقد الولي استحبابا على تقدير عدم
الوجوب فلا يجوز له الاتيان لعدم تأتي قصد القربة لكن فرض المسئلة خلافية لا ينفك عن رجحان الاتيان من باب الاحتياط الثانية
هل ما يفعله الولي لما فات عن الميت باعتبار الامر الادائي فيكون فعله تداركا للاداء كما لو فرض موته قبل خروج وقت الصلوة
التي فاتته كما اذا مات بعد مضي مقدار الصلوة والطهارة او انه في غير الفرض المذكور اداء لما فات عن الميت باعتبار الامر القضائي فيكون
تداركا لقضاء الميت الذي هو تدارك لفعله الادائي لا تداركا اوليا للفعل الادائي وبعبارة اخرى لا شك ان الصلوة عن الميت كاداء
الدين عنه فهل الملحوظ في كونه دينا الامر الادائي او الامر القضائي من حيث انه اذا مات بعد تكليفه بالقضاء وجهان اظهرهما من ادلة العبادة
عن الميت انها كاداء الدين عنه الاول لان ظاهر اطلاق الدين على العبادة انما هو باعتبار مطلوبيتها الاولية والامر بقضائها
امر باداء ذلك الدين فاذا لم يؤده بنفسه اداه عنه الولي فيفعل الولي بدل الاداء لا القضاء وتظهر الثمرة في اعتبار الامور المعتبرة في القضاء
في فعل الولي توضيح ذلك ان ما كان من الشروط معتبرة في الاداء فلا اشكال في اعتبارها في القضاء سواء كان القاضي نفسه حيا او
وليا بعد موته لان تدارك الفائت لا يحصل الا بمراعاتها لان المفروض كونها ماخوذة في الفائت واما الشروط المعتبرة في قضاء
الصلوة التي دل عليها الدليل الخاص دون كونها معتبرة في الاداء فلا بد من الاقتصار في اعتبارها على مقدار دلالة الدليل فاذا دل
الدليل على اعتبارها في قضاء الشخص عن نفسه فلا يتعدى الى قضائه عن غيره نعم لو قلنا ان الغير انما يفعل ذلك القضاء الذي كان واجبا
على الميت وامتثالا للامر القضائي فلا مناص من مراعاة هذه الشروط وهذا مثل الترتيب بين الفوائت بناء على اعتباره في القضاء
باعتبار دليل خارجي لا باعتبار كونه شرطا في الاداء اذ ليس تأخير المغرب عن عصره المتقدم شرطا شرعيا له وانما هو عارض اتفاقي له
حصل من تدريج الزمان بل تأخير العصر عن الظهر ايضا ليس الا باعتبار الامر الادائي بالظهر فاذا فات الظهر والعصر فقد ارتفع الامر
الادائي بالظهر وبرئت الذمة ونحو وقوع العصر بعد براءة الذمة من طلب الامر بالظهر فلو كان امر قضائهما غير معلوم فهم حتى
لا يتوهم انه رجوع عن لزوم اتحاد القضاء والاداء في الشروط لانا نلتزم ايضا ان كلما هو شرط في العصر الادائي شرط في العصر القضائي
لكن نمنع ان الشرط في العصر الادائي وقوعها بعد براءة الذمة عن الامر الادائي وهذا شيء حاصل دائما فالعمدة في وجوب الترتيب
بين الفوائت الاجماع المنقول وبعض الاخبار وهي مختصة بقضاء الشخص عن نفسه والمفروض ان الولي نائب عن الميت في تدارك الاداء
لا في تدارك القضاء حتى يقتضي ذلك وجوب مراعاة ما وجب على الميت في قضائه عن نفسه نعم لا يستبعد ان يستظهر من ادلة الترتيب في
قضائه عن نفسه كون مطلق القضاء كذلك سواء كان عن نفسه او عن الغير الثالثة هل يسقط القضاء عن الولي بفعل الغير كما عن الشيخ
وجماعة ام لا كما عن الحلي واحتمل الاقوى الاول لعموم ما دل على ان الصلوة والصوم عن الميت يكتب له وما دل على ان العبادة في ذمة
الميت كالدين فكما يبرئه باداء كل احد الدين عنه فكذلك العبادة وقد تقدم في رواية الخثعمية قوله صلى الله عليه وآله ارأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال صلى الله عليه وآله فدين الله احق بالقضاء فاذا برئ ذمة الميت بفعل كل من فعل عنه فلا يبقى
في ذمته شيء حتى يجب على الولي قضاؤه ففعل الغير مسقط للوجوب عن الولي لسقوط موضوعه اعني اشتغال ذمة الميت لا ان الغير نائب
عن الولي او متحمل عنه حتى يقال ان الصلوة والصوم لا يتحملان عن الحي او يقال ان المخاطب هو الولي فيجب عليه المباشرة فانا لم نحكم
بامتثال الولي اذا استناب غيره وانما نحكم ببراءة ذمة الميت فلا يكون عليه صلوة او صيام حتى يقضيه الولي فيظهر من ذلك كله
ان الاستدلال على المنع بظهور الادلة في وجوب المباشرة او ان الصلوة والصوم لا تدخلهما النيابة عن الحي في غير محله فاذن ما ذكرنا
ينافي التصريح عن المشهور بوجوب مباشرة الولي له ويدل على السقوط مضافا الى ما ذكرنا الموثقة في الرجل يكون عليه صلوة او صوم
هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا مسلم عارف دل على عدم اجزاء قضاء غير العارف بالائمة عليهم السلام وان كان وليا وجواز قضاء
العارف وان لم يكن وليا ولا يجوز ان يكون المراد بغير العارف في السؤال وبالعارف في الجواب خصوص الولي كما لا يخفى ومرسلة
الفقيه عن الصادق عليه السلام اذا مات الرجل وعليه صوم شهر رمضان فليقض عنه من شاء من اهله فانه بعد قيام القرينة على عدم ارادة
ظاهر الخبر هو الوجوب الكفائي قطعا فان كل احد من اهله مرخص في ابراء ذمة الميت وتخصيص الاهل مع ان غيرهم ايضا مرخص لاجل
حصول مثل القضاء منهم غالبا دون غيرهم والموثق كالصحيح المحكي عن زيادات التهذيب عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل
سافر في رمضان فادركه الموت قال يقضيه افضل اهل بيته دل بعد قيام الدليل على عدم وجوب القضاء على افضل اهل البيت

على الكفا

على استحباب تفويض الولي القضاء الى من لم يكن هو وليا وعلى عدم تفويضه الى غيره ان كان هو الولي وامتثل الحكم ومن بعد على عدم سقوطه
بفعل الغير بما يرجع حاصله الى اصالة عدم السقوط بعد كون الولي هو المخاطب زاد في الذكرى ان الصلوة لا تقبل التحمل عن الحي وعن الجواب
عن ذلك كله بما ذكرنا من ان الغير ليس متحملا عن الولي وانما يبرئ ذمة الميت فيرتفع الوجوب عن الولي نعم يمكن ان يستدل لهم بمكاتبة الصفار
الى ابي محمد العسكري عليه السلام رجل مات وعليه قضاء شهر رمضان عشرة ايام وله وليان هل يجوز ان يقضيا عنه جميعا عشرة ايام خمسة ايام
احد الوليين وخمسة ايام الآخر فوقع عليه السلام يقضي عنه اكبر ولييه عشرة ايام ولاء ان شاء الله تعالى فدل المنع عن اقدام الوليين على القضاء بالتوزيع
مع كون احدهما اكبر يدل على عدم تبرع الاصغر بقضاء خمسة ايام وحمل الامر بالقضاء على الاستحباب منافيه مع كون السؤال عن اصل
الجواز ان المستحب هو تعجيل ابراء ذمة الميت الحاصل بقضاء كل منهم خمسة دون صوم الاكبر عشرة ولاء فالظاهر ان الامر بالولاء لوجوب المبادرة
الى ابراء الذمة فيفيد لانه على عدم جواز تبرع غير الولي بقضائه الى اقضائه لتطابق الجواب والسؤال لذلك ودل على ان تقديم قوله عليه السلام
يقضي عنه ليس مستعملا في الوجوب حتى يثبت تقييده بالولاء فليت شعري كيف استدل به المشهور على وجوب تقديم الاكبر عند تعدد الاولى
بالارث الآن يقال ان الاستحباب مناف لوجوب المبادرة الى ابراء ذمة الميت فلو جاز لغير الولي القضاء لم يرجح انفراد الولي به على
المشاركة فظاهر الرواية لو حمل على الوجوب نافى مذهبهم جواز تبرع الغير ولو حمل على الاستحباب لم يدل على مذهبهم بتعيين القضاء على
الاكبر ثم ان ما ذكرنا من سقوط القضاء عن الميت بفعل الغير يعم المتبرع والموصى اليه والمستأجر اما المتبرع فلا فرق فيه بين ان يقع باذن
الولي او بدون اذنه اذ المفروض عدم تحمله شيئا من الولي حتى يحتاج الى اذنه واما الموصى اليه فان قبل الوصية وجب عليه الفعل
لو كان تبرعا او اوصى بالاستيجار من مال الموصي اليه على ما يظهر من الذكرى والمحكي عن ابن طاوس وغير واحد من المعاصرين بل في المناهل
لظهور الاتفاق عليه وعن التذكرة انه اذا اوصى الانسان بوصية فان رد الوصية تبعيد ويجب العمل بها اجماعا وورد لا لانه على المدعى نظر
نعم استدل عليه بعموم حرمة تبديل الوصية المستفاد من الآية ومن الاخبار المستشهد فيها بالآية ويظهر من العبارة المحكية عن التذكرة ان
هذا النحو من قبول الوصية بمنزلة الوعد لا يجب الوفاء به قال في مقام الاستدلال على وجوب قضاء الصوم عن المرأة برواية ابي بصير عن
امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قال لا قال لا تقضي عنها فان الله
تعالى لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني بذلك قال كيف تقضي ما لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم
لنفسك فصم استفسر عليه السلام عن حصول البرء او لا ولو لم يجب القضاء مع البرء لم يكن للسؤال معنى ثم قال لا يقال قد حصلت الوصية فجاز
ان يكون الوجوب بسببها الا انا نقول الوصية لا تقتضي الوجوب اما مع عدم القبول فظ واما مع القبول فلانه راجع الى الوعد انتهى وكيف
كان فهل الوصية النافذة تسقط الوجوب عن الولي ام لا صرح الشهيد في قضاء الموجز وشارحه صاحب الذخيرة بذلك لان بعد فرض
وجوب العمل بوصيته لا يجب الفعل الواحد عينا على مكلفين وارجاعه الى الوجوب الكفائي مخالف لظاهر التكليفين الحكم بالوجوب
على الولي مناف لفرض نفوذ الوصية فان التحقيق ان دليل وجوب العمل بالوصية حاكم على ادلة مثل هذا الحكم اعني الوجوب على الولي
والآكل واقعة قبل تعلق الوصية بها لها حكم غير ما تقتضيه الوصية ولذا لم يستند الشهيد ومن تبعه على السقوط بان
العمل بما رسمه الموصي اجنبي نعم زاد صاحب الذخيرة ان المتيقن من موارد الوجوب على الولي ما اذا لم يوص الميت ولا باس به لان الظ من
قول السائل يموت الرجل وعليه صلوة او صيام من يقضيه فرض عدم وجود من اقدم على ابرائه ووجب عليه ذلك وربما يقال ايضا ان
النسبة بين ادلة الوجوب على الولي ووجوب العمل بالوصية عموما من وجه والترجيح مع ادلة الوصية وفيه نظر بل التحقيق الحكم بحكومة
ادلة الوصية كما يحكم في سائر الموارد لما عرفت من ان كل وصية فهي ترد على واقعة لها حكم ودليل لولا الوصية فلا يعارض بها
ادلة الوصية فلاحظ فادلة العمل بالوصية شبيهة بادلة النذر وشبهه ويظهر من شرح الوحيد البهبهاني عدم السقوط عن الولي بالوصية
بل يكون الوجوب عليهما نظير الكفائي فان اراد به كون الوجوب كذلك من اول الامر وحين موت المقضي عنه ففيه نظر عرفت وجهه وان اراد
ان السقوط مراعى بفعل الوصي فلا يثبت بمجرده الا بعد فعله ولو تركاه استحقا العقاب فلا باس به لكن لا يجب تحصيل العلم او الظن
على الولي بقيام الوصي به بل لو ظهر له قرائن من الوصي بحيث لا يمكن له الاتيان بموته ونحوه تعين على الولي للعموم السليم
عن المعارض الآن بقي بعد تسليم ما ذكر سابقا من كون مورد الحكم في الاخبار صورة ايصاء الميت لا دليل على عدم الوجوب
بعد تحقق السقوط واما الاستيجار فالكلام فيه من حيث براءة ذمة الميت بفعل الاجير اذا فعلها على الوجه الصحيح سواء كان له
ولي او كان المستأجر هو او غيره لم يكن له ولي وانما الكلام في صحة الاستيجار وعدمها والثمرة بعد الاتفاق على الصحة لو

بالاجماع

من الاجير صحيحا كما لو وقع من غيره في امرين احدهما انتقال المال الاجرة الى الاجير والثاني ان كون الداعي للعمل هو تحصيل استحقاق الاجرة غير قادح في نية القربة المعتبرة في جميع العبادات فنقول اما صحة الاستيجار فالحق صحته وفاقا للمعظم لوجوه الاول الاجماعات المستفيضة عن جماعة كالشهيد حيث قال في الذكرى ان هذا النوع مما انعقد عليه اجماع الامامية الخلف والسلف وقد تقرر ان اجماعهم حجة قطعية انتهى وحكى الاجماع ايضا عن الايضاح مع صدق ارشاد الجعفرية بل عن ظاهر مجمع الفائدة ايضا وعن بعض الاجلة وكان صاحب الحدائق عد الخلاف في المسئلة ويؤيده ذلك مضافا الى الشهرة العظيمة اذ لم يخدش في ذلك غير صاحبي الكفاية والمفاتيح استقرار سيرة الشيعة في هذه الاعصار وما قاربها من المجتهدين والعوام والمحتاطين على الاستيجار والايصاء به ويدل على المسئلة مضافا الى ما عرفت ان المقتضي لصحة الاستيجار موجود والمانع مفقود لاتفاق المسلمين على ان كل عمل مباح مقصود للعقلاء لا يرجع نفعه الى خصوص العامل ولم يجب عليه يجوز استيجاره عليه ومنع تحقق الاجماع في خصوص كل مقام خرج من الفساد عند الذي يحصل اذ لم يسمع المناقشة في هذه القاعدة ومطالبة الدليل على الصحة في كل مورد مورد من الاعمال المستاجر عليها كما في الاعيان المستاجرة هذا كله مضافا الى العمومات الدالة على صحة اجارة الانسان لنفسه كما في رواية تحف العقول وغيرها وعمومات الوفاء بالعقود وحل اكل المال بالتجارة عن تراض وعمومات الصلح اذا وقع العمل عوضا على جهة المصالحة وبالجملة فالامر اظهر من ان يحتاج الى الاثبات ثم ان ما ذكره المخالف في المقام لا يوجب التزلزل فيما ذكرناه من الدليل اذ المحكي عن المحدث الكاشاني في المفاتيح ما هذا لفظه اما العبادات الواجبة عليه التي فاتته فما شابه منها المال كالحج يجوز الاستيجار له كما يجوز التبرع به عنه بالنص والاجماع واما البدني المحض كالصلوة والصيام ففي النصوص انه يقضيها عنه اولى الناس به وظاهرها التعين عليه والاظهر جواز التبرع عنهما من غيره ايضا وهل يجوز الاستيجار لهما عنه المشهور نعم وفيه تردد لفقد نص فيه وعدم حجية القياس خصوصا مع قيام الفارق اذ لم يثبت ان كل من يجوز التبرع فيه يجوز الاستيجار له وكيف كان من قبيل القيام بالعبادات البدنية المحضة بتبرع ولا استيجار الا مع الوصية انتهى والظاهر ان استثناء الوصية من نفي الوجوب راسا فيجب مع الوصية في الجملة لا مطلقا حتى يشمل الوصية بالاستيجار كما زعمه بعض فورد عليه بانه لا تاثير للوصية في صحة الاستيجار وكيف كان فحاصل ما ذكره كما حصله بعض يرجع الى التمسك بالاصل فان اراد اصالة الفساد بمعنى عدم سقوط الفعل عن الولي وعدم براءة ذمة الميت ففيه انه لا يعقل الفرق بين الاجير اذا وقع جامعا للشرائط الصحة وفعل المتبرع في براءة ذمة الميت والولي في الثاني دون الاول وان قلنا بفساد اصل الاجارة ودعوى عدم وقوع فعل الاجير صحيحا لعدم الاخلاص مع انه كلام اخر ياتي الاشارة اليه مدفوعة بانه قد لا يفعله الاجير الا بنية القربة اذ الاستيجار لا يوجب امتناع قصد القربة وان اراد بها اصالة فساد الاجارة بمعنى عدم تملك الاجير للاجرة المسماة وعدم تملك المستاجر العمل على الاجير لترتب عليه اثاره ففيه ما عرفت سابقا من انه لا معنى لمطالبة النص الخاص على صحة الاستيجار لهذا العمل الخاص من بين جميع الاعمال التي يعرف صحة الاستيجار عليها من غير توقف على نص خاص فهل تجد من نفسك التوقف في الاستيجار لزيارة الائمة عليهم السلام من جهة عدم النص الخاص وكون الحائر فيما سافر محرما والحاصل ان التوقف في صحة الاستيجار في هذا المورد الخاص من جهة عدم الدليل في غاية الفساد مضافا الى ما عرفت سابقا من وجود النص على صحة الاستيجار على الصوم او ما هو بمنزلة الاستيجار كالجعالة والمصالحة مثل ما عن الصدوق في الصحيح عن عبد الله بن جبلة عن اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل جعل عليه صياما في نذر قال يعطي من يصوم عنه كل يوم مدين فان غاية الامر حملها على الاستيجار على فرض انعقاد الاجماع على عدم وجوب الاستنابة عند العجز لكنه كاف في اثبات المشروعية ثم ان لصاحب المفاتيح دعوى اخرى في هذا المقام من جهة عدم قصد التقرب فيما يفعله الاجير تبعه فيه بعض من تقدمه قال في المفاتيح على ما حكى عنه ما هذا لفظه الذي يظهر لي ان ما يعتبر فيه التقرب لا يجوز عليه مطلقا الاجرة فان الاخلاص فان النية كما مضى ما يبعث على الفعل دون ما يخطر بالبال نعم يجوز الاخذ ان اعطي على وجه الاسترضاء او الهدية او الادرار او من بيت المال من غير اشتراط واما ما لا يعتبر فيه ذلك بل يكون الغرض منه مجرد صدور الفعل على اي وجه اتفق فيجوز اخذ الاجرة عليه مع عدم الشرط فيما له صورة العبادة واما جواز الاستيجار للحج مع كونه من القسم الاول فلانه انما يجب بعد الاستيجار ومن تغليب الجهة المالية فانه انما ياخذ المال ليصرف في الطريق حتى يتمكن من الحج والا فرق في صرف المال في الطريق بين ان يصدر من صاحب المال او نائبه ثم ان النائب اذا وصل الى مكة وتمكن من الحج امكن التقرب به كما اذا لم يكن اخذ الاجرة كالمتطوع او نقول ان ذلك ابتداء على سبيل الاسترضاء للتبرع اما الصلوة والصوم فلم يثبت جواز الاستيجار لهما وربما يستفاد هذا من كلام بعض من تقدمه كالشيخ في الجواهر وعنه ولا بالنقض ببعض الواجبات والمستحبات المعتبر

فيها التقرب

فيها التقرب كالحج وصلوة الطواف والزيارات المندوبات اذا وقعت الاجارة على نفس الافعال فقط او مع المقدمات ودعوى جوازها بالنص والاجماع ان رجعت الى دعوى عدم اعتبار القربة فيها كانت فاسدة بالبديهة وان رجعت الى دعوى الفرق بينها وبين الصلوة والصوم في منافاة الاجرة لقصد القربة فيهما دونها ففيه ظهر فسادها الاول لضرورة اتحاد القربة المعتبرة في جميع العبادات وثانيا فالحل وقد تقرر بما حاصله جعل التقرب صفة للفعل واستحقاق الاجرة غاية فيقال ان النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصا لله سبحانه تعالى ومنها كونه اداء وقضاء عن نفسه وعن الغير باجرة او بغيرها وكل من هذه القيود غير منافية لقصد الاخلاص والاجرة فيما نحن فيه انما وقعت اولا وبالذات بازاء القيد الثاني اعني النيابة عن زيد بمعنى انه مستحق على النيابة عن زيد بالاتيان بهذه الفريضة المتقرب بها وقيد القربة في محله على حاله لا تعلق للاجارة الا من حيث كونه قيدا للفعل المستاجر عليه نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب بادائه على التقرب المشروط في صحة العبادة ليحصل منافاة الاجرة لذلك الا انه ليس بشرط اجماعا وبالجملة فان اصل الصلوة مقصود بها وجهه سبحانه لكن الداعي عليها والباعث عليها مع التقرب هو هذا المبلغ الذي قرر له ولذلك نظاير في الشرع يوجب فيه الابتغاء مثل صلوة الاستسقاء والاستخارة وطلب الحاجة والولد والرزق ونحوها مما كان الباعث عليها احد الاغراض فان اصل الصلوة مقصود بها وجهه سبحانه ويتقرب بها اليه جل ذكره ولكن الحامل عليها احد الامور المذكورة بمعنى انه ياتي بالصلوة الخالصة لوجه الله لاجل هذا الغرض الحامل عليها انتهى ولا يخفى ما فيه لا سيما ما ذكره المحدث المتقدم على اعتبار كون القربة والاخلاص داعيا وحاملا على الفعل بحيث لا يشركه غيره وهو الحق الذي لا محيص عنه فجعل الغرض والداعي امرا اخر مخالف لذلك مع ان كون القربة والاخلاص من قبيل الاداء والقضاء من قيود الفعل لا يحصل له بناء على ان قصد القربة عبارة عن قصد امتثال امر الله وطلب رضا الله بذلك الفعل فالتحقيق في الجواب ان يقال قد عرفت سابقا ان معنى النيابة هو تنزيل النائب منزلة الغير في اتيان العمل الخاص وقد عرفت ايضا مشروعيته ورجحانه ومقتضى هذا التنزيل كون الفعل المقصود حصول التقرب به موجبا لتقرب ذلك الغير لا العامل لانه لم يتقرب بذلك الفعل الا بعد تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فقضاء المنوب عنه هو المتقرب ولذا يعود النفع اليه ثم ان هذا التنزيل هو بنفسه فعل يمكن ان يقع للدواعي المختلفة فقد يكون الداعي ما حكم العقل والنقل من حسن هذا التنزيل وانه محبوب لله تعالى وقد يكون الداعي عليه حب ذلك الغير لاجل رد حق كقرابة او صداقة او لحسان او يد مكافاة او غير ذلك من غير التفات الى كون هذا التنزيل مما امر به استحبابا او اراده الشارع وهذا هو الاكثر في العوام حيث لا يكون الداعي والحامل لهم على العمل الا ما يسمع من وصول النفع الى الميت بهذه العبادة او بهذه الصدقة ولا يلتفتون الى وصول نفع وثواب لهم بل ولا يقصدون بل لا يعتقدون من يخبرهم بذلك فاعلين انا نفعل هذا وثوابه لميتنا ولا شك ان النيابة بهذا القصد لا يوجب عدم صحة العمل المتقرب على وجه النيابة حاصل بقصد النيابة اي وجه التقرب غير حاصل والموجب لصحة الفعل على وجه النيابة هو الاول والثاني انما هو في صحة نفس النيابة التي هي عبادة باعتبار تعلق الامر الاستحبابي بها عقلا ونقلا اذا عرفت هذا فنقول كون الداعي على النيابة وتنزيل نفسه منزلة الغير في اتيان الفعل تقربا الى الله هو مجرد استحقاق الاجرة انما يوجب عدم الخلوص والتقرب في موافقة اوامر النيابة وعدم حصول ثواب للنائب لعدم امتثاله اوامر النيابة وعدم اخلاصه فيها وهذا لا يوجب عدم صحة العمل الذي جعل نفسه فيه منزلة الغير واتى به عنه تقربا الى الله فالنيابة عن الميت لمجرد استحقاق الاجرة كالنيابة عنه لمجرد محبة الميت لكونهما زوجة للنائب او شفقته حيث الحسنها بحيث لا يريد بصدقاته وعباداته عنها الا مجرد ايصال الثواب لها او كالنيابة عنه لكونه محسنا اليه في ايام حيوته ومعينا له في امر دنياه او دينه نعم لو نوى الاجير النيابة عن الميت لا لاجل ايصال النفع الى اخيه المؤمن ولا لاجل امتثاله للوجوب الحاصل من جهة وجوب الوفاء بالعقود كان مثابا في عمله ماجورا في الدنيا والاخرة وعليه يحمل ما ورد من قول الصادق عليه السلام لمن استاجره للحج عن اسمعيل بعد ما اشترط اياه بكثرة انه اذا فعلت كان لاسمعيل واحد بما انفق من ماله ولك تسعة بما اتعبت من ذلك ثم ان كلمات الفقهاء الا بأس بايرادها لتعلم حالها تميما لما ذكرنا من التوجيه في نية التقرب وان ما ذكره المحدث الكاشاني موافق لبعضها فنقول نقول بلا على ما حكي عنهم قال في القواعد وكذا الواجب بنفسه كالصلوة الواجبة عليها فانها لا تقع عن المستاجر وهل يقع عن الاجير الاقوى العدم انتهى وحكى اختياره وقوعها عن الاجير عن الايضاح ومع صدق معللا بان الفعل الواحد يكون له غايتان متنافيتان اذ غاية الصلوة التقرب والاخلاص خاصة وغاية العبادة في الفرض حصول الاجرة ولانه لم يفعلها عن نفسه لوجوبها عليه بالاصالة ووجه عدم الاقوى ان ذلك عارض وباعثه حصول الداعي الى الصلوة الجامعة لما يعتبر في صحتها

نكان

فكان كالامر بالصلوة ونحوها من بطاع وكما في الاستيجار للصلوة عن الميت والحج وغيرهما من العبادات فغلبة الداعي لا تبطل العمل
واجاب في جامع المقاصد بان العلة منافية الاخلاص وكانت غاية فانتفت لفساد والعلة والغاية هنا حصول الاجرة وحكى عن
الايضاح ما في معنى هذا وزاد ان الاجماع فرق بين هذه الصورة والاستيجار عن الميت وعن جامع المقاصد انه ميحظ في الصلوة
عن الميت فعلها لحصول الاجرة كانت فاسدة انتهى ما حكى عن هؤلاء في هذا المقام وعليك بالتامل فيها وفيما ذكرنا قبل ذلك ثم ان بما ذكرنا
قبل ذلك يعلم انه لا حاجة في صلوة الاستيجار الى قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة كما زعمه بعض لان ذلك الوجوب توصلي
لا يحتاج سقوطه الى القصد وجعله غاية والتقرب المحتاج اليه في صحة الصلوة لبرئ ذمة المنوب عنه لا يعقل ان يكون باعتبار ذلك الوجوب
التوصلي للزوم الدور فان صحة الاستيجار التي يتوقف عليها حصول الوجوب موقوفة على نفل الصلوة عن النائب متقربا الى الله فكيف
يكون فعله بقصد التقرب به موقوفا على حصول الوجوب لله الآن يتوقف فعله عن الميت متقربا الى الله شيء ممكن قبل الاجارة باعتبار رجحان
النيابة عن الغير في العبادات عقلا ونقلا فاذا وقع في حيز الاجارة يتبدل صفة ندبه بصفة الوجوب كما في صلوة التحية التي تقع في حيز
النذر وفيه نظر مع ان ما ذكر من قصد التقرب باعتبار الوجوب الحاصل بالاجارة انما يصح في الفعل المستاجر عليه اما اذا وقعت المعاملة
على وجه الجعالة او امره بالعمل عن الميت محمل رجا للعوض من دون سبق معاملة فلا يجري ما ذكره لعدم الوجوب فينبغي ان لا يصح فعله له
اعتي استحقاق العوض مع ان الظ عدم القول بالفصل بين الاجارة والجعالة وفعل العمل عقيب امر الامر بغير نادي التبرع ثم ان المحقق
القمي قده في بعض اجوبة مسائله ذكر ان الاعتماد في صحة الاستيجار للعبادة على الاجماعات المنقولة دون ما ذكره الشهيد في كري من
الاستدلال عليه بمقدمتين اجماعيتين الراجع الى ما ذكرنا في الوجه الثاني من وجود المقتضي وانتفاء المانع احدهما ان العبادة
عن الغير يقع عنه ويصل اليه نفعه هذه المقدمة ثابتة باجماع الامامية والنصوص المتواترة والثانية ان كل امر مباح يمكن ان يقع
للمستاجر يجوز الاستيجار له وهذه ايضا اجماعية وعلل عدم الاعتماد على هذا الاستدلال بانه مستلزم للدور ولم يبين وجهه في ذلك الموضع
بل احاله الى بعض مؤلفاته وكانه اراد بالدور ما ذكرنا بناء على ان قصد التقرب المعتبر في المقدمة الاولى من دليله وهي وقوع العمل
عن الغير ووصول نفعه اليه موقوف على النية وهي صحة استيجاره للعمل عن الغير ليحصل الامر فيقصد التقرب بامتثال هذا الامر اذ مع
قطع النظر من الاجارة لم يتعلق امر بايقاع العمل عن الغير في مقابل العوض حتى يتصور فيه قصد التقرب ثم تعلق الامر في الاخبار الكثيرة
بايقاع العمل عن الميت تبرعا وهذا ليس متعلقا وقد عرفت مما ذكرنا في بيان قصد التقرب ان التقرب انما يقصد في الفعل الذي
يتعلق به النيابة لا في نفسها والحاصل ان النائب ينزل نفسه لاجل العوض او غرض دنيوي اخر منزلة الغير في ايقاع الفعل تقربا
الى الله لا انه ينزل نفسه قربة الى الله وامتثال الامر منزلة الغير في ايقاع الفعل حتى يقال انه موقوف على وجوب النيابة او استحبابها
ولم يثبت لا تبرعا ووجوبها فرع صحة الاجارة الموقوفة على احراز القربة المصححة قبل الاجارة حتى يصح تعلق الاجارة ثم ان
ما ذكرنا من الاتفاق على صحة الاستيجار لا ينافي ما تقدم من الخلاف في جواز استيجار الولي لان الكلام هناك في سقوطه عن الولي
بالاستيجار لا في صحته فالقائل بالاستيجار وبعض مجوزيه من الولي لا يمنع من الاستيجار اذا لم يكن ولي او اوصى الميت بالاستيجار او تبرع
متبرع من ماله كما ان المانع من الاستيجار لا يمنع تبرع غير الولي بالعمل كما عرفت من المحدث الكاشاني فالنسبة بين القول بصحة الاستيجار
وصحة قيام غير الولي بالعمل باذنه او بدون اذنه عموم من وجه **فرع** الظ انه لا يجوز استيجار العاجز عن الافعال الواجبة كما
ولو كان الفائت من الميت كك لانصراف امر القضاء والاستيجار الى الفعل التام فلو آجر نفسه للعمل فطرء عليه العجز عن اتمام الصلوة
الاختيارية كالقيام فيحتمل في الجعفرية انفساخ العقد لتسلط المستاجر على الفسخ والرجوع بالتفاوت والاتيان بمقدوره فانه
وهذا اضعفها انتهى والظاهر ان هذه الاحتمالات مع تعين المباشرة عليه والا وجبت الاستنابة
كما لو مات ثم ان الاوفق بالاصول الانفساخ لعدم تمكنه من العمل المستاجر عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة اختلفوا في وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة على اقوال احدها عدم الوجوب مط وهو المحكي عن الحلبي وكتاب الذي
استحسنه ابو عبد الله صلوات الله عليه بعد عرضه وعن الحسين بن سعيد بل عن اخيه الحسن ايضا بناء على ان ما في الكتب كان كالخبر ايضا
وعن ابي جعفر احمد بن محمد بن عيسى الاشعري القمي ومحمد بن علي بن محبوب والصدوقين وعن الجعفي صاحب الفاخر المعروف في كتب الرجال
بابي الفضل الصابوني الذي يروي عنه الشيخ والنجاشي بواسطتين وعن الشيخ ابي عبد الله الواسطي من مشايخ الكراجكي والمعاصر

للمفيد قده حيث قال في مسئلة من ذكر صلوة وهو في اخرى انه قال اهل البيت عليهم السلام يتم التي هو فيها ويقضي ما فاته وبه قال الشافعي ثم
ذكر خلافا فيه بين الفقهاء وفي المحكي عن موضع اخر من كتابه انه قال دليلنا على ذلك ما روي عن الصادق ع انه قال من كان في صلوة ثم ذكر
صلوة اخرى فائتة اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وعن الشيخ قطب الدين الراوندي من مشايخ ابن شهرآشوب وعن الشيخ سديد الدين
محمود الحمصي والشيخ الامام ابو طالب عبد الله بن حمزة الطوسي والشيخ ابي علي الحسن بن طاهر الصوري وعن الشيخ يحيى بن حسن بن سعيد جد
المحقق وعن ولد ولده ابن سعيد ابن عم المحقق في الجامع عن السيد الاجل علي بن طاوس وعن العلامة في كثير من كتبه وعن والده وولده
وابن اخته السيد عميد الدين واكثر من عاصره والشهيد في المحقق الثاني وولده والسيوري وابن القطان وابن فهد والصيمري والشهيد
الثاني وولده وتلميذه وولد ولده والشيخ البهائي والمحقق الاردبيلي والمحقق الجواد الكاظمي والفاضل الهندي والسيد المحدث
نعمة الله الجزائري وولد ولده السيد عبد الله في شرح النخبة والمحقق الوحيد البهبهاني واكثر تلامذته منهم السيد محمد مهدي
الطباطبائي والشيخ الوحيد الفقيه الشيخ جعفر وجماعة من علماء البحرين واكثر المعاصرين بل كلهم وقد صرح جماعة بدعوى
الشهرة عليه مط او بين المتاخرين وهؤلاء مع اتفاقهم على جواز تقديم الحاضرة بين من يظهر منه وجوبه كما عن ظاهر جماعة من
القدماء فيكون الفائتة بالنسبة الى الحاضرة كالكسوفين بالنسبة اليها عند جماعة وبين من يظهر منه استحبابا كما عن ظاهر بعضهم
صريح آخر على الصوري المتقدم اليه الاشارة وبين من نص على استحباب تاخير الحاضرة استنادا الى الاحتياط لاجلها ومن يظهر
منه التخيير المحض بالنسبة الى ما عدا الفائتة الواحدة وفائتة اليوم كما عن رسالة الملاذ للمحقق المجلسي حيث حكم بان الاحوط
تقديم الفائتة الواحدة وفائتة اليوم واما مطلق الفوائت فالظ عدم وجوب تقديمها بل ولا افضليته انتهى لكن الانصاف
ان هذا ليس قولا بالتخيير لان عدم افضلية تقديم الفائتة يلزمه القول برجحان تقديم الحاضرة لعموم ما دل على رجحان تقديمها فان
من يقول برجحان تقديمها لا يقول الا لاجل العمومات والنصوص الدالة على رجحان تقديمها على الفائتة لاجل ادراك فضيلة
وقت الحاضرة فتدبر وعلى كل حال فيمكن القول باستحباب تاخير الحاضرة لمراعاة الاحتياط الغير اللازم مع استحباب تقديم الحاضرة
اما العموم فضيلة اول الوقت واما للنصوص الخاصة ولا منافاة بين الاستحبابين كما نقول ان الاتمام في الاماكن الاربعة افضل
والقصر احوط بل يمكن القول باستحباب تقديم الحاضرة من جهة عموم ما فضيلة اول الوقت واستحباب تقديم الفائتة اما
بالخصوص او لادلة المسارعة الى الخير فتامل والحاصل ان لكل من استحباب تقديم الحاضرة واستحباب تقديم الفائتة وجوها
ثلثة النص الخاص المحمول على الاستحباب وعموم ما دل على المبادرة الى الطاعات والاحتياط بناء على وجود القول بوجوب تقديم الحاضرة كما
بوجوب تقديم الفائتة ويزيد استحباب تقديم الحاضرة بوجه رابع وهو ما دل على فضيلة اول الوقت لها حيث ان لخصوصية
الجزء الاول من الوقت مدخلا في الفضيلة الآن ذلك لمجرد رجحان المبادرة الى ابراء الذمة على ما يومي اليه بعضها فعليك
بالتامل فيما يمكن اجتماعه من وجوه استحباب تقديم الفائتة مع وجوه استحباب تقديم الحاضرة وسيجيء لهذا مزيد بيان عند
ذكر الاخبار الواردة في الطرفين انشاء الله وكيف كان ففي صور الاجتماع يحكم باستحباب كل من الامرين على سبيل التخيير فان علم
من دليل خارج اهمية احدهما حكم بمقتضاه من دون سقوط الاخر عن الاستحباب وهذا بخلاف الواجبين المتزاحمين اذا
علم من الخارج اهمية احدهما فانه يحكم بسقوط وجوب الاخر خلافا لمن انكر الترجيح بالاهمية كالفاضل التوني في الوافية
لما عرفت به مع حكمه ببقاء الاخر على صفة الوجوب على تقدير اختيار المكلف ترك الاهم وضعف كلا القولين وبيان الفرق بين
المستحبين المتزاحمين مع اهمية احدهما والواجبين كذلك موكول الى محله الثاني القول بعدم وجوب الترتيب مع تعدد الفائتة
ووجوبه مع وحدتها ذهب اليه المحقق في كتبه وسبقه اليه الديلمي فيما حكي عنه وتبعه اليه صاحب المدارك وقواه الشهيد في نكت
الارشاد وان نقل عنه ترددا في كتبه وحكي عن صاحب هداية المؤمنين وعن المختلف نسبة القول بالمضايقة الى الديلمي لكن المحكي
من بعض كلماته التفصيل المذكور حيث قال ان الصلوة المتروكة على ثلثة اضرب فرض معين وفرض غير معين ونفل فالاول
يجب قضاؤه على ما فات والثاني على ضربين احدهما ان يتعين له ان كل الخمس فاتت في ايام لا يدري عددها والثاني ان يتعين
له انها صلوة واحدة ولا يتعين اي صلوة هي فالاول يجب عليه فيه ان يصلي مع كل صلوة صلوة حتى يغلب على ظنه انه وفى
والثاني يجب عليه ان يصلي اثنين وثلثا واربعا انتهى وظاهره كما ترى التوسعة في الفوائت المتعددة وممن يظهر منه اختيار
هذا المحقق الآبي تلميذ المحقق فيما حكي عنه من كشف الرموز حيث قال بعدما اختار القول بالمضايقة والترتيب مطلقا ولو

تفصيل شيخه المحقق ومستنده وهو حسن اذ مع البعد جدا او على التقدير الابعد لصاحب الفوائت الاخلال باداها الا لضرورة
وعند اصحاب المضايقة الا لاكل وشرب ما يسد الرمق او تحصيل ما يتقوم به هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق المقت في كل جزء
من الوقت انتهى ثم ان قوله انما صرحوا بالتفصيل في الترتيب واما وجوب المبادرة فظاهر صاحب المدارك عدمه مطلقا كما ان صريح المحكي
عن هداية المؤمنين ثبوته مطلقا حيث قال يجب المبادرة الى القضاء فورا الاحتمال الحرام للنية في كل ساعة بل لم يرخص المرتضى الا اكل ما يسد
الرمق والنوم الحافظ للبدن وان لا يباشر سفرا مباحا وبالغ في التضييق كل مبلغ ثم قال واما الترتيب بين الحاضرة والفائتة فان كانت
واحدة قدمها على الحاضرة وان كانت اكثر قدم الحاضرة عليها وان اراد تقديم الفوائت المتعددة عليها مع سعة الوقت جاز انتهى
وظاهره جواز فعل الفريضة الحاضرة مع فورية الفوائت المتعددة بل استحبابها قبلها بل المحكي عنه التصريح بجواز فعل النافلة على
كراهية لمن كانت ذمته مشغولة بصلوات واجبة والظاهر انه لا يحكم بفساد العبادة مع فورية ضدها الواجب حتى الحاضرة على حكم
استحباب المبادرة اليها الا ان الحاضرة والنافلة مستثنيان من فورية فعل الفائتة لانه لم يتعرض لحرمة ما ينافيها حتى يقبل الاستثناء
بل نسب هذه الاضداد الى السيد المرتضى واما المحقق فالمحكي عنه في قواعد الشرائع التصريح باستحباب تقديم الفائتة المتعددة بل عن المعتبر
والغرية التصريح بعدم فوريتها ولما في الواحدة فليس في كلماته الموجودة والمحكية عنه الا وجوب تقديمها على الحاضرة من غير تعرض للفورية
بل استظهر من كلامه في المعتبر والغرية نفي الفورية فيها ايضا واما الشرائع فقد قال فيها بعد ذكر اصل وجوب قضاء ما فات من الصلوات
المفروضة ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم يتضيق وقت حاضرة وترتيب السابقة على اللاحقة كالظهر على العصر والعصر على المغرب
والمغرب على العشاء وان فاتته صلوات لم تترتب على الحاضرة وقيل بترتيب الاول اشبه انتهى فقوله ويجب قضاء الفائتة وقت الذكر ما لم
يتضيق وقت الحاضرة يحتمل وجوها لان المراد بالفائتة اما ان يكون خصوص الواحدة كما فسر به في المسالك والمدارك واما ان يكون
المراد مطلق الفائتة وعلى التقديرين اما ان يراد وجوب المبادرة الى القضاء وقت الذكر واما ان يراد بيان وقت القضاء بعد بيان
اصل وجوبه فيكون المراد ان الاوقات كلها صالحة لقضاء الفوائت الا وقت ضيق الحاضرة فهذه اربعة احتمالات فعلى التقدير
الاول منها يدل العبارة على فورية الفائتة الواحدة مطابقة ويدل بالالتزام على وجوب الترتيب بناء على ان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده الخاص او على ان الترتيب امر مستقل يرجع الى وجوب تقديم الفائتة لانه شرط يرجع الى اعتبار تاخير الحاضرة واشتراط
براءة الذمة عن الفائتة في صحتها لكن الانصاف ان هذا الاحتمال خلاف ظاهر العبارة من جهة عدم مساعدة السياق له من وجهين احدهما
انه قد فصل شيئا لتفصيل بين الواحدة والمتعددة بمسألة وهي ترتيب الفوائت بعضها على بعض واحتمال ان يكون قد فرغ من حكم الواحدة
ثم تعرض للمتعددة فذكرا ولا عدم الترتيب بينها ثم عدم الترتيب بينها وبين الحاضرة بناء منه على عنوان المسألة الثانية بقوله وان فاتته
صلوات لم تترتب على الحاضرة وهذا بخلاف ما اذا اريد بالفائتة مطلقها فيكون في مقام بيان فورية القضاء مطلقا او بيان وقته كذلك
فيكون قد تعرض بعد بيان وجوب اصل القضاء وقته ثم لاعتبار الترتيب فيه مع التعدد ثم لعدم ترتب الفائتة المتعددة على الحاضرة
فيكون حكم الفائتة الواحدة مسكوتا عنه او مستفادا من مفهوم العبارة او مما سيجيء في كلامه في مسألة العدول والثاني انه ان كان
الترتيب لازما لوجوب المبادرة فالاحسن التعبير عن عدم وجوب الترتيب في المتعددة بعدم وجوب المبادرة اليها والا فالاحسن في التعبير عن وجوب
في الواحدة بوجوب المبادرة اليها ثم انه قد فرع على هذا القول ان من عليه فوائت اذا قضاها حتى بقيت واحدة لم يجز له الاشتغال
بالحاضرة وان جاز له قبل ذلك كما ان من عليه فائتة واحدة اذا صار عليه اخرى سقط عنه وجوب الترتيب والفرع الاخير ظاهر واما الاول
فلا يخلو عن شيء لامكان دعوى ظهور كلمات اصحاب هذا القول كادلتهم فيما اذا اتحدت الفائتة بالاصل فلا يعم لما اذا بقيت من المتعددة
واحدة وكيف كان فلا يبقى الاشكال في انه اذا كانت الفائتة واحدة بالذات وعرض لها التعدد لعدم تعينها او لاشتباه القبلة
او اشتباه الثوب الطاهر بالنجس ان حكمه في وجوب الترتيب حكم الواحدة اذ لم يشتغل المكلف الا واحدة الا ان البراءة منها بل العلم بها
يتوقف على متعدد الثالث القول بالمواسعة في غير فائتة اليوم واحدة كانت ومتعددة وهو المحكي عن ابن حمزة قال الاقرب انه اذا ذكر
الفائتة في يوم الفوات وجب تقديمها على الحاضرة ما لم يتضيق وقت الحاضرة سواء اتحدت او تعددت ويجب تقديم سابقتها عليها
وان لم يذكرها حتى مضى ذلك اليوم جاز له فعل الحاضرة في اول وقتها ثم اشتغل بالقضاء سواء اتحدت الفائتة او تعددت ويجب الابتداء
بسابقتها على لاحقتها والاولى تقديم الفائتة ما لم يتضيق وقت الحاضرة انتهى وحكي هذا القول عن بعض شراح الارشاد ايضا الظاهر
ان المراد بيوم الفوات في كلامه هو ما يشمل الليل لا خصوص النهار فقط لانه لا يمكن ان يكون نظره في الفوائت الى الصلوات المتعددة ولذكرها تقديمها

اذا ذكر الفائتة في يوم الفوات لا يستقيم الا على ان يكون الذكر في الليل والفوات في النهار او بالعكس فلطرف للواحد للذكر والفوات كليهما
ليس لا اليوم بالمعنى الشامل للليل وهل المراد الليلة الماضية او المستقبلة الظاهر المتعين هو الثاني كما يظهر بالتدبر في كلامه اعلم انه قد
ذكر في لمعة في مسألة العدول عن الحاضرة الى الفائتة انه لو اشتغل بالحاضرة في اول وقتها ناسيا ثم ذكر الفائتة بعد الاتمام صحت صلوته
اجماعا وان ذكرها في الاثناء فان امكنه العدول الى الفائتة عدل بنيته استحبابا عندنا ووجوبا عند القائلين بالمضايقة انتهى وظاهر هذه
العبارة يوهم العدول عن التفصيل المذكور الى القول بالمواسعة مطلقا الا ان الذي يظهر للمتدبر في كلامه ان مراده الفريضة الحاضرة المختلف فيها
بينه وبين ارباب المضايقة المطلقة لا بينهم وبين ارباب المواسعة المطلقة ويحتمل قويا ابتناء ذلك على خروج فوائت اليوم عنده عن محل النزاع
بين ارباب المواسعة والمضايقة تبعا لما سيحكي عن شيخه المحقق في الغرية فلا يكون هذا القول تفصيلا بين القولين نعم ربما يحكى عدوله عن
هذا القول الى المواسعة في المسائل المدنية المتاخرة تاليفها عن كتاب المختلف ثم ان ظاهر العبارة السابقة انها فيما اذا فاتت الاداء للنسيان
واما اذا فاتت لغيره من الاعذار او عمدا فلا تعرض فيها لحكمه كما لا تعرض فيها لحكم ما اذا اجتمع فوائت اليوم مع ما قبله وسع الوقت للجميع
وهل يقدم الجميع على الحاضرة لثبوت الترتيب بين الحاضرة وفوائت اليوم وما قبلها بناء على القول بترتيب الفوائت بعضها على بعض او لا
يجب لاشتغال الشخص لعدم التمكن من فعلها الا بعد ما اذن في تاخيره مع امكان ادخاله في اطلاق كلامه الراجع الى عدم وجوب الترتيب
اذا كان عليه اكثر من يوم فتاوى بجب الا قضاء على فائتة اليوم لدعوى اختصاص وجوب الترتيب بين الفوائت بما اذا كانت متساوية في وجوب
تداركها فلا يتم ما اذا كان بعضها واجب التقديم لامر الشارع بالخصوص خصوصا لو قال بوجوب الفورية في فائتة اليوم دون غيرها وجوه
لا يبعد اولها ثم انها على القول بالفورية مع الترتيب الرابع ما حكي عن المحقق في الغرية حيث قال في عنوان هذه المسألة ما لفظه
تحرير موضع النزاع ان تقول صلوة كل يوم مترتبة بعضها على بعض حاضرة كانت او فائتة فلا يقدم صلوة الظهر من يوم على صبحه
لا عصره على ظهره ولا مغربه على عصره ولا عشاؤه على مغربه الا مع تضيق الحاضرة واما اذا فاتته صلوات من يوم ثم ذكرها في وقت
حاضرة من اخر فهل يجب البدأة بالفوائت ما لم يتضيق الحاضرة قال اكثر الاصحاب نعم وقال آخرون ترتب الفوائت في الوقت الاختياري
تقدم الحاضرة والذي يظهر وجوب تقديم الفائتة الواحدة واستحباب تقديم الفوائت فلو اشتغل بالحاضرة قبل تضيق وقتها والحال هذه
جاز انتهى وظاهره عدم الخلاف في وجوب الترتيب في فوائت اليوم وهو خلاف اطلاق كلمات ارباب القولين بل صريح بعضها الخامس
عن ابن جمهور الاحساني التفصيل بين الفائتة الواحدة اذا ذكرها يوم الفوات دون المتعددة والواحدة المذكورة في غير يوم الفوات
السادس القول بالمواسعة اذا فاتت عمدا وبالمضايقة اذا فاتت نسيانا وهو المحكي عن الشيخ عماد الدين بن حمزة في الوسيلة حيث قال
اما قضاء الفرائض فلم يمنع في الاضيق وقت وهو ضربان اما فاتته نسيانا او تركها قصدا اعتمادا فان فاتته نسيانا وذكرها
فوقتها حين ذكرها الا عند تضيق وقت الفريضة فان ذكرها وهو في فريضة حاضرة عدل بنيته اليها ما لم يتضيق الوقت وان تركها
قصدا جاز له الاشتغال بالقضاء الى اخر الوقت والافضل تقديم الحاضرة عليه وان لم يشتغل بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت كان
مخطئا انتهى وظاهره وجوب العدول عن الحاضرة الى الفائتة المنسية وهو اما لاعتبار الترتيب ولا يجاب المبادرة الى المنسية وان
ذكرها في اثناء الواجب فان قلنا بعدم اعتبار الترتيب بناء على القول بالفورية دون الترتيب كما سبق عن صاحب رسالة هداية المؤمنين
واما الدليل الخاص على وجوب العدول وان لم نقل بالترتيب ولا بالفورية وهذا ارد الاحتمالات كما ان الاول اقويها هذا كله في
واما المتروكة قصدا فظاهره عدم وجوب الترتيب مع استحباب تقديم الحاضرة ولا يرد عدم وجوب الفورية الان يجعل مقدار زمان
تسع الحاضرة مستثنى من وجوب المبادرة وكون المكلف مخيرا فيه مع استحباب تقديم الحاضرة كما ينبئ عنه قوله وان لم يشتغل بالقضاء
واخر الاداء الى اخر الوقت كان مخطئا بناء على ان المراد بالخطأ الاثم كما فهمه الشهيد هذا على تقدير ارجاع الخطأ الى عدم الاشتغال
بالقضاء واما اذا رجع الى تاخير الاداء الى اخر الوقت بناء على ان المراد باخر الوقت مجموع الوقت الاضطراري الذي لا يجوز التاخير اليه
الا لصاحب العذر على ما ذهب اليه صاحب هذا القول فيكون اطلاق اخر الوقت على مجموع ذلك الوقت تبعا للروايات الواردة في ان
اول الوقت رضوان الله واخره غفران الله امكن ايضا استظهار فورية القضاء منه من جهة دلالة كلامه بالمفهوم على انه لو اشتغل
بالقضاء واخر الاداء الى اخر الوقت لم يكن مخطئا ولا يكون ذلك الا اذا كان القضاء من الاعذار والعذر على ما ذكره صاحب هذا القول
مثل العبادة المتقدمة باربعة اسطر السفر والمرض والشغل الذي يضر تركه بدينه او دنياه فلو لم يكن القضاء فوريا لم يخرج عن
الاعذار الاربعة الا ان يوسع العذر في كلامه ما عدا الصلوة ثم واما المراد بالوقت في قوله ما لم يتضيق وقت الحاضرة فيحتمل

ان يكون وقت لاختيار ويوئد ما تقدم عن المحقق في الغرية من دعوى الاجماع على ان الفوائت مترتبة في الوقت الاختياري ثم ينقدم الحاضرة
وان يكون مطلق الوقت بناء على جعل القضاء من الاعذار المسوغة للتاخير ثم انه ليس في كلامه تعرض لحكم المتروكة لعذر اخر غير النسيان
ولا لحكم اجتماع المتروكة نسيانا مع المتروكة عمدا بناء على وجوب الترتيب بين الفوائت عند هذا القائل فانه يجيء فيه مع فرض تاخير المنسية
الاحتمالات الثلثة المتقدمة في فروع القول المتقدم عن المختلف السابع ما تقدم عن الغرية من الترتيب في الوقت الاختياري دون غيره
الثامن القول بالمضايقة المطلقة وهو المحكي عن ظاهر كلام القديمين والشيخين والسيد والقاضي والحلبي والحلي وعن المعتبر نسبته
الى الديلمي وهو المحكي ايضا عن الشيخ ورام بن ابي فراس وعن الشيخ الجليل الحسن بن ابي طالب اليوسفي الابي تلميذ المحقق وحكايته هذا القول
عن اكثر القدماء مستفيضة وحكي عن غير واحد انه المشهور وهذه اصول اقوال المسئلة واذا لوحظ الاقوال المختلفة بين اهل المواسعة
التي تقدمت اليها الاشارة زادت الاقوال على الثمانية وذكر بعض المحققين ان جملة المطالب التي يدور عليها هذا القول الاخير وبدل
عليها كلام القائلين كلا او بعضا نصا او ظاهرا سبعة الاول ترتيب الاداء على القضاء وهو المحكي عمن عدا الديلمي والشيخ وما
ممن تقدم ذكره من الفقهاء الثاني الترتيب بين افراد الفوائت واسباب الفوات في مقابل التفاصيل المتقدمة الثالث فورية القضاء
المحكية عن صريح المفيد والسيد والحلبي والحلي وظ الشيخ والقديمين والابي بل عن المفيد والقاضي وابي المكارم والحلي الاجماع على ذلك
الرابع بطلان الحاضرة اذا قدمت على الفائتة في السعة وهو المحكي عن صريح الشيخ والسيد والقاضي والحلبي والحلي وعن الغنية الاجماع
عليه الخامس العدول عن الحاضرة الى الفائتة اذا ذكرها في الاثناء وهو المحكي عن المرتضى والشيخ والقاضي والحلبيين والحلي وعن المسائل
الرسية للسيد الخلاف للشيخ وخلاصة الاستدلال للحلي وشرح الجمل الاجماع عليه السادس حرمة التشاغل بالقضاء الا عند ضيق الاداء
والاشتغال بما لا بد منه من ضروريات المعاش من الكسب والاكل والشرب والنوم وهو المحكي عن صريح المرتضى والشيخ والقاضي والحلبي
والحلي بل هو لازم كل من قال بالفورية ولذا ذكر الابي فيما حكي عنه ان عند اصحاب المضايقة لا يجوز الاخلال بالقضاء الا لاكل او شرب
ما يسد به الرمق او تحصيل ما يتقوت به هو وعياله ومع الاخلال بها يستحق العقوبة في كل جزء من الوقت الى ان قال السابع تحريم الافعال
المنافية للقضاء عدا الصلوة الحاضرة في اخر وقتها وضروريات الحيوة وهو المحكي عن صريح المرتضى والحلي وظاهر المفيد والحلبيين
حيث نفوا تحريم الحاضرة في السعة على تضيق الفائتة وبنى المفيد تحريم النافلة لمن عليه فائتة على تحريم الحاضرة ومقتضاه استناد
التحريم الى التضاد فيطرد في جميع الاضداد وقد ذكر المحقق والعلامة في المعتبر والمنتهى ان لازم هؤلاء تحريم جميع المباحات المضادة
للقضاء وح فتخصيص جماعة نسبة القول بتحريم الاضداد الى المرتضى والحلي فقط محمول على ارادتهما اختصاصهما بالتصريح بذلك و
لذلك نسبه في محكي التذكرة الى السيد وجماعة ثم اعلم ان هذه المسئلة معنونة في كلام بعضهم بوجوب ترتيب الحاضرة على الفائتة وعدمه
وفي كلام اخرين بالمضايقة والمواسعة ولا ريب ان الترتيب والتضيق غير متلازمين بانفسهما لجواز القول بالترتيب من دون التضيق
من جهة النصوص وان افضى الى التضيق احيانا كما اذا كانت الفوائت كثيرة لا تقضى الا اذا بقي من الوقت مقدار فعل الحاضرة ويجوز القول
بالفورية من دون الترتيب كما تقدم عن صاحب هداية المؤمنين وان افضى الى التزام الترتيب بناء على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده فالقول بان الفورية والترتيب متلازمان لا يخلو عن نظر سواء اريد تلازمهما في انفسهما او اريد تلازمهما بحسب القائل
بمعنى ان كل من قال باحدهما قال بالاخر لما عرفت من وجود القائل باحدهما دون الاخر لكن الانصاف ان معظم القائلين بالترتيب
انما قالوا به من جهة الفورية كما ذكره الصيمري فيما حكي عنه ان منشأ القول بالترتيب وعدمه القول بالمضايقة وعدمها محل تامل
الآن يريد به الاكثر او يريد جميع القائلين بالترتيب بالنسبة الى زمانه والاولى بالتامل ما يظهر من بعض من ان القول بالترتيب والفور
بالفورية ليس احدهما متفرعا على الاخر في كلمات جميع الاصحاب ثم القول بالترتيب متفرع على الفورية في كلمات اكثر اهل المضايقة
ولعل وجوب العدول فهو من فروع الترتيب ويحتمل ضعيفا كونه غير متفرع على شيء ويكون المدرك فيه مجرد النص واضعف منه كونه
من فروع الفورية وان لم نقل بالترتيب وجهه مع ضعفه يظ بالتامل واما بطلان الحاضرة وصحتها في سعة الوقت فيحتمل تفرعه
على الفورية بناء على اقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده الموسع او عدم الامر به ويحتمل تفرعه على الترتيب وان لم نقل بالفورية و
اما حرمة التشاغل بالاضداد فلا اشكال في انه من فروع الفورية هذا خلاصة الكلام في الاقوال فلنشرع في ذكر ادلتها مقدما
لادلة القول بالمواسعة المطلقة متبعا اياه بادلة المضايقة المطلقة ثم نتكلم في ادلة باقي الاقوال حسبما يقتضيه الحال فنقول
احتج للقول بالمواسعة المطلقة بوجوه احدها الاصل وتقريره من وجوه حسنة اوسنة الاول اصالة البراءة عن التعجيل فان وجوب

التعجيل

التعجيل وان لم يكن تكليفا مستقلا بل هو من انحاء وجوب الفعل الثابت في الجملة الآن لو جوزنا الثابت على نحو التضيق مما لم يعلم من قبل
الشارع والناس في سعة ما لم يعلموا فالتضيق الذي حجب الله علمه عن العباد موضوع عنهم وتوهم ان اصالة البراءة مختصة بصورة الشك
في تكليف مستقل مدفوع في محله بل التحقيق ان مقتضى ادلة البراءة ان كل ضيق يلحق الانسان شرعا في العاجل وكل عقاب يرد عليه
في الاجل لا بد ان يكون معلوما تفصيلا او اجمالا ولا يرد شيء من الضيق والعقاب مع عدم العلم فان قلت ان الاحتياط على خلاف
ونقريره على ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين انا لو جوزنا اقتضى تحتم الفعل وحرمة الترك فثبوته يقتضي لزوم الامتثال والخروج
عن صفة المخالفين للامر وحيث ثبت في اول الوقت التمكن فترك الامتثال يقصد التاخير عنه وبعده انما يجوز باحد امرين
احدهما اذن الشارع فيسوغ الترك وان ادى الى تركه لا الى بدل الثاني الانتقال الى بدل ثبت بدليته عنه وعن تعجيله مع التمكن
منه فيسوغ الترك اليه وان لم ياذن الشارع صريحا وكلا الامرين غير معلوم اما الاذن فلان المفروض فيه انما يثبت في الموسع
لمكان وجوبه من جهة عدم تركه عند ظن تضيق الوقت المضروب وضيق وقت التمكن وان كان هذا خلاف مقتضى اطلاق الوجوب
لان انتفاء الظن المذكور يقتضي انتفاء خاصية الوجوب ومصلحة الفعلية فانه مع جريه في علم الله انه يموت فجائه في سعة الوقت ان
فعل ادى واجبا وان ترك ترك ما جاز له تركه وهو من خواص الندب نعم قد يترتب الوجوب باعتبار وجوب القضاء وما في حكمه وثبوت
الوجوب بظاهر او استحقاق ثواب الواجب وحرمة ازالة التمكن من نفسه كل ذلك خارج عن المطلوب او باعتبار ايجاب العزم على الفعل بدلا
عنه ولم يثبت فيما نحن فيه كما يأتي وكان ما ذكروه الداعي لتخصيص بعضهم الوجوب باول الوقت واخره ان اراد والتخصيص حقيقة الوجوب
باول الوقت التمكن او اخره المعلوم او المظنون وكيف كان فحيث ثبت الاذن في التاخير فلا محيص عن القول بجوازه وبعدم الاثم
في الفوات المترتب عليه وان كان منافيا لما هو الظاهر من اطلاق الوجوب واشتراكه بين الجميع ولما لم يثبت هنا وجب العمل بمقتضى ظاهر
الوجوب كما ذكر ولم يصح قياسه على الموقت الموسع ولا سيما مع ما بينهما من الفرق لان تجويز التاخير في الموقت لا يفضي الى تفويته غالبا
بخلاف المطلق واما الثاني وهو الانتقال الى البدل فموقوف على اثباته هنا على نحو ما تقدم وهو اما العزم على الفعل في وقت لاحق
او نفس ذلك الفعل والاول لم يثبت بدليته هنا وانما قيل بها في الموقت المأذون في تأخيره تخفيفا لحقيقة الوجوب المشترك بين الجميع
وتادية لمقتضى الامتثال الواجب عليهم وحيث تعلق الامر هنا بالقضاء بعينه ولم يثبت الاذن في تاخيره وكان مقتضى الايجاب ظاهرا هو
المنع من التاخير لم يجز هنا دعوى بدلية العزم عنه او عن تعجيله مع ان كثيرا من العلماء وارباب المواسعة ينكرون بدلية العزم في الموسع
فلا يستقيم الالتزام بذلك هنا عن قبلهم واما نفس الفعل في وقت اخر فلم يثبت بدليته عما كلف به بتمامه ولا يعلم التمكن منه فضلا
عن وقوعه اما الاول فلان ارادة التاخير للفعل في اول وقت التمكن معلومة واما في ساير الاوقات فلا عبرة بالامارات لو تركه اولا
وجب عليه الفعل ثانيا وكان مجزيا عما كلف به في تلك الوقت لا عن تمام التكليف الثابت اولا فلا يلزم التخيير ابتداء بين جميع الاوقات
واما الثاني فظاهر لعدم احاطة العلم عادة بالعواقب فلو قطع النظر عن عدم ثبوت بدليته لكان في عدم العلم بادراكه كفاية في
وجوب المبادرة اذ بها يتيقن فراغ الذمة عما اشتغلت به الذمة يقينا فان المبادر مثلا يقطع على اي حال وان عرض ما يمنع الا
كالعود فيما يموت تاركا فيبقى ذمته مشغولة بما وجب عليه فيصير مستحقا للعقاب على ترك الواجب اختيارا اذ لا يعتبر في الترك الموجب لذلك ان
يكون بحسب جميع الاحوال الممكنة في حقه بل بما هو الثابت واقعا في شانه ولما كان الواقع غير معلوم قبل وقوعه لم يمكن احالة التكليف
بالامتثال عليه حتى يختلف باختلافه فيكون مضيقا للجاعد وموسعا للاخر بحسب بقائه الاوقات والساعات والشهور والاعوام
فتعين ان يكون منوطا بالتضيق الذي يعلم به حصول الامتثال بالنسبة الى الجميع فمن ادخل نفسه في صنف التاركين ثم تداركه فضل الله
سبحانه بان ابقاه الى ان ادى المامور به دخل في صنف العاملين ولكن لا يمكن البناء على ذلك ابتداء اولا فاقول لا وان ادت الى فوات
المادون في تاخيرها واما البناء على ظن ضيق وقت التمكن وعدمه كما في الموسع موقوف على الدليل وهو منتف هنا فوجب البناء
على ما ذكرناه انتهى تقرير الاحتياط ملخصا والجواب ان الامر المطلق انما يقتضي وجوب الفعل المشترك بين الواقع فيما يصلح من اجزاء الزمان
التي يمكن ايقاع المامور به فيها وح فالتاخير عن الجزء الاول ترك لبعض افراد الواجب وهو لا يحتاج الى اذن من الشارع لان العقل
حاكم بالتخيير في الامتثال بين مصاديق المامور به ومن هنا ظهر فساد ما ذكر من ان الوجوب في الواجب الموسع باعتبار حرمة تركه الكلي
المتحقق بتركه في جميع الاجزاء واما عدم مؤاخذة من فاجاه الموت في اثناء الوقت فليس لعدم اتصاف الفعل حقيقة بالوجوب فيما قبل
الجزء الاخير من الوقت بل لاجل ان الواجب لا يعاقب على تركه الا اذا وقع الترك على جهة العصيان الاستقلال العقل ودلالة النقل على

انه لا عقاب الا مع العصيان ولا عصيان في الفرض المذكور فتحقق بما ذكرنا ان الفعل الثاني في كل جزء من الزمان من افراد المأمور به وامتثال لتمامه فلا يتوقف انه بدل من الواجب نظير بدلية العزم بل هو نفسه واما احتمال الطرو والعجز عن الفرد الآخر فهو انما يوجب رجحان المبادرة بحكم العقل المستقل الحاكم بحسن احراز مصلحة الوجوب ومرجوحية التأخير المفضي احيانا الى فواتها وان لم يوجب عقابا على المكلف ويؤيده النقل مثل قوله ع اذا دخل الوقت فصل فانك لا تدري ما يكون واما وجوب هذا الاحتياط فلم يثبت بحكم العرف والشرع باصالة التمكن وعدم طرو العجز واجماع العلماء والعقلاء على عدم وجوب المبادرة في الموسع الموقت وجعل العلة في الرواية المذكورة واما احتمال طرو العجز علة لاستحباب المبادرة دون وجوبها الى غير ذلك مما يقطع معه بعدم كون الاحتمال المذكور سببا لوجوب الاحتياط نعم ربما يقال باستحقاق العقاب لو اتفق ترك الواجب الموسع الغير الموقت لازمه وجوب المبادرة عقلا من باب الاحتياط تحرزا عن الوقوع في عقاب الترك وان لم يجب شرعا ليكون من قبيل المضيق الذي يعاقب على تأخيره وان لم يتفق العجز لكن هذا القول مع ضعفه لا ينفع فيما نحن فيه لان الكلام في التوسعة والتضييق المستلزم لوجوب المبادرة شرعا وان علم المكلف بالتمكن في ثاني الحال بتمكنه وانه بالفعل وبالجملة فلا اشكال في ان الاصل هو عدم وجوب المبادرة شرعا الثاني من وجوه تقرير الاصل استصحاب صحة صلوة الحاضرة على انها حاضرة اذا ذكر الفائتة في اثنائها فان القائل بالمضايقة يدعي فساد الصلوة اذا استمر على نيتها الاولى عند تذكر الفائتة والاصل عدمه ويرد عليه انه قد حققنا في الاصول عدم جريان استصحاب الصحة اذا شك في اثناء العمل في شرطية امر فقد او مانعية امر وجد كالترتيب بين الحاضرة والفائتة فيما نحن فيه هذا كله بناء على كون صحة الاجزاء السابقة على التذكر واقعية واما اذا قلنا بان وجوب القضاء واقعا موجب لفساد الحاضرة واقعا غاية الامر ان المكلف ما لم يتذكر القضاء معذور فالتذكر كاشف عن وجوب القضاء وعدم صحة الاداء في متن الواقع فصحة الاجزاء السابقة على التذكر صحة ظاهرية عذرية من جهة النسيان ترتفع بارتفاع العذر فلا يعقل الاستصحاب ولا ينافي ذلك الاجماع على صحة الحاضرة اذا لم يتذكر الفائتة الا بعد الفراغ عنها لان هذا لا يكشف الا عن كون الترتيب شرطا علميا لا واقعيا بالنسبة الى الجهل المستمر الى تمام الحاضرة فلا بأس في كونه شرطا واقعيا بالنسبة الى الجهل المرتفع في اثناء الصلوة فان كون الشروط علمية او واقعية تتبع الموارد حسبما تقتضيه الادلة الا ترى ان النجاسة مانع علمي للصلوة بالنسبة الى الجهل المستمر فلا يعيد من صلى جاهلا الى آخر الصلوة واما الجاهل الذي علم في الاثناء فلا يستمر على ما فعل على ما ذهب اليه بعض الثالث من وجوه تقرير الاصل اصالة عدم وجوب العدول من الحاضرة الى الفائتة وفيه انه ان اريد اصالة البراءة عن التكليف بالعدول ففيه انه لا ريب في ان الشك في ان اتمام الصلوة واجب بنية الحاضرة او بنية الفائتة مع ان اتمامها بنية الفائتة مجمع على جوازه بل رجحانه اما وجوبا واما استحبابا فالامر مردد بين تعيين اتمامها بهذه النية وبين التخيير بينه وبين اتمامها بنية الحاضرة فمقتضى وجوب تحصيل اليقين بالبراءة نقل النية الى الفائتة وان اريد استصحاب عدم وجوب العدول لاجل التذكر ففيه انه كان معللا عقلا لاجل النسيان واما كونه لاجل فقد العلة والحكم المنوط بالاعذار العقلية كالعجز والنسيان ونحوهما لا يجوز استصحابه بعد رفع العذر فان قلت ان المعلوم عدم وجوب العدول لحال النسيان واما كونه لاجل النسيان فغير معلوم قلت لا ريب ان النسيان علة مستقلة لعدم وجوب العدول فاذا شك في كون عدم الوجوب السابق مستندا الى هذه العلة او الى علة اخرى وهي مشروعية فعل الحاضرة مع اشتغال الذمة بالفريضة الفائتة فمقتضى الاصل عدم مشروعيتها والحاصل ان الكلام اما ان يقع في حكم الناسي بوصف انه ناس ولا شك انه حكم عدمي يدور مدار النسيان وجودا وعدما فلا معنى لاستصحابه بعد ارتفاع العذر واما ان يقع في حكم المكلف واقعا من حيث انه مكلف فاشتغل ذمته بفريضة ودخل عليه وقت اخرى ولا عذر له من نسيان او غيره ولا ريب ان الشك في مشروعية الحاضرة وعدمها ومن المعلوم ان الاصل عدم المشروعية فاذا ثبت بحكم الاصل عدم مشروعية الحاضرة مع عدم العذر وهو النسيان ترتب عليه وجوب العدول لذلك الذي شرع فيها فافهم فانه لا يخ عن دقة الرابع اصالة الاباحة فعل الحاضرة وعدم حرمتها اذا شك في فسادها وصحتها من جهة الشك في حرمتها واباحتها المسبب الشك في فورية القضاء وعدمها بناء على القول باقتضاء الامر المضيق النهي عن ضده واقتضاء عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الحاضرة اذا كان الشك من جهة الشك في اعتبار الترتيب بينها وبين الفائتة ويرد على الاصل الاول ان فساد الحاضرة ان كان من جهة القول بان الامر المضيق يقتضي عدم الامر بضده فيفسد الضد من هذه الجهة اذا كان من العبادات فاصالة الاباحة وعدم التحريم لا ينفع في شيء بل الاصل هو عدم تعلق الامر بذلك الضد في هذا الزمان نعم هذا الاصل مدفوع باصالة عدم التضيق المتقدم من كلمه اصل مستقل قد عرفت حجيته واعتباره والكلام هنا في غيره وان كان من جهة ان الامر المضيق يقتضي حرمة ضده فمرجع الكلام

الى الشك في حرمة الحاضرة واباحتها والاصل الاباحة وعدم التحريم ففيه انه ان اريد باصالة البراءة فيرد عليه اولا ان حرمة الضد لو ثبت للواجب المضيق فانما يثبت عند المشهور من باب كون ترك الضد مقدمة لفعل المضيق فيجب والظاهر عدم جريان الاصل في مقدمة الواجب اذا كان الشك فيها مسببا عن الشك في وجوب ذيها او عن الشك في اصل وجوب المقدمة في المسئلة الاصولية نعم يجري الاصل في صورة ثالثة وهي ما اذا كان الشك في وجوب الشيء مسببا عن الشك في كونه مقدمة كما اذا شك في شرطية شيء للواجب وجزئيته له والسر في ذلك ان اصل البراءة انما ينفي المؤاخذة على ما لم يعلم كونه منشأ للمؤاخذة ويوجب التوسعة والرخصة فيما يحتمل المنع وهذا انما يتحقق في الصورة الثالثة واما في الصورتين الاوليين فلا يلزم من الحكم بوجوب المقدمة مؤاخذة عليها ولا منع ولا ضيق حتى ينفى بادلة البراءة الدالة على نفي المؤاخذة عما لم يعلم وتوجب الرخصة فيه وثانيا ان اصالة عدم حرمة الحاضرة معارضة باصالة البراءة وعدم اشتغال الذمة بها وان شئت فقل ان الامر دائر بين حرمة الحاضرة ووجوبها فلا اصل فيه وبمثله يجاب لو اريد باصالة عدم الحرمة استصحابا بان يقال انه يشك في ان الوجوب الحادث للقضاء كان على الفور حتى يوجب حرمة الحاضرة او على التوسعة حتى يبقى الحاضرة على حالها من عدم الحرمة فالاصل بقاؤها فان قلت انا نفرض ثبوت الوجوب للحاضرة في اول دخولها قبل تذكر الفائتة فح نقول الاصل بقاء وجوبها بعد التذكر قلت قد عرفت ان تذكر الفائتة ليس معدما لوجوبها بل السبب له انما هو فوت الاداء وانما يرتفع بالتذكر العذر المسقط للتكليف وهو النسيان وح فالوجوب الثابت للحاضرة قبل التذكر وجوب ظاهري يرتفع بارتفاع مناطه وهو النسيان لكن الانصاف ان ما ذكرنا من معارضة استصحاب عدم الحرمة باستصحاب عدم الوجوب غير مستقيم لان الشك في مجرى الاصل الثاني مسبب عن الشك في مجرى الاصل الاول فالاول حاكم على الثاني لما تقرر في الاصول فالصواب الجواب عن الاستصحاب المذكور بما سيجيء في الوجه الخامس من تقرير الاصل هذا كله في اجراء الاصل في الحكم التكليفي وهي حرمة الحاضرة واما اصالة عدم اشتراطها بخلو الذمة عن الفائتة فان اريد بها اصالة البراءة بناء على القول بجريانها عند الشك في شرطية شيء للعبادة فهو حسن على هذا القول الا ان ظاهر كلام المستدل به ارادة اصالة اطلاق الامر بالحاضرة وسيجيء الكلام في الاطلاقات الخامس ان الحاضرة كان يجوز فعلها في السعة قبل اشتغال الذمة بالفائتة فكذا بعده للاستصحاب وهذا الاستدلال حكاه بعض المعاصرين عن المختلف وقال انه فاسد لتعدد الحاضرة في الحالتين وعدم ثبوت الحكم لكل حاضرة والا لاستغني عن التمسك بالاستصحاب وهو لا يجري مع تعدد المحل ثم قال واما الاستدلال بانه لو لم يكن عليه قضاء لجاز له فعل الحاضرة في السعة فكذلك مع ثبوته فقياس محض لان مرجعه الى القياس او استصحاب الحكم الغير الثابت بالفعل كما اذا مضى من الوقت مقدار الفعل مع الشرائط ثم سافر الى اربعة فراسخ وشككنا في حكمه ووجوب القصر عليه بعد وجوب الاتمام عليه بالفعل بناء على ان العبرة بحال الاداء دون الوجوب او ما لم يجتهد الذي فيه وجوب الجمعة عليه فشك في حكمه وجوب الظهر عليه بعد وجوب الجمعة فعلا او رأت دما شبيها بالحيض فشك في ارتفاع وجوب الصلوة الثابت عليه بالفعل الى غير ذلك من الامثلة والثاني استصحاب الحكم الكلي الثابت عليه بطريق القضية الشرطية مثل حكم الشارع بان التمام يجب بشروطها على الطاهر من الحيض والنفاس وهذه الاحكام شرطيات لا يتوقف صدقها على صدق شروطها بل تصدق مع فقد الشرائط كدخول الوقت ووجدان الطهور فلا يعتبر في استصحاب ما كان من هذا القبيل تنجز الحكم التنجيزي وتحققه فاذا فرضنا ان الشخص كان في بلد فاقدا للطهور او لم يدخل عليه الوقت ثم سافر الى محل يشك في بلوغه المسافة لشبهة في الحكم او الموضوع فلا يجدي في استصحاب حكم التمام في حقه انه لم يتنجز عليه وجوب التمام في السابق من جهة عدم دخول الوقت او فقد الطهور بل يكفي كونه في السابق ممن يجب عليه التمام اذا وجد في حقه شرائط الصلوة وكذا استصحاب وجوب الجمعة ان مات مقلده واستصحاب وجوب الصلوة على من رأت دما شك في كونه حيضا لشبهة في الحكم او الموضوع فانه يحكم باستصحاب وجوب الصلوة عليها وان كان في الزمان السابق غير واجد للشروط ولا يضر عدم ثبوت الحكم بالفعل في استصحاب الحكم الكلي بل لو عورض استصحاب الحكم الكلي باستصحاب عدم الحكم الفعلي كان الاول حاكما لان الشك في الثاني مسبب عن الشك فيه اذا عرفت هذا فنقول ان وجوب الفعل موسعا في اول وقتها حكم شرعي كلي وخطاب الهي تعلق بالمكلف وان توقف تنجزه وثبوته فعلا على شروط لكن فقد تلك الشروط لا يقدح في صدق الحكم الكلي على وجه القضية الشرطية بان يقال ان هذا المكلف ممن يجب عليه الصلوة ويصح منه بمجرد دخول وقتها واجتماع باقي شرائط الصلوة فاذا حدث وجوب القضاء عليه لفوات بعض الفرائض يقع الشك في ارتفاع الحكم الكلي المذكور وقضية الاصل بقاؤه فالمستصحب هو الحكم على كلي الحاضرة بالصحة والوجوب في اول الوقت لا على خصوص الحاضرة المنجزة عليه حين فراغ الذمة عن الفائتة حتى يمنع التغاير الى الحاضرة التي يدخل وقتها حين اشتغال الذمة بالفائتة الا بالقياس او بدلالة الدليل العام المغني عن الاستصحاب وما ذكره اخيرا من تقرير الاستصحاب فهو ايضا

من اصله [illegible] نسبل العرض في نقض ما نه وكلاهما باطل اذ في استصحاب الحكم الشرعي على فرض ... احدهما استصحاب الحكم الكلي ع ع ع على الحاضر والجمعة يجب بشروطها على المقلد لمن ... والصلوة قال بعض ... يجب بشروطها

راجع الى ما ذكرنا وتوهم كونه من المثبت او من استصحاب الحكم الفرضي مدفوع بما ذكرنا فان استصحاب الحكم المعلق على شروطه قبل
تحقق شروطه راجع الى استصحاب امر محقق منجز كما يظهر بالتامل ولا يخفى انه يجري مثله في المسائل الشرعية والمطالب العرفية اكثر
من ان يحصى واعتماد ارباب الشرع والعرف عليه امر لا يكاد يخفى وهذا الاصل بعينه هو استصحاب عدم حرمة الحاضرة الذي تمسك به المعترض
في التقرير الرابع من تقرير الاصل الا انه ذكر له عدمي ومنه وجودي لكن جريانهما على الوجه الذي ذكرنا هنا وما ذكره من الاعتراض
جار في ذلك التقريب فنسلم احدهما ومنع الاخر بحكم الان بدليه من الاصل هنا اصالة البراءة لا الاستصحاب وقد عرفت ضعف التمسك
بالبراءة وكيف كان فالاستصحاب على الوجه الذي ذكرنا الاعتبار عليه وقد عرفت سابقا ضعف معارضته باستصحاب عدم وجوب الحاضرة
لانه حاكم عليه نعم من لا يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقا كما هو مذهب بعض وفيما يحتمل مدخليته وصف في الموضوع مفقود في الحال
اللاحق كما هو المختار لم يكن له التمسك به مما نحن فيه لاحتمال كون الحكم الكلي المستصحب وهو وجوب الصلوة في الجزء الاول من الوقت
في الحال السابق على مثل الاشتغال بالقضاء منوطا بخلو الذمة عن القضاء فيكون المكلف الفارغ الذمة من القضاء يجوز له فعل
الحاضرة في اول وقتها والشك في المدخلية يرجع الى الشك في بقاء الموضوع فلا يجري الاستصحاب لاشتراطه ببقاء الموضوع فيه فيما لكن
الاستدلال المذكور مبني على المشهور بين العلامة ومن تاخر عنه من اجراء الاستصحاب في امثال المقام السادس اصالة عدم حرمة المنافيات
لفعل الفائتة من المباحات الذاتية وهذا الاصل حسن بمعنى الاستصحاب دون البراءة لما عرفت في التقرير الرابع والخامس وعلى اي تقدير
فهذا الاصل انما يثمر في رد من قال بوجوب الترتيب من جهة اقتضاء فورية القضاء تحريم الحاضرة والقول بان الحرمة المقدمية توجب الفساد
لو كان المنافي المحرم من باب المقدمة من العبادات واما لو لم نقل كما هو مذهب جماعة منهم المحقق الثاني في شرح القواعد في باب الدين
بل ربما نسبه بعضهم كاشف الغطاء قدس سره الى كافة الاصحاب فلا ثمرة لهذا الاصل لا في اثبات الترتيب من باب الاخبار الدالة على تقديم الفائتة
لا من وجوب المبادرة اليها من باب ان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيسقط الحكم بالفساد من هذين الوجهين بجامع عدم حرمة
الحاضرة غاية ما يترتب على اصالة عدم الحرمة الحكم بصحة الحاضرة ومن هنا يظهر فساد ما قيل من انه اذا ثبت عدم حرمة المنافيات بالاصل
ثبت صحة فعل الحاضرة في السعة لعدم القول بالفصل مع ان التمسك بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل فيما اذا ثبت احد شطري
المسألة بالاصول الظاهرية محل اشكال لعدم ذكره غير واحد لا يخلو عن قوة وكيف كان فالاصل المعتمد في المسألة هو الاصل الاول
وهو اصالة عدم الفورية وقد يعارض باقتضاء اصالة الاشتغال الترتيب وقد مضى الكلام عليها في ادلة القائلين بالمضايقة
الامر الثاني من حجج القائلين بالمواسعة الاطلاقات وقد ضبطها بعض المعاصرين في طوائف من الكتاب والسنة الاولى ما دل على وجوب
الحواضر على كل مكلف حين دخول وقتها ووجوب قضائها على كل من فاتته مع مضي ما يسعها عن اوقاتها وعلى وليه بعد موته
ان لم يقضها بنفسه فلو وجب تاخيرها عن الفوائت لزم ان لا يجب على من عليه فائتة معلومة الا عند ضيق وقت الحاضرة او مضي ما
يسع الفائتة وايضا يلزم ان لا يجب عليه قضاء الحاضرة الا اذا ادرك وقت ضيقها او مضي زمان يسع الجميع فلو مات قبل ذلك او
عرض جنون وشبههما لم يكن مشغول الذمة بالقضاء ولم يجب عليه قضاء الحاضرة ولا على وليه تداركه بعد موته وكل هذه مخالفة للاطلاقات
المذكورة ويرد عليه ان القائل بالترتيب ووجوب تاخير الحاضرة عن الفائتة اما ان يقول به من جهة فورية القضاء عنده نظرا
الى ان الامر بالشيء يقتضي عنده النهي عن الضد الخاص واما ان يقول به من جهة وجود الدليل على اشتراط الترتيب في الحاضرة وان
لم يقل بفورية القضاء وعلى كل تقدير فلا يرده الاطلاقات المذكورة ولا يلزم تقييد لتلك الاطلاقات من جهة قوله بالترتيب
اما اذا قال به من الجهة الاولى فلانه يدعي ان الصلوة التي هي واجبة في اول الوقت من حيث هي لو خلي وطبعها تعرض لها عدم الوجوب
لاجل عروض الحرمة لها من باب المقدمة لواجب فوري وان شئت قلت ان وجوبها في اول الوقت مقيد عقلا بعدم الامتناع العقلي
او الشرعي فاذا فرض طرو الحرمة لها من باب المقدمة صار ممتنعا شرعيا لان المانع الشرعي كالمانع العقلي فهو نظير ما اذا عرض واجب فوري
اخر في اول الوقت كاداء دين فوري او انقاذ نفس محترمة ونحوهما فانه لا يلزم التقييد في تلك الاطلاقات بسبب هذه العوارض بل انما
نقول ان تلك الاطلاقات مسوقة لبيان حكم الصلوة في اول الوقت لو خليت ونفسها فلا ينافي عدم الوجوب لها العارض بعروضها
كما ان قول الشارع لحم الغنم حلال او طاهر لا ينافي حرمة اللحم المسروق ونجاسة اللحم الملاقي للنجس لان الحلية والطهارة الذاتيتين
لا ينافيان الحرمة والنجاسة العرضيتين ولما ان نقول انها مقيدة بالتمكن وعدم الامتناع عقلا او شرعا فاذا ادعى عدم الامتناع
الشرعي فيما نحن فيه لاجل الحرمة المقدمية فلا ينبغي ادعائه بالاطلاقات نعم لبطالبه دعواه الحرمة المقدمية الموجبة لعروض

عدم الوجوب

عدم الوجوب والامتناع الشرعي الاستدلال عليه ومنع الاستدلال على نفي قولنا بالاطلاقات بل يثبت به عدم الاطلاقات كعدمها لانعقاد الاجماع والضرورة
على ان الحاضرة لو لم يمنع عن فعلها في اول الوقت مانع عقلي او شرعي متصفة بالوجوب والصحة ومن هنا الفقه كاف في صحة الحاضرة بعد
ثبوت عدم المانع ولو بحكم الاصل المتقدم الدال على عدم الفورية الموجبة لطرو الحرمة على فعل الحاضرة نعم لو انكر احد سوق تلك الاطلاقات
لمجرد بيان حكم الصلوة في نفسها على حد قول الشارع الغنم حلال او طاهر في مقابل قوله الكلب حرام او نجس وادعى سوقها لبيان التكليف
وحمل المكلف في اول الوقت على الفعل بحيث يظهر من اطلاق بعث المكلف على الفعل عدم كونه ممنوعا من طرف الامر صح التمسك بها
في كل مورد شك في فورية ما يزاحمها وانتفت الفورية عنه بحكم تلك الاطلاقات وحكم من اجلها بعدم المانع الشرعي وكان كلما
ورد من الدليل على فورية شيء يتوقف على تاخير الحاضرة مقيدا لتلك الادلة معارضا لها لكن المتامل في تلك الاطلاقات اذا انصف
لا يجد من نفسه الا ما ذكرنا او لا هذا كله اذا قيل بالترتيب من جهة الفورية واما اذا قيل به من جهة ورود الدليل على اشتراطه
في الحاضرة فيصير حاله كحال سائر الشروط المعتبرة في الصلوة في ان وجوب الصلوة في اول الوقت انما هو مع التمكن من فعلها جامعة
للشروط فاذا شك في شرطية شيء للصلوة كطهارة ما عدا موضع الجبهة من مكان المصلي وانه هل يجب تحصيله اذا كان مفقودا
عند دخول الوقت ام لا فلا يجوز التمسك بالاطلاقات المذكورة لنفي شرطية المشكوك لاجل اطلاق الحكم فيها بثبوت الوجوب في اول الوقت
وعدم وجوب التاخير وكذا لو شك في جزئية شيء للصلوة كطهارة التي يجب معرفتها كالسورة بعد الحمد فانه لا يجوز ان يتمسك بالاطلاقات
المذكورة لعدم وجوب تاخير الصلوة حتى يتعلم السورة وبعبارة اخرى تلك الاطلاقات دالة على وجوب الصلوة في اول الوقت و
مسلمنا ان الصلوة هل يعتبر فيها الشرط الفلاني كاخراجها عن الفائتة وطهارة ما عدا موضع الجبهة مثلا او قراءة السورة بعد
الحمد ام لا فلم ثبوت شرط او جزء للصلوة يوجب تقييد لفظ الصلوة بناء على وضعها للاعم لا تقييد اطلاق وجوبها عند دخول
الوقت فيكون هذه الاطلاقات كاطلاق اقيموا الصلوة بل التحقيق عدم جواز التمسك بها وان جوزنا التمسك باطلاق اقيموا الصلوة
لنفي الشرطية والجزئية عند الشك لان اطلاق الصلوة في هذه الاطلاقات مسوق لبيان حكمها من حيث وقت وجوبها فلا يفيد
مطلوبية كل ما يسمى صلوة فحالها كسائر الاطلاقات المسوقة لبيان احكام الصلوة بعد الفراغ من بيان اجزائها كاحكام الجماعة
والخلل والقضاء ونحو ذلك واما اطلاقات وجوب القضاء على من مضى عليه من الوقت مقدار الفعل فان كان المراد مقدار الصلوة
والطهارة دون غيرهما من الشروط فلا دلالة فيها على المقام وان كان المراد مقدار الصلوة وتحصيل جميع الشروط فهي ساكتة
عن بيان الشروط فاذا ادعى شرطية شيء للصلوة فلا دلالة فيها على نفيها كما لا يخفى الثانية ما دل بعمومه او اطلاقه على صحة
جميع اوقات الحواضر لادائها بالنسبة الى جميع المكلفين فيتناول من عليه فائتة ايضا فيصح له فعل الحاضرة في السعة ويرد عليه
ما في سابقه من عدم فائدة في اطلاقها سواء جعلنا اعتبار الترتيب من جهة الفورية ام من جهة ثبوت اشتراط الحاضرة بتاخرها
عن الفائتة اذ مدلولها صلاحية كل جزء من الوقت للحاضرة وهذا غير منكر عند اهل المضايقة فانهم لا يقولون بعدم
الصلاحية للحاضرة وانما يقولون بعروض ما اوجب تاخرها او بكونها مشروطة بشرط مفقود يحتاج الى تحصيله وهو فراغ
الذمة عن الفائتة نعم ربما يظهر من بعض العبارات المحكية عن السيد المرتضى ما يوهم عدم صلاحية زمان الاشتغال بالفائتة
لاداء الحاضرة وح فيصلح هذه الاطلاقات للرد عليه ولكن من المقطوع ان مراده من عدم صلاحية ذلك الوقت للفعل عدم صحة
الفعل في ذلك الوقت الثالثة ما دل على انه اذا دخل وقت الفريضة لا يمنع من فعلها شيء الا اداء نافلتها الراتبة مثل قولهم ع
اذا زالت الشمس فلا يمنعك الا سبحتك وقولهم ع اذا زالت الشمس دخل وقت الصلوتين الا ان بين يديها سبحة وذلك اليك
طولت او قصرت ويرد عليه ان هذه الروايات في مقام توهم رجحان تاخير الظهر الى حد محدود كالقدمين والذراع والقامة
على ما يتراءى من بعض الاخبار الدالة على هذه التحديدات فبين الامام بذلك انه ليس بعد دخول الوقت مانع عن فعل الفريضة
الا النافلة فلا ينتظر القدمين ولا الذراع ولا القامة ولا غيرها والذي يكشف عما ذكرنا ما عن محمد بن احمد بن يحيى قال كتب
بعض اصحابنا الى ابي الحسن ع انه روي عن ابائك القدمين والذراع والقامة والقامتين وظل مثلك والذراعين فكتب ع
لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلوة وبين يديها سبحة فان شئت طولت وان شئت قصرت الحديث
والحاصل ان من لاحظ الاخبار المذكورة يظهر له ما ذكرنا في معنى الرواية غاية الظهور ثم انه كيف يمكن الاستدلال بهذه
الاخبار مع ان المراد بالمنع في قوله ع لا يمنعك المنع الكمالي لا منع الصحة والاجزاء بقرينة استثناء النافلة والمطلوب في مسألة

المقام

المضايقة منع الفائتة عن صحة الحاضرة قبلها فافهم الرابعة ما دل على تأكد استحباب فعل الصلوة جماعة مع استمرار السيرة في
الجماعات على المبادرة اليها في اوائل الاوقات وما دل على تأكد استحباب فعل الصلوة في المساجد وعلى استحباب الاذان والاقامة
وتأكدهما في بعض الصلوات واستحباب اختيار السور الطوال في بعضها والاتيان بمستحباتها فان امتثال هذه المستحبات في الحاضرة
يقتضي عدم تأخيرها الى الضيق وفي الفوائت يقتضي عدم المبادرة الى كل منهما والجواب عن هذه كلها يظهر مما ذكرنا من ان هذه الاطلاقات
لا تنفي فورية القضاء ولا اشتراط الاداء بخلو الذمة عن القضاء والمتامل يجد بعد الانصاف ان هذه كلها اجنبية عن المطلب الخامسة
ما دل على استحباب المستحبات ويرد عليها ما ورد في السابق وهي نظير ادلة اباحة المباحات السادسة ما دل على انه لا يعاد الصلوة
الا من خمسة وعلى ان فروض الصلوة سبعة او عشرة ويرد عليه ان المراد عدم الاعادة من الاخلال سهوا بشيء غير الخمسة وان الفروض
الشرعية بحسب اصل الشرع في الصلوة سبعة واكثر اهل المضايقة يدعون ان فورية القضاء يمنع عقلا عن صحة الاداء وكيف كان
فالتمسك بهذه وامثالها مما لم نذكره وان ذكره بعض يشبه التمسك بالقرطاس وضلال عن العلم السابعة ما دل على تأكد استحباب المبادرة
مطلقا الى الصلوة في اوائل اوقاتها فيشمل من عليه فائتة ويرد عليه ما تقدم في اطلاقات الوجوب في اول الوقت وصلاحية كل جزء
من الوقت للحاضرة من انها لا تنفي وجوب تقديم الفائتة سواء اخذناه من فورية القضاء بناء على اقتضائها النهي عن الحاضرة او من
دليل اعتبار الترتيب في الحاضرة وان لم يحكم بفورية الفائتة مضافا الى ان الاستحباب المذكور انما يتوجه الى فعل الحاضرة في اول الوقت
بعد الفراغ عن وجوبها وصحتها لان استحباب بعض افراد الواجب فرع وجوبه في الواقع وفي لحاظ الحاكم بالاستحباب والكلام في هذه
المسألة في ثبوت اصل وجوب الحاضرة في الجزء الاول من الوقت لمن عليه فائتة فالحكم بالاستحباب مفروع على من لا مانع في حقه عن وجوب
الحاضرة عليه في اول الوقت وقد يرد هذه الاطلاقات بوجوب رفع اليد عنها من جهة تسليم اهل المواسعة لاستحباب تقديم الفائتة
فلا يجامع استحباب الحاضرة في اول وقتها وفيه نظر اما اولا فلذهاب بعض اهل المواسعة كالصدوقين وعبيد الله الحلبي وغيرهم الى استحباب
تقديم الحاضرة وذهاب بعض الى التخيير بين تقديم الحاضرة وتقديم الفائتة ولازم هذا القول كما قدمنا في اول المسألة القول
بافضلية فعل الحاضرة في وقت فضيلتها واما ثانيا فلان القول باستحباب تقديم الفائتة اما ان يكون من جهة الاحتياط فلا
ينافي افضلية الحاضرة من حيث نفسها التي هي مقتضى الادلة الاجتهادية فيكون المسألة نظير الحكم بافضلية الاتمام في المواطن الاربعة
لظاهر الادلة وان القصر احوط وكذا الحكم بافضلية صلوة الجمعة وكون الظهر احوط واما ان يكون من جهة الاخبار الدالة على رجحان
تقديم الفائتة بحملها على الاستحباب بعد فرض اختيار المواسعة لكن نقول لا تنافي بين استحباب تقديم الفائتة وبين استحباب فعل
الحاضرة في وقت فضيلتها فان امكن الجمع بين المستحبين بان يقضي الفائتة ويعقبها بالحاضرة قبل خروج وقت فضيلتها فقد فاز
بالمصلحتين وان لم يمكن الا احدهما فيعينها تعينت او لا يعينها تخير او قدم الحاضرة لكثرة ما دل من الاخبار على الحث عليها في ذلك
الوقت وتوعد من اخرها عنه وان ما بقي من الوقت وقت رخصة لاهل الاعذار او لصلوة الصبيان ونحو ذلك وكيف كان فتكون كل
من فعل الحاضرة في وقت الفضيلة وتقديم الفائتة عليه مستحبا مما لم يمنعه مانع وقد ذكرنا ايضا في اوائل المسألة ان جهات استحباب
الفائتة ثلث وجهات تقديم استحباب الحاضرة اربع فعليك بملاحظة ما يمكن اجتماعه من جهات تقديم احديهما مع جهات تقديم الاخرى
فتدبر الثالث من وجوه الاحتجاج لاهل المواسعة الاخبار الخاصة بعني المختص بحكم قضاء الفوائت وهي طوائف الاولى ما دل على
توسعة القضاء في نفسها فمن جملة ذلك اطلاق الاخبار الكثيرة المشتملة على الامر بالقضاء ولا سيما ما ورد في الحائض والنفساء
ويرد عليه ان الاستدلال بالاوامر المطلقة خصوصا الاوامر الواردة في الحائض والنفساء في مقام بيان اصل الوجوب من غير تعرض
لوجوب المبادرة وعدمها فان الامر بناء على عدم دلالته بالوضع على الفور لا يدل على عدمه بل غاية الامر سكوته عنه فلا ينافي ارادة الامر
المبادرة ببيان اخر وليس يلزم تجوز في تلك الاوامر فالمدعي للفور وان كان عليه اقامة الدليل الا ان الاطلاقات لا تدل على
خلافه نعم لفظ الامر حيث انه موضوع لطلب الفعل الغير المقيد بزمان يحصل الامتثال بالاتيان به في الزمان الثاني والثالث وان قلنا
بدلالته على الفور ثم حينئذ ومنها ما عن اصل الحلبي الذي عرض على الامام الصادق صلوات الله عليه واستحسنه خمس صلوات يصلين
على كل حال ومتى احب صلوة فريضة نسيها يقضيها مع طلوع الشمس وغروبها وصلوة ركعتي الاحرام وركعتي الطواف الفريضة و
كسوف الشمس عند طلوعها وغروبها ويرد عليه ان قوله يصلين على كل حال يدل على مشروعيتها في مقام رفع توهم المنع عنها عند
طلوع الشمس وغروبها لما استفاض من الاخبار الظاهرة في النهي عن الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها وانها تطلع بين قرني

الشيطان ولعل المراد سعة وقتها واختيار المكلف في تعجيلها وتأخيرها الا ان هذا غير ممكن في الكسوف والطواف وصلوة الميت
المذكورة في بعض الاخبار معها فلا ينافي هذا وجوب تعجيل القضاء متى ذكرها ولذا جمع في بعض الاخبار بين الفقرة المذكورة وبين
وجوب القضاء متى ذكرها مثل رواية زرارة المحكية عن الخصال عن ابي جعفر عليه السلام قال اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة صلوة
فاتتك متى ذكرتها اديتها وركعتي طواف الفريضة وصلوة الكسوف والصلوة على الميت واما قوله متى احب فليس دليلا على جواز
التأخير لعل المراد بيان ان باقي الصلوات المذكورة في الرواية فلا يتعين تاخيرها على وجه لا ينافي التعجيل ولا ينحصر الان فاقبل
له ولا يهمنا ايضا هذا مع ان العبارة المذكورة ليست برواية لان الحلبي لم يسندها الى الامام فلعلها فتوى استنبطها من ظاهر بعض
الروايات الدالة على التوسعة ومنها ما عن الجعفي في كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لم يرو فيه الا ما اجمع عليه وصح عنده عن قول
الائمة عليهم السلام من قوله والصلوات الفائتات يقضي ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل بدأ بالتي دخل وقتها وقضى الفائتة متى احب ويرد عليه
ان الظاهر عدم كون القول المذكور متن الرواية وانما هو معنى مستنبط من الروايات الظاهرة في المواسعة فليس دليلا مستقلا
ومنها رواية عمار المشتملة على مسائل متفرقة منها ما عن الرجل يكون عليه صلوة في الحضر هل يقضيها وهو مسافر قال نعم يقضيها
بالليل على الارض فاما على الظهر فلا ويصلي كما يصلي في الحضر فان الظاهر بقرينة المنع عن القضاء على ظهر الراحلة والامر بفعلها
كما في الحضر ان المراد قضاء الفريضة فلو كان القضاء مضيقا لجاز فعله على الراحلة كما في الفريضة المضيقة لضيق وقتها او وقت المتمكن
منها وفيه اولا انه لا دلالة لها الا على عدم جواز فعل الفريضة على الراحلة واما وجوب النزول عنها لاجل القضاء ان تمكن وعدمه ان
لم يتمكن فلا تعرض لها في الرواية نعم ربما كان في قوله يقضيها بالليل دلالة على انه يؤخرها الى الليل ليقع على الارض فلا يقضيها
بالنهار ليقع على الراحلة على ما هو الغالب من ان دأب المسافرين خصوصا العرب المشي بالنهار فيكون وجه الدلالة ظهورها في ترخيص
تأخير القضاء الى الليل وعدم وجوب المبادرة اليها بالنهار نعم يمكن للقائلين بالمضايقة ان يقولوا ان المبادرة انما يجب اذا امكن
فعل القضاء مستجمعا لجميع الشروط الاختيارية لا مطلقا لان التضيق انما جاء من دلالة الامر على الفور او من ورود الدليل على وجوب
التعجيل وعلى كل تقدير فالفعل المشروط في نفسه بشروط اذا اخره المكلف لتحصيل شرط من شروطه لا يعد متوانيا فيه غير مستعجل اذا
لم يكن التأخير الا بمقدار تحصيل الشرط ولهذا لم يلتزم اهل المضايقة بسقوط السورة وطهارة الثوب والبدن بل مقدار الطهارة
المائية اذا اوجب التاخير وكان التعجيل يحصل بالتيمم والسر في ذلك ان ترخيص الفعل بدون الشرائط الاختيارية انما يكون عند
الاضطرار والاضطرار انما يحصل اذا دار الامر بين فوت اصل الواجب لضيق الوقت ولطرو المانع ولو بحسب ظن المكلف وفوت
شروطه واجزائه الاختيارية واما اذا دار الامر بين فوات التعجيل الى الفعل وفوات تلك الشروط والاجزاء الاختيارية فلا يهمل
جانب الشروط ويراعى التعجيل المطلوب بما عرض للفعل بعد اعتبار الشروط والاجزاء فالمطلوب تعجيل الفعل المستجمع لها فمتى
لم يمكن تعجيل الفعل المستجمع لها او ارتفعت من الاستعجال فلا يعد عاصيا في التعجيل هذا هو السر في التزام العقلاء في مقام الاطاعة
مراعاة جانب الشروط والاجزاء وان تأخر زمان الفعل بل لا يعد هذا تأخيرا لان التأخير والتعجيل انما يعتبران بالنسبة الى ازمنة
الامكان فافهم واما توهم ان الامام عليه السلام لم يستفصل بين السفر الضروري وغيره مباحه فيدل في غير الضروري المستلزم لتأخير القضاء
الى الليالي فمدفوع بان مقام السؤال لا يقتضي ذلك كما لا يخفى فترك الاستفصال لا يجدي ومنها رواية اخرى عن عمار قال سألته عن
الرجل ينام عن الفجر حتى يطلع الشمس وهو في سفر كيف يصنع ايجوز ان يقضيها بالنهار قال لا يقضي صلوة نافلة ولا فريضة بالنهار
ولا يجوز ولا يثبت له ولكن يؤخرها ويقضيها بالليل ويرد عليه ان المنع التحريمي عن قضاء الفريضة بالنهار مما اجمع على خلافه
الفتاوى والاخبار فاما يحمل على التقية فلا يجدي واما على الكراهة وهي بعيدة عن سياقها ومخالفة لظاهر الاخبار بل صريح
كثير منها فان لم يكن هذا كله موجبا لطرحها جاز الاقتصار على موردها ولا داعي الى صرفها عن الحرمة الى الكراهة اذ كما ان الحرمة
منافية للفتاوى والاخبار فكذلك الكراهة كما لا يخفى ومنها ما رواه في البحار عن السيد ابن طاوس في رسالة غياث سلطان الورى
لسكان الثرى عن حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له رجل عليه دين من صلوة قام يقضيه فخاف ان يدركه الصبح ولم يصل صلوة
ليلته تلك قال يؤخر القضاء ويصلي صلوة ليلته تلك والتقريب ان الظاهر من الدين اما خصوص الفريضة الفائتة او الاعم ولا وجه
للتخصيص بالنافلة فيدل على جواز تأخير القضاء لنافلة الليل ثم عدم الامر بفعلها قبل الصبح يدل على عدم الترتيب ويرد عليه ان
ظهور لفظ الدين في الفريضة محل نظر بل لا يبعد عند من له ذوق سليم ان يراد من الدين في مقابل صلوة ليلته تلك صلوات سابقة

فيكون حاصل الجواب ترجيح اداء نافلة تلك الليلة على قضاء نافلة سائر الليالي ولو اغمض عن ذلك فنقول ان التمسك بعموم حسن لنفي
الفورية واما نفي الترتيب فلا يستقيم منه خصوصا على تفصيل المحقق والعلامة ومنها ما عن السيد ابن طاوس في رسالة المواسعة عن امالي
السيد ابي طالب الحسيني باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رجل يا رسول الله كيف اقضي قال صل الله عليه وآله صل مع كل صلوة مثلها
قال يا رسول الله قبل ام بعد قال قبل ومنه ان الامر بالصلوة ليس للوجوب قطعا فيمكن ان يكون ارشاد الكيفية قضاء ذلك الشخص فلعله
كان القضاء مستحبا في حقه فيستحب له قبل كل صلوة ان يقضي صلوة ومنها ما عن الذكرى عن اسمعيل بن جابر قال سقطت عن بعيري فانقلبت
على ام راسي فمكثت سبعة عشر ليلة مغمى عليه فسألته عن ذلك فقال اقض مع كل صلوة صلوة ومنه ان الاستدلال به مبني على وجوب القضاء على المغمى
كما اعترف به في الذكرى وهو خلاف الاخبار الكثيرة مع ان الرواية غير مذكورة على ما قيل في كتب الحديث فلعل الشهيد اخذها من
من كتاب اسمعيل بن جابر او من كتاب الخراسانية الى اسمعيل وهذا مما يوهن التمسك به ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على مرجوحية
قضاء الفريضة او مطلق الصلوة عند طلوع الشمس حتى يذهب شعاعها وقد علمت انها مخالفة للاخبار الكثيرة الواردة على
خلافها وانما يقوله الناس ان الشمس تطلع بين قرني الشيطان كاذب وانه لو صح ما ادعى ان الشيطان يتوقع مثل الصلوة فضلها
وارغم انف الشيطان والاخبار الدالة صريحا على حل المنع عن قضاء الفريضة متى ما ذكرها بل مطلق الصلوة بل فضل ذات السبب
فالاولى حملها على التقية وان اشتمل بعضها على ما يخالف العامة فانه غير مناف لحمل عليها خصوصا اذا لم يكن محمل غيرها من جهة ورود
الاخبار المعتبرة على خلافها ومنها الاخبار المرخصة لقضاء صلوة الليل في النهار وقضاء صلوة النهار بالليل ان شاء بعد المغرب
ان شاء بعد العشاء مثل صحيحة ابن مسلم عن الرجل يفوته صلوة النهار قال يقضيها ان شاء بعد المغرب وان شاء بعد العشاء ونحوها صحيحة
الحلبي الى غير ذلك من الاخبار الدالة على الرخصة المزبورة فان الصلوة المقضية فيها اعم من الفريضة والنافلة بل يتعين حملها في صحيحة
على الفريضة بناء على القول بحرمة النافلة ولو قضاء في وقت الفريضة بل وعلى القول بالكراهة ايضا لظهور ما في النسأل وعدم مرتبة
فعلها بعد العشاء ويرد عليها ان الظاهر من صلوة الليل والنهار في هذه الروايات نافلتهما اذ الغالب التعبير عن الفرائض باسمائها كالظهر
او المغرب والعشاء مع ان الظاهر من فوت صلوة النهار وفوت صلوة الليل في الليل ونحو لا اشكال في ان الحكم قضاء الاول في الليل والثاني
في النهار ثم هذا الاخبار في بعضها مثل قوله اقض صلوة النهار اي ساعة شئت من ليل او نهار ونحوها الآتية يمكن حملها على دفع توهم المنع
الحاصل عن مثل رواية عمار المتقدمة الناهية عن قضاء فائتة النهار الا في الليل مع امكان حمل النهار فيها على النهار الاخر لا يوم الفوات
الطائفة الثانية من الاخبار ما دل على انه يجوز لمن عليه فائتة ان يصلي الحاضرة في السعة وان تمم ما بينهما اذا ذكر الفائتة في اثنائها فمن
جملة ما عن اصل الحلبي المتقدم من قوله ومن نام او نسي ان يصلي المغرب والعشاء الاخرة فان استيقظ قبل الفجر مقدار ما يصليهما فليصلهما
وان استيقظ بعد الفجر فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء ودلالته على المطلوب واضحة بناء على ان وقت العشاء يمتد للمضطر الى طلوع
الفجر وحمل قوله بعد الفجر على القريب من طلوع الشمس بعيد جدا فحمل الامر بتقديم الفجر على الاستحباب اولى من ذلك التقييد فيتم المطلوب
لكنها لا تنفي التفصيل المتقدم عن المختلف ومنها ما تقدم عن كتاب الفاخر الذي ذكر في اوله انه لا يروي فيه الا ما اجمع عليه وصح من
قول الائمة من قوله والصلوات الفائتات تقضى ما لم يدخل عليه وقت صلوة فاذا دخل وقت صلوة بدأ بالتي دخل وقتها وتقضى
الفائتة متى احب وظاهره وجوب التقديم الا ان يحمل على الاستحباب فيتم المطلوب هي المواسعة المطلقة من دون تفصيل لكن الانصاف ان
عد هذين الكلامين من الرواية مشكل فالظاهر كون الحكم المذكور من هذين الجليلين فتوى مستنبطة من ظاهر الروايات ومنها
ما ارسله الواسطي في كتابه عن الصادق انه من كان في صلوة ثم ذكر صلوة اخرى فاتته اتم التي هو فيها ثم قضى ما فاته وحكي عنه نسبته
هذا الى اهل البيت في موضع آخر من كتابه ودلالته على المطلوب ظاهرة فلا كلام الا في سنده ومنها رواية ابي بصير المصححة ان نام رجل
ولم يصل صلوة المغرب والعشاء الاخرة او نسي فان استيقظ قبل الفجر قدر ما يصليهما جميعا فليصلهما وان خشي ان يفوته احديهما فليبدأ
فليصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس فان خاف ان يطلع الشمس فيفوته احدى الصلوتين فليصل المغرب ثم يدع العشاء الآخرة
حتى يطلع الشمس ويذهب شعاعها ثم ليصل العشاء وحكى نحوها عن رسالة السيد ابن طاوس عن كتاب الحسين بن سعيد ونحوها ما عن
الفقه الرضوي مسندا الى العالم بزيادة قوله وان خاف ان يعجله طلوع الشمس ويذهب عنه جميعا فليؤخرهما حتى يطلع الشمس ويذهب
شعاعها والدلالة فيها ظاهرة على ما سبق في تقريب الدلالة عبارة الحلبي واما الحكم فيهما بتأخير القضاء الى ذهاب شعاع الشمس فهو غير
موهن للرواية كما ان صحيحة زرارة التي هي العمدة في ادلة الترتيب مشتملة على هذا الحكم ايضا لان غاية الامر حمل هذه الفقرة على التقية

ولا يوجب حمل ما في الخبر عليها خصوصا مع احتمال الحديث سبب التقية بعد ذكر الفقرات السابقة مع ان الرواية مروية عن الحسين بن سعيد
عن رجل عن ابن مسكان او ابن سنان بخالية عن الفقرة المذكورة فلا اضطراب ما في المدعى فلا ينهض لرد تفصيل المختلف
كما عرفت ثم انه حكي عن المحقق في العزية انه اورد على متن الخبر فقال ان خبر ابي بصير وابن سنان يدلان على ان وقت العشاء ممتد الى
الفجر وهو قول متروك واذا تضمن الخبر ما لا نعمل به دل على ضعفه ثم قال وليس فيهما شاذا ان لقلة وروده وبعد العمل بهما ثم اجاب عن
الاول بانا لا نسلم ان القول بذلك متروك بل به قول جماعة من فقهائنا المتقدمين منهم والمتأخرين منهم ابو جعفر بن بابويه وهو احد
الاعيان وقد ذكر ذلك الشيخ ابو جعفر الطوسي في مسائل من بعض اصحابنا فكانه مشهور وقالوا هو قول لمن نام او نسي ولو سلمنا ان
الوقت لا يمتد فما المانع ان يكون ذلك للتقية في القضاء فانه رواية زرارة التي هي حجة في ترتيب القضاء تضمنت تاخير المغرب وكرهه
حتى يذهب الشعاع ومن المعلوم ان الحاضرة لا تتربص بها ذلك فكيف ما يدعي انه يتقدم على الحاضرة ثم اجاب عن الثاني بانه لا نسلم
وقد ذكرهما الحسين بن سعيد والكليني والطوسي في التهذيب والاستبصار وذكره ابو جعفر بن بابويه في فقيهه وقد ودع فيه ما يعتقد انه
حجة فيما بينه وبين ربه انتهى ومنها مرسلة الوشاء عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال قلت الرجل يفوته الاولى والعصر والمغرب
وذكرها عند العشاء الآخرة قال يبدأ بالوقت الذي هو فيه فانه لا يأمن الموت فيكون قد ترك صلوة فريضة في وقت قد دخلت ثم يقضي
ما فاته الاولى فالاولى وعن المحقق في المعتبر رواية عن جميل فلعله اخذه من كتابه ووجه الدلالة ان المراد من تذكر المنسي عند العشاء
اما تذكره عند دخول مطلق وقته واما بلوغها الحمرة المغربية بناء على القول بان اول وقت المغرب كما هو مذهب جماعة واما زمان تحقق
الوقت له وهو ما بعد ثلث الليل او ربعه بناء على انتهاء المغرب بذلك وبقاء العشاء الى نصف الليل وعلى اي حال فدلت الرواية
على رجحان تقديم الحاضرة على الفائتة والتعليل المذكور امارة الاستحباب ولو ابيت الا عن كون وقت العشاء قبل نصفه وقت
للمغرب ايضا على ما هو المشهور بين المتأخرين امكن حمل قوله يبدأ بالوقت الذي هو فيه على المغرب والعشاء فيكون المراد نسيان المغرب في
اول وقته لا مطلقا ويحتمل ايضا ارادة مغرب الليلة السابقة ويحتمل ايضا ان يكون عدم ذكره على سبيل التمهيد من السائل في مقام
ذكر المثال للفوائت كما جمع في السؤال عن تداخل الاغسال بين غسل الجنابة وعرفة والجمعة وان ابيت الا عن كون الكل مخالفا للظاهر
قلنا ان عدم مناسبة ذكر المغرب لظاهر السؤال لا يوجب سقوط الجواب عن قابلية الاستدلال فان ظهور الرواية في تقديم العشاء
الحاضرة على قضاء الظهرين مما لا ينبغي انكاره وهو كاف في اثبات المواسعة المطلقة خصوصا بملاحظة التعليل المذكور فيها ومنها
موثقة عمار قال سألته عن رجل تفوته المغرب حتى تحضر العتمة قال اذا حضرت العتمة وذكر ان عليه صلوة المغرب فان احب ان يبدأ بالمغرب بدأ
وان احب بدأ بالعتمة ثم صلى المغرب بعد الخبر بناء على ان المراد مغرب الليلة السابقة او على القول المتقدم من انتهاء وقت المغرب بدخول
وقت العشاء ودلالته على جواز تقديم الحاضرة واضحة ولا ينافيه الحكم باستحباب تقديم الحاضرة ولا استحباب تقديم الفائتة لامكان
حمل التخيير فيه على ارادة دفع توهم تعين احد الامرين ومنها ما عن السيد ابن طاوس في رسالة المواسعة عن كتاب الحسين بن سعيد
عن صفوان عن العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله عن رجل نسي او نام عن الصلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال ان كانت
صلوة الاولى فليبدأ بها وان كانت صلوة العصر صلى العشاء ثم صلى العصر بناء على ان المراد بصلوة الاولى هي مطلق الصلوة التي بعدها
صلوة غير المغرب فيكون المراد بوقت الصلوة الاخرى في قوله حتى دخل وقت الصلوة الاخرى هو وقت اضطرارها للاولى فيكون حاصل الجواب ان الصلوة الاولى
مع بقاء وقتها الاضطراري تقدم على الصلوة الاخرى واما مع فوات وقتها مطلقا فتقدم عليها الحاضرة ويمكن ان يراد من الصلوة
الاولى صلوة الظهر لشيوع اطلاقها عليها في الاخبار وكونها اول صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله لكن تخصيصها بالذكر
من باب المثال فيعم الحكم المغرب ايضا ويحتمل ان يراد بالاولى خصوص الظهر فيكون وجه تقديم الظهر المنسية على العصر انه لا صلوة بعد
العصر في الرواية احتمالا لا ناخرا باعتبار رجوع كل من الضمير في قوله وان كانت وقوله فليبدأ بها الى كل من الحاضرة والمنسية الا ان
الاظهر ما ذكرنا مع ان دلالتها على تقديم العشاء الحاضرة على العصر المنسي واضحة على كل حال ومنها المروية عن قرب الاسناد عن علي بن
جعفر عن اخيه قال وسألته عن رجل نسي المغرب حتى دخل وقت العشاء الآخرة قال يصلي العشاء ثم يصلي المغرب وسألته عن رجل نسي العشاء
فذكر بعد طلوع الفجر قال يصلي العشاء ثم يصلي الفجر وسألته عن رجل نسي الفجر حتى حضرت الظهر قال يبدأ بالظهر ثم يصلي الفجر كذلك كل صلوة
بعدها صلوة فان تصديرها وذيلها كالصريح في جواز تقديم الحاضرة على الفائتة واما الحكم فيها بتقديم العشاء المنسية على الفجر
فعلى وجه الاولوية كالحكم بتقديم الحاضرة في الصورتين لما ذكرنا من الضابط في ذيلها لكن يدعى ما ان ظاهرها فوات وقت المغرب

للناسي مع سعة وقت العشاء وهو خلاف المشهور والادلة وارادة اخر وقت العشاء يوجب الحكم بوجوب تقديم العشاء هنا مع ان الضابط المذكور لا يخلو من اجمال لان المتبين المشار اليه بقوله كل كل صلوة بعدها صلوة يحتمل ان يكون الحاضرة ويحتمل ان يكون الفائتة ووجه الشبه اما الحكم بالتقديم واما الحكم بالتأخير والمراد من ثبوت صلوة بعدها اما شرعية صلوة بعدها ولو نفلا اليها واما وجوب قضاء بعدها ثم في بعض الاخبار ما يبين المراد منها وهو ما عن الشيخ باسناده عن الحسن الصيقل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي الاولى حتى صلى ركعتين من العصر قال فليجعلها الاولى وليستأنف العصر قلت فانه نسي المغرب حتى صلى ركعتين من العشاء ثم ذكر قال فليتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال قلت له جعلت فداك قلت حين نسي الظهر ثم ذكر وهو في العصر يجعلها الاولى ثم يستأنف وقلت هذا يتم صلوته ثم ليقض بعد المغرب قال ليس هذا مثل ذلك ان العصر ليس بعدها صلوة وفي معناها ما عن دعائم الاسلام بزيادة قوله ان العصر ليس بعدها صلوة يعني لا يتنفل بعدها والعشاء الاخرة يصلى بعدها ما يشاء وهذا التفصيل محمول على الاولوية ثم التعليل بان قضاء الصلوة بعد العصر جائز اجماعا او على التقية فينفرد لا انه على المواسعة وتفسير لما سبق من التفصيل في رواية علي بن جعفر المتقدمة الا ان ظاهره متروك عندنا معاشر القائلين بعدم خروج وقت الظهر خصوصا للناسي الا اذا بقي مقدار صلوة العصر ومنها ما وقع في غير ذلك الوقت يجب العدول منه يجوز لاموال للاستحباب وهكذا الحكم المذكور للمغرب فافهم ومنها ما عن الشيخ عن اسمعيل بن همام عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يؤخر الظهر حتى يدخل وقت العصر انه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر ونحو ما تقدم من انه لا باس بما هو المعروف من عدم خروج وقت الظهر الا اذا بقي مقدار صلوة العصر ومنها ما عن الصدوق والشيخ باسنادهما عن اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام تقام الصلوة وقد صليت فقال صلها واجعلها لما فات ونحو الدعوى اختصاص الصلوة التي صليها اولا بصوت نسيانا وجوب القضاء عينية بعد الرواية الاستحباب فيمكن حملها على محتمل الفوات الطائفة الثالثة ما دل من الاخبار على جواز النفل اداء وقضاء لمن عليه فائتة فمن جملة ذلك ما استفاض من قصة نوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلوة الصبح حتى طلعت الشمس فقام فصلى هو واصحابه ركعتي الفجر ثم صلى الصبح ولا اشكال في سندها ودلالتها الا من جهة تضمنها نوم النبي صلى الله عليه وآله على ما يقوله الصدوق وتبعا لشيخه ابن الوليد بل عن طاهر الطبرسي في تفسير قوله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا نسبة ذلك الى الامامية في غير ما يؤدي منه عن الله لكن الظاهر شذوذ هذا القول خصوصا فيما يتعلق بفعل المحرمات وترك الواجبات ثم قال في كرى بعد ذكر رواية ابن زرارة الدالة على نوم النبي صلى الله عليه وآله انه لم نقف على راد لهذا الخبر من حيث توهم القدح بالعصمة منه وظاهره ان قدح مضمونها في العصمة توهم مخالف لما عليه الاصحاب من تعرض لذكر هذه الروايات ويؤيده ما ذكره عن رسالة نفي السهو للمفيد نقلتين منه انه قال لسنا ننكر ان يغلب النوم على الانبياء صلى الله عليهم في اوقات الصلوة حتى يخرج الوقت فيقضوها بعد ذلك وليس عليهم في ذلك عيب ولا نقص لانه ليس من خلق بشر من غلبة النوم ولان النائم لا عيب عليه وليس كذلك السهو لانه نقص عن الكمال في الانسان وهو عيب يختص به من اعتراه وقد يكون من فعل الساهي تارة كما يكون من فعل غيره والنوم لا يكون الا من فعل الله وليس من مقدور العباد على حال ولو كان من مقدورهم لم يتعلق به عيب ولا نقص لصاحبه لعمومه جميع البشر وليس كذلك السهو لانه يمكن التحرز منه ولانا وجدنا الحكماء يجتنبون ان يودعوا اموالهم واسرارهم من ذوي السهو والنسيان ولا يمتنعون من ايداعها ممن يغلبه النوم احيانا كما لا يمتنعون من ايداعها ممن يعرضه الامراض والاسقام انتهى موضع الحاجة وعن شيخنا البهائي في بعض اجوبة المسائل ما لفظه الرواية المتضمنة لنوم النبي صلى الله عليه وآله صحيحة السند قد تلقاه الاصحاب بالقبول حتى قال شيخنا في الذكرى انه لم يجد لها رادا وقيل من قدماء الاصحاب الا ما شاهد صدق على انهم لا يعتقدون فوات الصلوة بالنوم سهوا والآراء دوها كما ردوا غيرها مما هو صريح في نسبة السهو ومن ثم وثقوا بها واستنبطوا منها احكاما كثيرة ذكرها وحمل المبين منها قضاء النافلة ومنها جواز النافلة لمن عليه فريضة انتهى وعن والده في رسالة منفردة مشتملة ان الاصحاب تلقوا اخبار نوم النبي صلى الله عليه وآله عن الصلوة بالقبول انتهى ثم نقول انه لولم نقل من جهة كثرة هذه الاخبار بجواز صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وقلنا انه من غير ما لم يثبت بالعقل ولا بالنقل امتناع ذلك عليه فلا يجوز رد الاستدلال بالاخبار بما لم يثبت امتناعه عقلا ولا نقلا ولا ادعى احد امتناعه نعم حكي عن العلامة انه قال بعد ذكر بعض الاخبار ان حديثهم باطل لاستحالة صدور ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وعن رسالة نفي السهو المنقدمة بعد الاعتراف بعدم امتناعه عقلا على ما عرفت ذكر ان الخبر في هذا المعنى من جنس الخبر في السهو وانه من الاحاد التي لا توجب علما ولا عملا وعن السيد طاوس انه بعد ذكر من بعض طرق الجمهور ان رسول الله صلى الله عليه وآله نام هو واصحابه حتى الليل الى ان طلعت الشمس

فاول من استيقظ

فاول من استيقظ ابو بكر ثم عمر فكبر عمر تكبيرا عاليا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وآله فامرهم بالارتحال العشاء غير بعيد فنزل فصلى الصبح قال انظر ايها العاقل في وصفهم لعناية الله سبحانه بنبيهم وانه سبحانه الابيح ان ينام وان جبرئيل عليه السلام ما كان شفقه على نبيهم دون عناية عمر حتى كان يوقظ الله او جبرئيل ولو تعرض الى روايتهم عن محمد صلى الله عليه وآله انه ينام عينه ولا ينام قلبه وتفسيرهم لذلك بان نومه لا يمنع عن معرفة الله وينظرون في روايتهم لو توقف قضاها فانه عقيب ذكره ثم يذكرون في هذه الرواية انه اخر القضاء الى بعد الارتحال فانه قد نام قلبه حتى لا يحس بخروج الوقت فكل ذلك يشهد بالمناقضة في رواياتهم ومقالاتهم ونكون بانفسهم انتهى والانصاف ان نوم النبي صلى الله عليه وآله او احد المعصومين صلوات الله عليهم عن الواجب بما اكد الفرائض نقص عليهم بنفيه ما دل من اخبارهم على كمالهم وكمال عناية الله تعالى بهم في تبعيدهم من الزلل بل الظاهر بعد التأمل انه هذا انقص من سهو النبي صلى الله عليه وآله عن الركعتين في الصلوة وقد تقدم من صاحب رسالة نفي السهو ثم بل العقل والعقلاء يشهدون بكون السهو عن الركعتين في الصلوة اهون من النوم عن فريضة الصبح وان هذا النائم احق بالتعيير من ذلك الساهي بل ذلك لا يستحق تعييرا وكون نفس السهو نقصا دون نفس النوم لا ينافي كون هذا الفرد من النوم انقص لكشفه عن تقصير صاحبه ولو في المقدمات وبالجملة فصدور هذا مخالف لما يحصل القطع به من تتبع متفرقات ما ورد في كمالهم وعدم صدور القبائح منهم فعلا وتركا في الصغر والكبر عمدا او خطأ ولعله لذا يظهر في هذه الاخبار بعض المتأخرين على ما حكي عنهم منهم شيخنا البهائي بعد اعترافه بان المستفاد من كلام الشهيد المتقدم عن الذكرى تجويز الاصحاب لذلك وعن فاضل ما عن المنتهى وغيره اللهم الا ان يقال بامكان سقوط اداء الصلوة عنه صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت لمصلحة علمها الله سبحانه فان اشتراكه صلى الله عليه وآله مع غيره في هذا التكليف الخاص ليس الدليل عليه وضوح من الاخبار المذكورة حتى يوجب طرحها خصوصا بملاحظة بعض القرائن الواردة في تلك الاخبار منها قوله في رواية سعيد الاعرج ان الله تعالى انام رسول الله صلى الله عليه وآله الى ان قال واسهاه في صلوته فسلم في الركعتين الى ان قال وانما فعل ذلك رحمة لهذه الامة لئلا يعير الرجل اذا هو نام عن صلوته او سها في حرمته وقوله صلى الله عليه وآله لاصحابه مخاطبا لهم تنحوا عن موضع الشيطان ولم يقل عما نعلم ان النوم كان نعلا منهم لامنه صلى الله عليه وآله ثم ان دلالة الاخبار المذكورة بعد تسليمها كغيرها من الاخبار المتضمنة لجواز النفل لمن عليه قضاء على نفي المضايقة وفورية القضاء وامادلالتها على نفي الترتيب فهي مبنية على علم الملازمة الا الفورية او انعقاد الاجماع المركب على ان كل من قال بالمواسعة لم يقل بالترتيب وكلاهما ممنوعان الرابع من حجج القول بالمواسعة الاجماعات المنقولة منها ما تقدم عن الجعفي من نسبته ما يذكره في كفاية الفاخر الى المجمع عليه ومنها ما عن المعتبر من ان القول بالمضايقة يلزم منه منع من عليه صلوات كثيرة ان ياكل وان ينام زائدا على الضرورة ولا يتشاغل الا بالاكتساب قوت يومه له ولعياله وانه لو كان له درهم وهو عليه الاكتساب حتى يخلو يده والتزام ذلك مكابرة صرفة والتزام سوفسطائي ثم قال ولو قيل قد اشار ابو الصلاح الحلبي الى ذلك قلنا نعلم من المسلمين كافة خلاف ما ذكره فان اكثر الناس يكون عليهم صلوات كثيرة فاذا صلى الانسان منهم شهرين في يومه استكثره الناس انتهى وعن لف ما محصله ان القول بتحريم المحاضرة في اوقات فهما مع القول بجواز غيرها من الانفعال مما لا يجتمعان والثاني ثابت بالاجماع على عدم امتناع احد من فهمها الامصار في جميع الاعصار بتحريم زيادة لقمة او شربة عن او طلب الاستراحة من غير نصب شديد او المنع من فعل القضاء الواجبة والمندوبة لمن عليه قضاء فيلزم انتفاء الاول انتهى والجواب عن هذه الحجة انه ان اريد بدعوى اجماع العلماء فهو واضح المنع مع ما عرفت من كثرة القائلين بالمضايقة من القدماء ودعويهم الاجماع وعبارة الجعفي يمكن حملها على ان ما ذكر في كتابه مضمون الروايات المجمع عليها بل يمكن دعوى ظهور قوله لا نذكر منه الا ما اجمع عليه وصح من قول الائمة عليهم السلام فيما ذكرنا فان كلمة من بيان للموصول واما كلام المحقق فرجعها الى دعوى سيرة المسلمين وهي غير معلومة على وجه يجدي في المقام مع احتمال كونها ناشئة عن قلة مبالاتهم في الدين ولذا تريهم يشتغلون بما ذكر من المباحات مع اشتغال ذممهم بحقوق من يطالبهم مستعجلا ولو بشاهد الحال كمستحقي الصدقات الواجبة ومع اشتغال ذممهم بحقوق الله الفورية كتعلم العلم واكتساب الاخلاق الجميلة ودفع الاخلاق الرذيلة وتريهم يتعاملون بيعا وشراء مع الاطفال الغير المميزة والمجانين ولا يحتنبون عن النظر الى غير المحارم زائدا على الوجه والكفين كالشعر والزند والرجل الى غير ذلك مما يطول الكلام بذكره هذا مع ان استلزام المضايقة لتحريم الامور المذكورة محل كلام في الاصوليين اعاظم الفحول فلعل السيرة المذكورة دليل على عدم الاستلزام كما تمسك بها بعض الاعلام في هذا المقام ومنه يظهر ما في دعوى العلامة في لف مضافا الى ان نفي القول من فهما الامصار بحرمة ما ذكر مع اعترافه بذهاب السيد وجماعة الى الحرمة كما ترى وبالجملة فالتمسك بالاجماع والسيرة في هذا المقام ليس الا لتكثير الادلة مع انه لا ينفي الترتيب الا اذا كان منوطا بالفورية ومبنيا عليها الخامس من حجج القائلين بالمواسعة لزوم

الحرج العظيم الذي يشهد بنفيه الادلة الثلاثة بل الاربعة ويرد عليه ان الحرج لا يلزم الا مع كثرة الفوائت وح فان كان لزومه على وجه يرتفع به التكليف فحكم بمقتضاه كما يحكم القائل بالمواسعة عند طرو العجز وكما يحكم بسقوط القيام في الصلوة عند تعسره فلا يتعدى الى صورة عدم لزوم الحرج لقلة الفوائت وليس المقام مما يقتضي لزوم الحرج بتشريع المواسعة في جميع الافراد حتى مع عدم الحرج بان يكون لزوم الحرج مؤسسا للحكم لان ذلك انما هو فيما كان العسر في اغلب الموارد فيتبعها النادر كما في تشريع القصر في السفر للحرج وتشريع طهارة الحديد بل غير ذلك وليس كذلك ما نحن فيه قطعا فاندفع ما يتوهم ان عرض المسئلة ان المشقة النوعية الثابتة في فورية القضاء يقتضي بحسب الحكمة المرعية في الشريعة السمحة السهلة نفيها مطلقا وان انتفت المشقة الشخصية في ثبوتها في بعض الاحيان هذا مع امكان معارضته بان حكمة عدم وقوع المكلف في هلكة بقاء مشغول الذمة بالفوائت بعد الموت اقتضت ايجاب المبادرة اليها اذ قلما اتفق للمكلف ان يكون عليه فوائت كثيرة لم يبادر اليها في السعة الا وقد مات مشغول الذمة بها او باكثرها وكيف كان فهذا الدليل في الضعف كسابقه الا انه ينفي الترتيب ايض ولو لم يثبت المضايقة لان مقتضاه وجوب الاشتغال بالفوائت تحصيلا للترتيب بين الحاضرة وبين ما يمكن تقديمه عليها من الفوائت بل لو اشتغل بها ايض كان في نفس تاخير الحاضرة حرج من جهة ضبط اواخر الاوقات بالساعات والعلامات الا اذا قلنا بان الواجب تاخير الحاضرة عن مجموع الفوائت لا عن كل فائتة حتى يجب الاشتغال بها مهما امكن فافهم والحاصل ان لزوم العسر على من كثر عليه الفوائت مسلم سواء قلنا بالمضايقة ام قلنا بلزوم الترتيب من دون المضايقة لكن الحكم بنفيهما عموما حتى في مورد عدم الحرج يحتاج الى دليل اخر والتمسك بالاجماع المركب في غير موضعه لان الفصل في الاحكام التكليفية بين موارد الحرج وغيرها لكثرة وقوعه في الشريعة لا يعلم مخالفته في هذه المسئلة لقول الامام ع وان كان القطع به في بعض الموارد ممكنا الا ان غلبة الفصل بين الموردين في المسائل مما يمنع القطع غالبا فافهم فانه نافع في كثير من الموارد وهذا اخر ادلة القول بالمواسعة وقد عرفت ضعف اكثرها مع عدم الدلالة على الترتيب خصوصا فيما عدا فوائت اليوم واما ما يمكن ان يستدل به للقول بالمضايقة فوجوه الاول الاصل والمراد به اصالة الاحتياط اما من حيث الفورية لتيقن عدم المؤاخذة على تقدير التعجيل وعدم الامن منه على تقدير التاخير مطلقا او مع اتفاق طرو العجز واما من حيث تيقن امتثال الحاضرة على تقدير تاخيرها عن الفائتة وايقاعها في ضيق الوقت والشك في الامتثال لو قدمها على الفائتة والجواب عنه عدم وجوب الاحتياط لا من جهة الفورية ولا من جهة الترتيب لما تقرر في محله من دلالة العقل والنقل على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم كونه منشأ لها سواء كان الشك في التكليف الاصلي ام كان في التكليف المقدمي كالجزء والشرط ثم انه لو قلنا باصالة الاحتياط في الوجوب المقدمي من قبيل الجزء والشرط على ما هو مذهب جماعة وقد كنا نقويه سابقا بدعوى اختصاص ادلة البراءة عقلا ونقلا بالشك في التكليف المستقل كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او غسل الجمعة لكن وجوب الاحتياط في التكليف الوجوبي المستقل كوجوب الدعاء تماما لم يقل به احد من المجتهدين والاخباريين على ما ادعاه بعض الاخباريين من اختصاص الخلاف بين الاخباريين في وجوب الاحتياط وعدمه بغير هذه الصورة من صور الشبهة في الحكم الشرعي وعلى هذا فوجوب الاحتياط من جهة الفورية ووجوب المبادرة الى القضاء لمجرد احتمال العقاب على التاخير مما لم يقل به احد واما اصالة الاحتياط من جهة الشك في اعتبار الترتيب على ما هو مذهب جماعة في الشك في الشرطية والجزئية فهي ايض غير جارية في المقام وان قلنا بجريانها في غيره لان الترتيب عند اهل المضايقة من جهة لزوم المبادرة فالشك في اعتبار الترتيب مسبب عن الشك في لزوم المبادرة واذا كان المرجع عند الشك في لزوم المبادرة اصالة البراءة عنه بالاتفاق حيث انه لم يجب الاحتياط عند الشك في اعتبار الترتيب بل المرجع الى اصالة البراءة التي هي الاصل في الشك الذي صار منشأ لهذا الشك لما تقرر في محله من ان احد الاصلين اذا كان الشك في مجراه سببا للشك في مجرى الاخر فهو حاكم على صاحبه ولا يلتفت الى صاحبه ولذا لو شك كما وجب تقديم اخراج النجاسة عن المسجد على الصلوة فيه لاجل الشك في وجوب اخراج النجاسة الغير الملوثة منه لم يكن هناك موضع اجراء اصالة الاشتغال باتفاق من القائلين بجريانها عند الشك في اعتبار شيء في العبادة المامور بها والحاصل ان اصالة البراءة حاكمة على اصالة الاشتغال مع كون الشك في مجرى الثانية مسببا عن الشك في مجرى الاولى وهذا هو الضابط في كل اصلين متعارضين سواء كانا من جنس واحد كاستصحابين او من جنسين كما فيما نحن فيه والظاهر ان تقديم البراءة على الاحتياط في مثل ما نحن فيه ليس من الشك في شرطية شيء لعبادة وجه يعينه لها بل الشك في صحة العبادة لاجل الشك في ثبوت تكليف اخر اهم منه فاذا انتفى باصالة البراءة فلا مسرح للاحتياط الواجب فافهم واغتنم واعلم ان جميع ما ذكرنا انما هو على تقدير تسليم الصغرى وهي ان الاحتياط في تقديم الفائتة واما لو لم نقل بذلك نظرا الى العبارات المحكية عن جماعة من القدماء كظاهر بعض الاخبار من وجوب تقديم الحاضرة وان كانت موسعة او الاعطاء

قول جماعة

قول جماعة كثيرة بثبوت الوقت الاضطراري فلا احتياط في المقام الثاني اطلاق طرو القضاء بناء على كونها للفور اما لغة كما عن الشيخ وجماعة واما شرعا كما عن السيد مدعيا اجماع الصحابة والتابعين عليه واما عرفا كما يظهر من بعض حكيه عن بعض المتاخرين والجواب منع كونه للفور لا لغة ولا شرعا ولا عرفا **الثالث** ما دل على وجوب المبادرة الى القضاء من ذلك قوله تع اقم الصلوة لذكري حيث الظاهر منه بعد ذكر جملة من معانيه وقيل معناه اقم الصلوة متى ذكرت ان عليك صلوة كنت في وقتها ام لم تكن عن اكثر المفسرين وهو المروي عن ابي جعفر ع وعن القمي اذا نسيت صلوة ثم ذكرتها فصلها وفي كنز العرفان عن الكثير من المفسرين انه في الفائتة لقول النبي صلى الله عليه واله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ان الله تع يقول اقم الصلوة لذكري وفي رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه قال اذا فاتتك صلوة ذكرتها في وقت اخرى فان كنت تعلم انك اذا صليت التي فاتتك كنت من الاخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتك ان الله عز وجل يقول واقم الصلوة لذكري انتهى ومثلها في تفسير الاية صحيحة اخرى لزرارة الواردة في حكاية نوم النبي صلى الله عليه واله وفيها قوله ع من نسي شيئا من الصلوة فليصلها اذا ذكرها ان الله تع يقول واقم الصلوة لذكري ومنها الاخبار الدالة على الامر بالقضاء عند ذكره مثل ما تقدم في تفسير الاية ومثل ما عن السرائر في الخبر المجمع عليه بين جميع الامة من نام عن صلوة او نسيها فوقتها حين يذكرها ومثل رواية حماد عن نعمان الرازي قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل فاته شيء من الصلوات فذكرها عند طلوع الشمس وعند غروبها قال فليصلها عند ذكرها ورواية يعقوب بن شعيب عن الرجل ينام عن العشاء حتى تطلع الشمس ايصلي حين يستيقظ او ينتظر حتى تنبسط الشمس قال يصلي حين يستيقظ الى غير ذلك مما هو بهذا المضمون ومثل ما دل من الاخبار على ان عدة صلوات يصلين على كل حال منها صلوة فائتة تقضى حين تذكر وتقريب الاستدلال بالاية والروايات ان توقيت فعل الصلوة بوقت الذكر ظاهر في وجوب ايقاعها في ذلك الوقت فهو وقت للواجب لا لمجرد الوجوب كما في قول القائل ادخل السوق عند طلوع الشمس والزوال او افعل كذا حين قدوم زيد ونحو ذلك وحملها على الاستحباب مخالف لظاهرها خصوصا ظاهر الاية حيث ان قوله تع اقم الصلوة معطوف على قوله فاعبدني الصريح في الوجوب كذا حملها على مجرد الاذن في المبادرة في مقام دفع توهم الحظر عنها في بعض الاوقات التي نهي عن الصلوة فيها تنزيها او تحريما ومنها ما دل على عدم جواز الاشتغال بغير القضاء مثل صحيحة ابي ولاد الواردة في حكم المسافر القاصد للمسافة الراجع عن قصده قبل تمامها وفي اخرها فان كنت لم تسر في يومك الذي خرجت فيه بريدا فان عليك ان تقضي كل صلوة صليتها بالقصر بتمام من قبل ان تبرح من مكانك وصحيحة زرارة عن رجل صلى بغير طهور او نسي صلوة او نام عنها قال يقضيها اذا ذكرها في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار فاذا دخل وقت صلوة ولم يتم ما فاته فليقض ما لم يتخوف ان يذهب وقت هذه الصلوة التي قد حضرت وهذه احق بوقتها فاذا قضاها فليصل ما قد فاته مما قد مضى ولا يتطوع بركعة حتى يقضي الفريضة كلها والجواب اما عن الاية فبانه لا بد من اثبات دلالتها بنفسها على فورية القضاء فقد نحو اط القضاء اذ لا ظهور فيها الا في خطاب موسى ع باقامة الصلوة فان قوله لذكري يحتمل ان يكون قيدا للكلام اعني قوله فاعبدني واقم الصلوة خصوصا بعد ملاحظة انه في نسيان مثل موسى لصلوة الفريضة بل نومه عنها كلاما تقدم سطر منه في نوم النبي صلى الله عليه واله واللام فيه يحتمل وجوها وكذا الذكر وبالجملة فضعف دلالة الاية بنفسها على المدعى بحسب مضمونها مما لا يحتاج الى بيان وجوه اجمال الاية او بعضها ولذا لم يحك عن احد من المفسرين من فسرها بخصوص الفائتة حتى يمكن حمل الامر فيها على الفور وان اريد دلالتها بضميمة ما ورد في تفسيرها من الروايات المتقدمة المستشهد بها فيها على وجوب القضاء عند الذكر فمنع دلالتها لان الرواية الاولى عامية والصحيحة الاخرى لزرارة مع اشتمالها على نوم النبي صلى الله عليه واله مشتملة على ما ينافي الفورية من ارتحال النبي صلى الله عليه واله واصحابه عن منامهم بعد الاستيقاظ وتقديم نافلة الفجر بل الاذان والاقامة بل فيه تعليل ارتحال النبي للتجنب عن وادي الشيطان وعدم تأخير نافلة الفجر عن فريضتها وعدم ترك الاذان والاقامة علم عدم استحباب المبادرة الى القضاء على وجه يكون قرينة على الاستحباب المذكور واما الرواية الاولى لزرارة فلا دلالة فيها الا على تقدير كون الامر بتقديم الفائتة الواحدة على الحاضرة واين هذا من القول بالمضايقة ووجوب المبادرة وبطلان الحاضرة لو قدمها على الفائتة وان تعددت واما الاخبار غير صحيحة ابي ولاد وزرارة فهي بين مسوقة لبيان اصل وجوب قضاء المتروك لعذر ومسوقة لبيان عدم اختصاص القضاء بوقت دون وقت في مقام دفع توهم مرجوحيته في بعض الاوقات مع انه لو سلم دلالتها على الفورية فهي بنفسها لا تستلزم الترتيب الا اذا قلنا باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده او عدم الامر به كما ان ما دل بظاهره على الترتيب لا يستلزم وجوب المبادرة كما عرفت سابقا نعم لو ثبت اجماع مركب لامكن الاستدلال بما دل على احدهما على الاخر بضميمة الاجماع وهو غير ثابت وبهذا يمكن دفع الاستدلال بالصحيحة

الاخبار بينها في صحيحتي الحلبي وابن داود وزرارة مع ان دلالة صحيحة الحلبي وابن داود على المطلب موقوفة على القول بوجوب قضاء الصلوات المقصورة اذا بدا له
عن السفر قبل اتمام المسافة وهو مع انه مما لم يقل به احد مخالف لصحيحة زرارة الاخرى الصريحة في نفي الاعادة على من رجع عن قصد السفر
بعد الصلوة قصرا فالمتجه حمل الرواية على الاستحباب فلا تدل على وجوب المبادرة واما صحيحة زرارة فهو كبعض الاخبار الاتية عمدة ادلة هذا
القول وربما يجاب عنها بان اطلاق السؤال فيها بها يقتضي حمل القضاء في الجواب على مطلق الاداء كما استعمل فيه في اخر الخبر فلا يكون الغرض
الا ايجاب الفعل وقت التذكر وهو ضعيف لمخالفته ظاهر السؤال فضلا عن ظهور فقرات الجواب لان النوم عن الصلوة ونسيانها لا
يصدق عرفا بل ولا لغة الا اذا نام او نسي في مجموع الوقت ويتلوه في الضعف حمل السؤال على كونه عن وقت القضاء مع العلم باصل جوازه
فيكون الجواب لبيان الرخصة في القضاء في اي ساعة ذكره ولو في اوقات يكون فعل الصلوة فيها مظنة او في الجملة مرجوحة كما اذا دخل وقت الفريضة
وكما بعد صلوة العصر والفجر ويؤيده قوله ع في صحيحة اخرى لزرارة في اي ساعة ذكرتها ولو بعد صلوة العصر ووجه الضعف ان دعوى
كون السؤال عن وقت القضاء مع الفراغ عن اصل جوازه ممنوعة ومخالفة لظاهر السؤال كما لا يخفى فالاحسن تسليم ظهور الرواية بنفسها
في وجوب المبادرة وحملها على ما ذكرنا من بيان نفي وقت الرخصة او على الاستحباب بمعونة ظهور بعض ما تقدم من اخبار المواسعة وربما
يشهد للاول كثرة الاخبار الواردة في اوقات قضاء النوافل والفرائض في مقام السؤال عن تعيين وقت القضاء ويظهر ذلك لمن لاحظ كتاب
الوسائل في باب عدم كراهة القضاء في وقت من الاوقات ثم لو سلم دلالتها على المبادرة لم يكن فيه دلالة على الترتيب الا اذا قلنا بكون الامر
بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص ولعدم القول بالفصل او تمام الاجماع المركب في البين وكلاهما ممنوعان الرابع من ادلة هذا القول ما دل
على الترتيب في تقديم الفائتة في الابتداء والعدول من الحاضرة اليها في الاثناء مثل صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع اذا نسيت صلوة او صليتها
بغير وضوء او كان عليك قضاء صلوات فابدأ باولهن واذن لها واقم ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلوة وقال قال
ابو جعفر عليه السلام فان كنت قد صليت الظهر وقد فاتتك الغداة فذكرتها فاذا وانت في الصلوة او بعد فراغك فانوها الاولى ثم صل
العصر فانما هي اربع مكان اربع وان ذكرت انك لم تصل الاولى وانت في صلوة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الاولى ثم صل الركعتين
الباقيتين وقم فصل العصر وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب وان كنت
قد صليت المغرب فقم فصل العصر وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين ثم ذكرت العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها بركعتين ثم تسلم
ثم تصلي المغرب ان كنت قد صليت العشاء الاخرة وان كنت قد نسيت العشاء الاخرة حتى صليت الفجر فصل العشاء الاخرة وان كنت
ذكرتها وانت في الركعة الاولى او الركعة الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة واذن واقم وان كانت المغرب والعشاء
قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل ان تصلي الغداة ابدأ بالمغرب ثم العشاء فان خشيت ان يفوتك الغداة ان بدأت بهما فابدأ بالمغرب
ثم صل الغداة ثم صل العشاء فان خشيت ان يفوتك الغداة ان بدأت بالمغرب فصل الغداة ثم صل المغرب والعشاء ابدأ باولهما لانهما
جميعا قضاء ايهما ذكرت فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قلت لم ذلك قال لانك لست تخاف فوتها ورواية صفوان بن يحيى
عن ابي الحسن ع قال سألته عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس وقد كان صلى العصر فقال كان ابو جعفر ع او كان ابي يقول ان امكنه ان يصليها
قبل ان يفوته المغرب بدأ بها والا صلى المغرب ثم صلاها ورواية ابي بصير عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر
وكذلك الصلوات تبدأ بالتي نسيت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلوة فتبدأ بالتي انت في وقتها ثم تصلي التي نسيت ورواية زرارة
المتقدمة في تفسير الاية ورواية البصري قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل نسي صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فقال اذا نسي الصلوة
او نام عنها صلى حين يذكرها فاذا ذكرها وهو في صلوة بدأ بالتي نسي وان ذكرها مع امام في صلوة المغرب اتمها بركعة ثم
صلى المغرب ثم صلى العتمة بعدها الخبر ورواية معمر بن يحيى قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل صلى على غير القبلة ثم تبين له القبلة
وقد دخل وقت صلوة اخرى قال يصليها قبل ان يصلي هذه التي دخل وقتها الا ان يخاف فوت التي دخل وقتها والمحكي عن دعائم
الاسلام قال روينا عن جعفر بن محمد عليهما السلام انه قال من فاتته صلوة حتى دخل وقت صلوة اخرى فان كان في الوقت سعة بدأ
بالتي فاتت والمحكي عن كتب الاصحاب مرسلا عن النبي صلى الله عليه وآله انه لا صلوة لمن عليه صلوة ولا ريب انه يصدق على المكلف قبل
فعل الحاضرة عليه ومشروعيتها للامر انه عليه صلوة فيتوقف مشروعية الحاضرة وتعلقها في ذمته بمقتضى الرواية ولا يجوز قبل الاشتغال
بها ايضا اذا فرض تذكر الفائتة بعد فعل الحاضرة عليه كما لا يخفى بادنى التفات والجواب اما عن صحيحة زرارة الطويلة فبان مواضع
الدلالة فيها فقرات احدها قوله ع وان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب ولم تخف فوتها فصل العصر ثم

صل المغرب

صل المغرب الخبر ولا يخفى على المتامل فيها ظهورها في ضيق وقت المغرب وفواتها بزوال الحمرة والا لم يناسب التفصيل فيه من نسيان
العصر الى دخول المغرب بين خوف فوات المغرب وعدمه وح فلا ينهض الرواية دليلا على المضايقة بناء على ما هو المشهور بين المتاخرين
من كون زوال الحمرة اخر وقت الفضيلة دون الاجزاء فيتعين حمل الامر على الاستحباب وكون ادراك فضيلة المغرب اولى من المبادرة
الى الفائتة بحكم مفهوم القيد في قوله ولم تخف الثانية قوله ع وان كنت قد صليت من المغرب ركعتين والظاهر ان الحكم بالعدول في
هذه الفقرة مقيد كالحكم السابق بعدم خوف فوات وقت المغرب وحاصل الحكمين انه اذا لم يخف فوت المغرب قدم العصر ابتداء او
عدل اليها في اثناء المغرب فيكون مفهوم القيد في قوله ع ولم تخف فوتها مقيدا لانتفاء الحكمين عند خوف فوت فضيلة المغرب فيكون
الراجح عند خوف فوت وقت الفضيلة تقديم الحاضرة وهذا مخالف للقول بالمضايقة فلا محيص عن حمل الامر بالعدول على الاستحباب
الثالثة قوله ع وان كنت قد ذكرتها يعني العشاء الاخرة وانت في الركعة الاولى او الثانية من الغداة الخ والانصاف ظهور دلالة هذه
الفقرة بنفسها على وجوب العدول لكنه لا ينفع بعد وجوب حمل الامر بالعدول عن المغرب الى العصر على الاستحباب اذ يتعين ح من جهة
القول بالفصل حمل الامر بالعدول من الفجر الى العشاء ايضا على الاستحباب اللهم الا ان الاستحباب بعيد عن السياق من جهة ان الامر في الصحيحة
بالعدول من العصر الى الظهر ومن العشاء الى المغرب للوجوب قطعا فرفع اليد عن الظهور المتقدم في وقت المغرب اولى الرابعة قوله عليه السلام
وان كانت المغرب والعشاء قد فاتتاك الى قوله فابدأ بالمغرب بحاله كحال الامر بالعدول عن الغداة الى العشاء في حمله على الاستحباب بقرينة
ما سبق لعدم القول بالفصل بين تذكر فوات العصر في وقت فضيلة المغرب وبين تذكر العشاء فقط او مع المغرب في وقت صلوة الفجر
وحاصل الجواب عن هذه الصحيحة ان الاستدلال بها مبنية على القول بكون اخر وقت المغرب زوال الحمرة فاذا لم نقل به سقط الاستدلال
بجميع الفقرات الاربع ثم هذا مع ان قوله ع في اخر الرواية تعليلا لتاخير القضاء الى ذهاب الشعاع بانك لست تخاف فوتها ظاهر في
عدم فورية القضاء فلو تمت دلالة الفقرات على الترتيب فلا يستلزم الفورية لمنع الاجماع المركب بل الظاهر ان جمع الامام عليه السلام
في الحكم بالترتيب بين الحاضرتين وبين حاضرة وفائتة امارة على ان مناط الترتيب في الكل امر واحد فلا يدل على فورية القضاء لو قلنا بها
دخل في الترتيب كما يزعمه اهل المضايقة ثم لو سلم الاجماع المركب كان التعليل المذكور قرينة اخرى على استحباب الترتيب فافهم هذا
مع ان الخبر مشتمل على بعض الاحكام المخالفة للاجماع مثل العدول عن اللاحقة الى السابقة بعد الفراغ عنها ومثل النهي عن القضاء الا
بعد ذهاب شعاع الشمس وبما ذكرنا في الجواب عن هذه الصحيحة من ابتناء الاستدلال على ضيق وقت المغرب يجاب عن رواية صفوان بن يحيى
وبنظيره يجاب عن رواية ابي بصير فان الظ من قوله نسي الظهر حتى دخل وقت العصر ابتناء الجواب على تعدد اوقات الظهرين والعشائين وح
فقوله يبدأ بالتي نسيت الا ان يخاف ان يخرج وقت الصلوة خروج الوقت المختص بها فلو نسي العصر عند خوف وقت المغرب لمغايرته
العشاء وجب البدأة بالمغرب ثم بالعصر وهذا مما لا نقول به وحمل وقت العصر على المقدار الذي يسع الفعل عن اخر الوقت مخالف للظ
قطعا واما رواية معمر بن يحيى فالامر يدور بين تقييدها بصورة الاستدبار وحملها على الاستحباب او حمل الوقت على ما تقدم في رواية
ابي بصير فلم يبق الا رواية زرارة الضعيفة بالقسم بن عروة ورواية البصري الضعيفة بعلي بن محمد ورواية الدعائم المجهول السند
والنبوي المرسل والجواب عنها بعد الاغماض عن سندها وعن سوابقها بعد تسليم ظهورها انها معارضة بما تقدم من الاخبار
الظاهرة في عدم اعتبار الترتيب بل في الامر بتقديم الحاضرة وهي اكثر عددا واصح سندا واظهر دلالة لامكان حمل هذه على الاستحباب
وليس في تلك الاخبار مثل هذا الحمل في الفريقين لو سلمنا التكافؤ فالمرجع الى الاطلاقات والاصول الدالة على عدم اعتبار الترتيب
وعدم وجوب المبادرة وربما يرجح القول بعدم الترتيب بمخالفته لاكثر الجمهور على ما عن التذكرة وحكى انه مذهب الاربعة عدا الشافعي
بل الرابعة بناء على ان المحكي عنه اولوية الترتيب لا نقل وجوبه فالاخبار الدالة على رجحان تقديم الحاضرة مخالف لفتوى الاربعة
الخامس من الادلة الاجماعات المنقولة من اساطين القدماء كالشيخ المفيد قدس سره حيث حكي عنه انه قال في رسالة نفي السهو ان الخبر
المروي في نومه ص عن صلوة الصبح متضمن خلاف ما عليه عصابة الحق لانهم لا يختلفون في ان من فاتته صلوة فريضة فعليه ان يقضيها
في اي ساعة ذكرها من ليل او نهار ما لم يكن الوقت مضيقا لفريضة حاضرة واذا كان يحرم فريضة قد دخل وقتها ليقضي فرضا
فانه كان حظر النوافل عليه اولى مع الرواية عن النبي ص انه لا صلوة لمن عليه صلوة يريد بذلك انه لا نافلة لمن عليه فريضة انتهى وكالشريف
ابي الحسين بن محمد بن ناصر الرسي في المسئلة التاسعة عشر من الرسيات التي سئل عنها السيد المرتضى قال اذا كان اجماعنا مستقرا
على وجوب تقديم الفائت من فرائض الصلوة على الحاضر منها الى اخر ما ذكره فقد الزم السيد على هذه الدعوى والشيخ في ... وقد يسند

في الغنية والحلي في السرائر في بحث المواقيت وحكى عن الشهيد في غاية المراد انه قال في رسالته المعمولة في هذه المسئلة المسماة بخلاصة الاستدلال ان ذلك مما اطبقت الامامية عليه خلفا بعد سلف وعصرا بعد عصر واجمعت عليه لا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين فان ابني بابويه والاشعريين كسعد بن سعد وسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة والقميين اجمع عاملون بالاخبار المتضمنة للمضايقة لانهم ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحفظتهم الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه وخريت هذه الصناعة ورئيس الاعاجم ابو جعفر الطوسي مودع احاديث المضايقة في كتبه مفتيا بها والمخالف فاعرفه باسمه ونسبه لا يضر خلافه انتهى وهذه الاجماعات المحكية مع كون كل منها بمنزلة خبر صحيح عالي السند معتضدة بالشهرة المطلقة كما عن كشف الالتباس خصوصا بين القدماء كما عن الروض وغيره وعن كره وس وغيرها نسبته الى الاكثر وعن كشف الرموز وغيره نسبته الى الثلثة واتباعهم والجواب ان حكاية الاجماع مع وجود القول بالخلاف ممن عرفت من القدماء والمتاخرين لا تنهض حجة الا على مدعيها لو فرض احتمال الصدق فيه وقوة احتمال الاستناد قطعا الى ما لا ينبغي ان يوجب القطع او احتمال ارادته من الاجماع على الحكم الاجماع على المبنى الذي يستنبط منه هذا الحكم بزعم المدعي كان يكون دعوى السيد الاجماع على المضايقة باعتبار كون دلالة الامر على الفور عندهم اجماعيا او باعتبار الاجماع على العمل بالخبر وجوب قضاء الشيء اذا ذكرها الدالة بزعمهم على ان وقتها الذكر ومتعين لوقت القضاء فلا يجوز التاخير عنه ولا يجوز فعل الحاضرة فيه وقد اطلعنا على موارد من هذا القبيل اما بتنصيص مدعي الاجماع واما بانفهام ذلك من مطاوي كلامه من الموارد التي علم استناد المدعي الى ما لا ينبغي ان يفيد القطع ما تقدم من كلام الحلي في هذا المقام من دعواه اجماع القميين والاشعريين على الحكم لاجل نقل مشايخهما ذكر الثقات روايات المضايقة والثابتة بنائهم على وجوب العمل بما يروونه من اخبار الثقات ويكفي في رده بعد النقض بان الثقات رووا اخبار المواسعة ايضا بل ظاهر الحكي عن غاية المراد ان هؤلاء المجمعين رووا اخبار المواسعة ايضا الحل بما عن المفيد في جواب من سأله عن عمل من سد عليه طريق العلم بالاخبار المسندة في كتب الصدوق ومن انه تمام ذكر ما سمع نقل ما حفظ ولم يضمن العهدة وذلك ان اصحاب الحديث ينقلون الغث والسمين وليسوا باصحاب نظر وتفتيش انتهى السادس ما عن المحقق في المعتبر في مقام الاستدلال لهذا القول من ان الفوائت مترتبة على الحاضرة وحكي في توجيهه وجهان احدهما ان الفوائت مترتبة في القضاء الترتب ازمنتها وحيث تقدم ازمنتها على ازمنة الحاضرة فيتقدم عليها ايضا ثانيهما ان الحاضرة لو كانت فائتة وجب تاخيرها عما فاتت قبلها فكذا اذا كانت حاضرة وقد يرد الوجهان بانه قد يكون لمساواتها في الفوات وعدم مزية بعضها على بعض من جهة الوقت مدخلية في وجوب الترتيب لذلك يجعل الحاضرة عند ضيقها ثم يجب تاخيرها بعد فوتها المتاخر عن ضيقها فلا يكون ترتب الازمنة في اليومية سببا مستقلا في وجوب رعاية الترتيب مط ومجرد احتمال ذلك لا يكفي في الاستدلال اقول لا ريب في ضعف الوجهين لما ذكر ولغيره نعم يمكن توجيهه بان المراد ان الترتيب بين الفوائت يكشف عن ان ذلك لاجل تقدم كل فريضة على لاحقتها مثل تحقق فوت تلك اللاحقة بحيث كانت اللاحقة حال الحضور وفيما متاخرة عن الفائتة فيستصحب هذا الاشتراط بعد فواتها فنشأ الترتيب بين الفوائت الترتيب بين الفائتة والحاضرة ولا ينافي ذلك تقديم الحاضرة عند ضيق وقتها لانه تقديم عارضي لما هو مؤخر بالذات ويمكن الاستدلال لما ذكر باطلاق ادلة وجوب قضاء ما فات فانها تدل على بطلان فعلها على الاكتفاء بفعل الفائت فلو اعتبر في اللاحقة تاخرها عن السابقة كان ذلك تقييدا لتلك الاطلاقات بخلاف ما لو كان اعتبار تاخرها لاجل اعتبار تاخرها حين كونها حاضرة فانه لا يلزم من ذلك تقييد في تلك الاطلاقات لان فعل ما فات يجمع شروطه واجزائه المعتبرة قبل الفوات لا يتحقق الا بتاخيرها عن السابقة هذا ولكن يندفع بان التقييد لازم اما في اطلاق الحاضرة فلا يحتاج الى تقييد اطلاق ادلة القضاء لم يعتبر فيها حال الاداء واما تقييد ادلة القضاء باشتراط تاخر لاحقها عن سابقها من غير اعتبار هذا الشرط في القضاء وحيث لم يثبت التقييد في احدهما بالخصوص وعلم من الخارج وجوب الترتيب بين الفوائت بانفسها اقتصر عليه ورجع في حكم الحاضرة الى الاصول نعم لو ثبت وجوب تقديم الفائتة على الحاضرة امكن الاستدلال في مسئلة الترتيب بين الفوائت بانفسها بناء على ما ذكر من دلالة ادلة وجوب قضاء ما فات على اعتبار جميع ما اعتبر في الاداء في القضاء هذا خلاصة الكلام في ادلة القولين المشهورين المواسعة المطلقة والمضايقة المطلقة وقد عرفت ان القول بالمواسعة وعدم وجوب الترتيب لا يخلو عن قوة خصوصا فيما زاد على الفائتة الواحدة اذ لم يكن فيما تقدم من اخبار المضايقة ما يتضمن لزوم ترتيب الحاضرة على الفائتة المتعددة الا ذيل صحيحة زرارة الطويلة الامرة بتقديم المغرب والعشاء الفائتين على الفجر في هذا الموقع الاول انه على القول بعدم وجوب الترتيب هل يستحب تقديم

الفائتة او تقديم الحاضرة وجهان بل قولان والاقوى التفصيل بين صورة ضيق وقت الفضيلة للحاضرة الذي قيل بكونه هو الوقت للمختار فالمستحب تقديم الحاضرة وبين غيرها فيستحب تقديم الفائتة اما استحباب تقديم الحاضرة في صورة ضيق وقت فضيلتها فلعموم ادلة تاكد رجحان عدم تاخير الحاضرة عن ذلك الوقت الا من عذر او علة حتى قيل بتعيينه للمختار مضافا الى دلالة الروايات الدالة على ذلك بخصوص الصحيحة الطويلة المتقدمة في مسئلة تقديم المغرب الحاضرة على العصر الفائتة بعد حمل الوقت فيها على وقت الفضيلة وكذا رواية صفوان المتقدمة فيمن نسي الظهر الى ان غربت الشمس انه يقدم الظهر ان لم يخف فوت المغرب وكذا رواية ابي بصير المتقدمة فيمن نسي الظهر حتى دخل وقت العصر فراجع ولاحظ ولاجل هذه الاخبار الخاصة يحمل ما دلت بالملازمة على الامر بتقديم الفائتة في سعة المحمول على الاستحباب بناء على القول بالمواسعة على ارادة سعة وقت الفضيلة دون مطلق الوقت فلا يوجد في المقام خبر يدل على الامر بتقديم الفائتة مع ضيق وقت الفضيلة ودعوى موافقته للاحتياط المرجح بعد خلاف من اوجب التقديم معارضة بموافقة تقديم الحاضرة في هذه للاحتياط المرجح بعد خلاف من جعل وقت الفضيلة وقت الاختيار مع ان اهل المضايقة قائلون بهذا القول كالشيخين والعماني والحلبي منهم قائلون بوجوب تقديم الحاضرة في هذه الصورة مضافا الى ما عرفت في نقل الاقوال من ظهور عبارة بعض القدماء بوجوب تقديم الحاضرة واما استحباب تقديم الفائتة مع سعة وقت الفضيلة او بعد فواته فلما تقدم من الاخبار التي استدل بها اهل المضايقة من الامر بتقديم الفائتة او العدول من الحاضرة اليها المحمول على الاستحباب واما ما تقدم في بعض اخبار المواسعة من اطلاق تقديم الحاضرة فمحمول على صورة ضيق وقت الفضيلة وحوف فواته ثم انه لا ينافي ما ذكرنا من استحباب تقديم الفائتة الاخبار الدالة على استحباب المبادرة اول الوقت لانها بين دالة على استحباب اتيان الفريضة في الوقت الاول وهذا يجامع تقديم الفائتة وبين دالة على استحباب المبادرة في اول الوقت الاول الذي ينافي تقديم الفائتة الا انه لا باس بالحكم باستحباب الامرين المتنافيين فان حمل المستحب اكثر اما يتفق تنافيهما ثم ان المحكي عن الصدوق من استحباب تقديم الحاضرة بقول مطلق بناء في اخبار العدول عنها الى الفائتة اذ الظاهر منها ان العدول راجح ومعناه رجحان تقديم الفائتة الآن بكون رجحانه مختصا بالمتذكر في الاثناء او بكون الامر لمجرد بيان الجواز وكيف كان فلا يتعين حمله على المعتد لاداء ذلك رجحان تقديم الفائتة وهو بعيد وهذا مما يضعف القول باستحباب تقديم الحاضرة مط فان حمل الامر بتقديم الفائتة على مجرد بيان جواز الاشتغال بالقضاء في وقت الفريضة دفعا للتوهم عدم جوازه الناشي عن بعض الاخبار المانعة للنافلة او مطلق الصلوة او خصوص بعض الفرائض كالكسوفين في وقت اليومية الآن حمل اخبار العدول على الجواز بعيد جدا **الثاني** اذا قلنا بالفورية والترتيب فلا اشكال في وجوب الاشتغال بالحاضرة عند ضيق وقتها وكذا بما هو ضروري التقديم والظاهر انه لو كان للانسان ضرورة ربما يمكن الاشتغال بها بعد الحاضرة وقبلها لم يجب تاخير الصلوة عنها الى ان اخرها الى وقت ضيقها الى الموسع انما هو لئلا يزاحم الفائتة والمفروض سقوط التكليف بها حينئذ لان الوقت يقبل الفعل الضروري والحاضرة وكذا لو سقط عنه الفائتة بعد دخول كما اذا بقي من وقت الظهر مقدار عشر ركعات وعليه رباعية فانه لو اشتغل بها فات عنه ركعتان من العصر نعم لو اخذ باطلاق قوله لا صلوة لمن عليه صلوة كان مقتضاه الاقتصار على المتيقن من وقت الاشتغال **الثالث** انه لا اشكال في ترجيح الحاضرة على الفائتة في آخر وقتها المضروب لادائها بالذات او بالعرض كظهر وحيض ونحوهما وهل يرجح عليها اذا ضاق وقت اصل الفعل بحيث يظن انه لا يتمكن منها اصلا ولو قضاء كما اذا ظن دنو الوفاة ام لا صرح بعض محققي من عاصرناه بالترجيح وبانه مما لا كلام فيه فجعله كضيق وقت الاداء وفيه نظر لان الحاضرة انما يجب على الفائتة عند ضيق وقتها للنص المعتضد بما علم من اهمية الحاضرة بالنسبة الى المبادرة الى الواجبات الاخر ويتعين ترك المبادرة اليها واما ترجيح فعل الحاضرة على فعل الفائتة بان يدور الامر بين ترك الحاضرة الحقيقي وقتها لكنه متمكن الى الصحة التمكن بعد ذلك من القضاء واما اذا علم ان عمره لا يفي الا بفعل احدهما فتلزم دخوله في الاطلاق قابلة للمنع نعم لا يبعد ان يستفاد من الادلة اهمية فعل الفرائض في وقتها من جميع ما عداها من حقوق الله مع ان الاحتياط يقتضيه لدوران الامر بين التعيين والتخيير اذ ينبغي القطع بعدم وجوب ترجيح الفائتة في هذه الصورة **الرابع** صرح بعض بانه لا كلام في ان تضيق الفائتة على القول به ليس كتضيق الحاضرة في وجوب الاقتصار على اقل ما يحصل الامتثال والتجنب عما ذكره فورية القضاء ان استفيد منها وجوب الاشتغال بالقضاء عن غيره في مقابل الاشتغال بغيره عنه فهو كما ذكر فيجوز له الاتيان في الفائتة مطلقا بجميع المستحبات الصلوتية كالقنوت والاذان والاقامة وغيرها مما لم يتحقق في اثناء الصلوة او في اولها وان استفيد منها وجوب الاشتغال به مع التمكن عقلا وشرعا فيجوز الاتيان بجميع المستحبات

الصلوتية اذا لم يجب بعد هذه الصلوة فائتة اخرى والا لم يجز لتفويتها المبادرة الى الاشتغال بالفائتة المتأخرة وانما يستفاد منها وجوب المبادرة الى تحصيل المامور به في اول الاوقات فامكانه لم يجز الاشتغال بشيء من المستحبات ووجب الاقتصار على اقل الواجب في الفائتة مطلقا وحيث ان عمدة ادلة المضايقة عند اهلها دلالة الامر على الفور فهو يقتضي الوجه الثالث لان فعل المستحبات والآداب في الفائتة السابقة يوجب التاخير في الاحتياط فالاولى ان مقتضى فورية اصل الواجب وجوب تحصيله في اول اوقات امكان حصوله الآن بقي الكلام بعد ثبوت التخيير بين افراد المامور به المختلفة في الطول والقصر يكون المراد المسارعة الى التلبس بالفعل من غير التفات الى تمام الفراغ عنه الذي هو زمان حصول المامور به في الخارج كما اذا وجبت الكفارة المخيرة بين الخصال فورا فان ذلك لا يوجب وجوب اختيار العتق على صوم شهرين اذا كان يحصل في زمان اقل من الصوم ومنه انه مسلم اذا كان المامور به هي الامور المخيرة بين الخصال شرعا اما اذا كان التخيير عقليا فمنشأ حكم العقل به ملاحظة كون كل من الافراد مما يتحقق به اتيان المامور به على الوجه الذي امر به فاذا لم يتحقق اتيانه على النحو الذي اريد في ضمن بعض الافراد فلا يحكم العقل بجواز اختيار ذلك البعض ولذا لا يجوز اذا امر المولى باحضار شيء فورا الاشتغال بمقدمات الفرد الذي لا يحصل الكل الا بعد مضي زمان طويل وكذا التلبس بفرد لا يحصل تمام وجوده في الخارج الا بعد زمان طويل نعم لو قامت القرينة على ان الفورية راجعة الى التلبس بالمامور به لا الى تحصيله في الخارج صح الاكتفاء بالمبادرة الى التلبس وان لم يفرغ الا بعد زمان يمكن الفراغ عن فرد آخر باقل منه لكنه خلاف ظاهر الصيغة المفيدة للفور نعم لو ادعي ظهور هذا المعنى من الاخبار الدالة على وجوب الاشتغال بالفريضة الفائتة عند ذكرها وانه اذا دخل وقت الحاضرة ولم يتمها فليشتغل بها بناء على تمامية دلالتها على الفور لم يكن بعيدا خصوصا بعد ملاحظة تصريح الشارع بعدم سقوط الاذان والاقامة وعلى الفرض لو وجب الاقتصار على اقل الواجب دعا للقاضي عن اغتفار اتحاد الاداء والقضاء حتى في الآداب الخارجة والمستحبات الداخلة فافهم واولى من ذلك لو كان المستند في الفورية الاجماع المحقق او المحكي المنصرف الى فورية الاشتغال فانه يسهل دعوى عدم اخلال المستحبات بالفورية المنعقد عليها الاجماع هذا كله بالنسبة الى المستحبات واما الاجزاء والشروط الاختيارية فليست منافية للفورية حتى يجب تركها مراعاة للتعجيل لان الواجب هو تعجيل الفعل المستجمع للاجزاء والشرائط اذ الطلب انما يعرض الفعل بعد ملاحظة تقييده بها فلا يجوز ترك السورة مثلا مراعاة للفورية كما تترك عند ضيق الوقت وكذا تطهير الثوب المتنجس بل التطهير بالماء فلا يجوز التيمم كما يجوز عند ضيق الوقت وهكذا هذا مع التمكن منها واما لو لم يتمكن منها فان لم يرج التمكن فلا اشكال في وجوب التعجيل اما مع ظن التمكن فهل تراعى الفورية فيجب البدار او تراعى تلك الاجزاء والشروط فيجب الانتظار وجهان بل قولان من ان الفورية لا تصادف عنها غاية الامر عدم التمكن في هذا الزمان من تلك الاجزاء والشروط فتسقط لاطلاق ما دل على سقوطها عند العجز عنها بل لو قيل بعدم فورية القضاء كان مجرد الامر كافيا في صحة الفعل حين تعذر الشروط اذ لا تنافي عنه بعد اختصاص ادلة اعتبار تلك الشروط بحال التمكن ولذا صرح في نهاية الاحكام وكشف الالتباس والجعفرية وشرحها وارشادها مع قولهم بعدم فورية القضاء بجواز المبادرة حال العذر رفع عن الثلثة الاخيرة استثناء ما لو فقد الطهارة فاوجبوا التاخير راجع الى الاولين والاخير عدم استحباب التاخير لمنافي المبادرة من المسارعة الى فعل الطاعة ومن ان الواجب هو الفعل المستجمع للاجزاء والشروط والعجز المسقط لاعتبار الاجزاء والشروط الاختيارية هو العجز عن امتثال الامر الكلي وعدم التمكن راسا من اتيانه بتلك الشروط وهذا هو الذي يحكم العقل بخروجه عن الخطاب باتيان الفعل المستجمع فيحكم بكفاية الفعل الفاقد للشرط المتعذر في حق هذا الفرد العاجز واما من يتمكن من الاتيان بالفعل المستجمع في الزمان المستقبل فهو داخل تحت القادرين لا دليل على كفاية الفعل الفاقد لبعض الشرائط في حقه فيكون هذا الشخص العاجز عن الشرط في الحال القادر عليه في الاستقبال عاجزا عن المامور به في الحال قادرا عليه في الاستقبال عاجزا عن المامور به فيجب عليه تحصيله زمان القدرة على المامور به ودعوى انه ينكشف من الاطلاق الامر الشامل لهذا الشخص كونه مكلفا بالفعل في هذا الزمان فينكشف عن سقوط الشرط بالنسبة اليه مدفوعة بان الامر اذا تعلق بالفعل المستجمع للشرائط فاطلاقه ناظر عند تمكن المكلف عن المامور به ولو في جزء من زمان فخروجه عن الاطلاق نعم لو فرض دليل دال ولو بالاطلاق على ان مجرد العجز عن الشرط في جزء من اجزاء وقت الواجب مسقط لاعتباره في ذلك الجزء تعين ثبوت التكليف بالفعل في ذلك الجزء من الزمان فيؤتى به بحسب الامكان لكن هذا لا ضابط له فقد يوجد في بعض الشروط ولا يوجد في الآخر والكلام في ان مجرد العجز في جزء من الزمان يوجب سقوط اعتباره لينفي اطلاق الامر الشامل لذلك الجزء سليما عن التقييد بذلك الشرط الخامس انه لو كانت عليه فوائت ولم يتسع الوقت الا لمقدار الحاضرة

وبعض تلك الفوائت فقد عرفت انه يجب تقديم ذلك البعض على الحاضرة عند اهل المضايقة بناء على ان اشتراط الترتيب يجعل الى شرط متعددة عند تعدد الفوائت فالممكن منها لا يسقط بالمتعذر لان الشرط تقديم المجموع من حيث المجموع حتى يسقط اعتباره عند تعذر الجميع مع احتمال عدم المضايقة وقد تقدم ذلك في الجواب عن دليل العسر والحرج ونحو فهل يجب تقديم ما امكن تقديمه وان افضى الى اختلال الترتيب بينها للفوائت مثلا اذا كان عليه ظهر وصبح ذكرهما في وقت لا يسع الا للحاضرة وصلوة الصبح فهل يجب تقديم صلوة الصبح على الظهر وان لزم اختلال الترتيب بينهما وبين الظهر الفائتة او يجب تقديم الحاضرة لتوقف الفوائت على ترتيبها فيدور الامر بين اهمال الترتيب بين الحاضرة وبعض الفوائت وبين اهمال الترتيب بين نفس الفوائت مقتضى القاعدة الاول لان الترتيب انما يعتبر بين الحاضرة وبين الفائتة المستجمعة لجميع شرائطها التي منها ترتيبها على سابقتها فالمقدم على الحاضرة هي صلوة الصبح المتأخرة ترتيبا عن سابقتها فافهم الخامس لو كانت الفائتة مرددة بين اثنتين او ازيد بحيث يجب تكرارها من باب المقدمة ولم يتسع الوقت الا للحاضرة وفعل بعضها فهل يجب تقديم ما امكن من المحتملات ام لا وجهان لا يخفى الترجيح بينهما على الخبير بالقواعد
هذا آخر ما تيسر تحريره على وجه الاستعجال مع تشويش البال
والحمد لله اولا وآخرا على كل حال والسلام
على محمد وآله خير آل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين وبعد فقد اشتهر في ألسنة الفقهاء من زمان الشيخ قده الى زماننا قضية كلية يذكرونها في مقام الاستدلال بها على ما يتفرع عليها كانها بنفسها دليل معتبر او مضمون دليل معتبر وهي ان من ملك شيئا ملك الاقرار به وحيث ان الكلام في ثبوتها ومقدار عمومها وفيما يمكن ان يكون وجها لثبوتها والمضمون الاصلي الانتفاع بها في غير مقام اقرار البالغ الكامل على نفسه اذ يكفي في ذلك المقام ما اجمع عليه نصا وفتوى من نفوذ اقرار العقلاء على انفسهم لكن لا ينفع ذلك في اقرار الصبي فيما له ان يفعله واقرار الوكيل والولي على الاصيل فلا وجه لتحميل بعض من استند هذه القاعدة الى قاعدة اقرار العقلاء وينبغي اولا ذكر كلمات من ذكرها بعينها او بما يرادفها ثم نتبعه بذكر مرادهم منها بمقتضى ظاهرها او بمعونة قرينة استدلالهم بها في الموارد الخاصة فنقول مستعينا بالله قال شيخ الطائفة قدس سره في مسئلة اقرار العبد المأذون في التجارة قال وان كان بغير المال الملتزم به يتعلق بالتجارة مثل ثمن المبيع وارش المعيب وما اشبه ذلك فانه يقبل اقراره لان من ملك شيئا ملك الاقرار به الا انه ينظر فيه فان كان الاقرار بقدر ما في يده من مال التجارة قبل وقضي منه وان كان اكثر كان الفاضل في ذمته يتبع به اذا اعتق انتهى وحكي هذا عنه الحلي في السرائر ساكتا عليه مع ان من داب الحلي عدم المسامحة فيما لا يرتضيه وعن القاضي في المهذب انه اذا اقر المريض المكاتب لعبده في حال الصحة بانه قبض مال الكتابة صح اقراره وعتق العبد لان المريض يملك القبض فيملك الاقرار به مثل الصحيح وقال المحقق في الشرائع لو كان بغير العبد مأذونا في التجارة فاقر بما يتعلق بها صح لانه يملك التصرف فيملك الاقرار ويؤخذ ما اقر به مما في يده انتهى وقد استدل على تقديم قول الوكيل في التصرف بانه اقر بما له ان يفعله ونحوه العلامة في القواعد في تلك المسئلة وصرح بهذه القضية في باب الاقرار ايضا وصرح في جامع المقاصد ذكره بسماع دعوى المسلم انه امن الحربي في زمان يملك امانه وهو ما قبل الاسر مستندا الى الاجماع ونحوه المحقق في الشرائع تبعا للمبسوط من دون دعوى الاجماع وذكر فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الوصي والولي عليه ان الاقوى ان كل من يلزم فعله او انشائه غيره كان اقراره بذلك ماضيا عليه وهذه الكلية وان كانت اخص من القضية المشهورة الا ان الغرض من ذكر الاستشهاد بتصريحهم على ارادة نفوذ اقرار المالك للتصرف على غيره والا فقد صرح بتلك القضية في غير هذا المقام وذكر الشهيد في قواعده كل من قدر على انشاء شيء قدر على الاقرار به الا في مسائل اشكلت منها ان ولي المرأة الاجباري لا يقبل قوله وكذا قبل في الوكيل اذا اقر بالبيع او قبض الثمن او الشراء او الطلاق او العتق او الاجل واذا اقر بالرجعة في العدة لا يقبل منه مع انه قادر على انشائها وهل يقبل انتهى وفي تقييد الولي بالاجباري احتراز عن الولي الاختياري فانه لا اشكال في قبول اقراره عليها ولا خلاف بين العامة

والخامسة على ما يظهر من التذكرة ويلوح من الشيخ في مسئلة دعوى الوكيل فعل ما وكل فيه نعم تأمل فيه جامع المقاصد على ما سيأتي قال في التذكرة لو اقر الولي بالنكاح فان كانت بالغة رشيدة لم يقبل اقراره عندنا لانتفاء الولاية واما عند العامة فينظر ان كان له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها قبل اقراره ملغى على الانشاء وللشافعية وجه انه لا يقبل حتى يساعدها المرأة كالوكيل اذا ادعى انه اتى بما هو وكيل فيه ولو لم يكن له انشاء النكاح المقر به عند الاقرار من غير رضاها لم يقبل انتهى ويظهر منه الجزم بالتفصيل بين الولي الاجباري وغيره وفي مسئلة ادعاء كل من العاقدين على الولي سبق عقده على المرأة فيبطل اللاحق هذا ما حضرني من موارد تعبير الفقهاء بهذه العبارة او ما يرادفها او ما هو اخص منها ولا اظنك تتأبى بعد ذلك في تسالمهم على مساواة هذه القاعدة لحديث الاقرار حتى تستدل عليها به فلنرجع الى تفسير العبارة فنقول ان المراد بملك الشيء السلطنة عليه فعلا فلا يشمل ملك الصغير لامواله لعدم السلطنة الفعلية نعم يملك بعض التصرفات المالية مثل الوصية والوقف والصدقة وهي داخلة في عموم القضية ولهذا اطبقوا على الاستناد اليها في صحة اقرار الصغير بالامور المذكورة والدليل على ارادة السلطنة الفعلية مضافا الى انسباق اللغة كما لا يخفى هو عموم لفظ الشيء للاعيان والافعال مثل التصرفات فلا يمكن حمل الملك على ملك الاعيان ليشمل ملك الصغير لامواله لظاهر ان لفظ الشيء يراد بخصوص الافعال اعني التصرفات على ما يقتضيه ظاهر الاقرار به لان المقر به حقيقة لا يجوز ان يكون من الاعيان وقولهم الاقرار اخبار بحق لازم معناه الاخبار بثبوت الاخبار بنفسه ذا المخبر به لا يكون بعينه ثم التسلط على التصرف اعم من ان يكون اصالة او وكالة او ولاية والمراد من ملك الاقرار به ان له التسلط عليه والمراد من الاقرار به اما معناه اللغوي وهو اثبات الشيء وجعله قارا سواء اثبته على نفسه او على غيره واما معناه الظاهر عند الفقهاء وهو الاخبار بحق لازم على المخبر فيختص بما اثبته على نفسه فيخرج منه دعوى الوكيل او الولي حقا على موكله والمولى عليه او شهادته لغيرهما عليهما وعلى هذا المعنى ينطبق حديث الاقرار وهذا المعنى وان كان هو الظاهر من لفظ الاقرار في كلمات المتكلمين بالقضية المذكورة الا انه خلاف صريح استنادهم اليها في موارد دعوى الوكيل والولي والعبد المأذون على غيرهم كما سمعت مفصلا فلا بد من ارادة المعنى اللغوي مع ان الظهور المذكور قابل للمنع كما يشهد به استعمالهم الاقرار في الاقرار على الغير ثم الظاهر من القضية وقوع الاقرار بالشيء المملوك حين كونه مملوكا وان ملك الاقرار بالشيء تابع لملك ذلك الشيء حدوثا وبقاء على ما يقتضيه الجملة الشرطية الدالة عند التجرد عن القرينة على كون العلة في الجزاء هو نفس الشرط لا حدوثه وان زال وما ذكرنا صريح جماعة منهم المحقق حيث قال في الشرائع في اقرار المريض بالطلاق في حال الصحة بالنسبة الى الزوجة لمنعها من الارث وتبعه في التحرير على عدم سماع اقرار العبد المأذون في التجارة بعد الحجر عليه بدين نسبه الى حال الاذن وقال ايضا وكل من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه فلو اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة لم ينفذ من الاصل انتهى وقد تقدم منه في التذكرة التصريح بذلك في مسئلة اقرار الولي بالنكاح في زمان ليس له انشاؤه ونص الشهيد على ذلك الثانية وفي المسالك كما عن نهاية المرام تقييد قبول اقرار العبد المأذون بما اذا كان حال الاذن وهو ظاهر الشيخ ومن عبر بعبارته في العبد المأذون من انه يقبل اقراره ويؤخذ الدين مما في يده فان ظاهره عدم زوال الاذن بل هو صريحه في مسئلة الجهاد المتقدمة وعلى هذا فالحكم في مثل اقرار المريض بالهبة او الطلاق البائن حال الصحة هو نفوذ اقراره بالنسبة الى اصل الهبة والطلاق لانه المملوك له حال المرض لا لخصوص الهبة والطلاق لانه المملوك له حال المرض لا بخصوص الهبة والطلاق المقيدين بحال الصحة المؤثرين في نفوذ الهبة من الاصل وعدم ارث الزوجة منه نعم صرح في ط بعدم ارث الزوجة في مسئلة الطلاق وظاهره تعميم قبول اقرار المالك لما تعلق بزمان الملك ويمكن حمله على ان اقراره انما قبل في اصل الطلاق قبل في وجوده لان الطلاق في حال المرض لم يقع باعترافه فلا معنى لقبوله الا الحكم بوقوعه في زمان يحتمله ويرده ان معنى ما ذكرنا نفوذ الاقرار بالطلاق المقيد بالصحة بالنسبة الى بعض احكامه وهي البينونة دون بعض لحرمة مثل الارث لا الحكم بوقوع طلاق في حال المرض فالظاهر ان مستند الشيخ قدس سره عموم نفوذ اقرار المقر على ما ملكه ولو في الزمان الماضي لما عرفت جواز التفكيك في الاقرار بين المقيد والمقيد وممن يظهر منه عموم القاعدة لما بعد زوال ملك التصرف فخر الدين في الايضاح في مسئلة اختلاف الولي والمولى عليه بعد الكمال حيث رجح قول الولي وقال لان الاقوى ان كل من يلزم فعله غيره يمضي اقراره بذلك الفعل عليه وما ابعد ما بين هذا وما سيأتي منه من عدم نفوذ اقرار الزوج بالرجعة في العدة وان اعتباره من حيث كونه انشاء لها لا اخبارا عنها ثم معنى ملك الشيء يحتمل ان يكون هي السلطنة المطلقة بان يكون مستقلا فيه لا بإذن احد فيختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري ويحتمل ان يراد به مجرد القدرة على التصرف فيشمل الوكيل والعبد المأذون وهذا هو الظاهر من موارد هذه القضية في كلماتهم والمراد بملك الاقرار به اذا كان اصيلا واضح

وان كان غير اصيل كالولي والوكيل فيحتمل امور الاول السلطنة على الاقرار به بمعنى ان اقراره ماض مطلقا ويكون كاقرار ذلك الغير الذي يتصرف المقر عنه او له حتى انه لا يسمع منه بينة على خلافه فضلا عن حلفه على عدمه وهذا المعنى وان كان بحسب الظاهر انسب بلفظ الاقرار الا انه يكاد يقطع بعدم ارادته الثاني ان اقراره به نافذ بالنسبة الى الاصيل كنفوذ اقراره وان لم يترتب عليه جميع آثار اقراره فالتعبير بالاقرار من حيث انه لما كان في التصرف نائبا عنه وكان التصرف الصادر عن نفسه فالاخبار به كانه صادر عن نفسه ففعله كفعله ولسانه كلسانه ولا فرق بين ان يقع هناك دعوى وبين ان لا يكون الدعوى مع ذلك الاصيل او مع ثالث فلو اخبر الوكيل بقبض الدين من الغريم فاخباره يكون بمنزلة البينة للغريم على الاصيل لو ادعى عليه بقاء الدين وكذا اخبار الولي بالتزويج اذا انكرت المرأة على الزوج التزويج وكذا لو ادعى البايع على الاصيل وبهذا يجمع بين حكم المحقق والعلامة بتقديم قول الوكيل فيما اذا ادعى على الموكل اتيان ما وكل فيه معللين بانه اقر بما له ان يفعله وتقديم قول الموكل فيما اذا ادعى الوكيل شراء العبد بمائة وادعى الموكل شراءه بثمانين معللين بان الموكل غارم انتهى ومعنى ذلك ان الوكيل لا يريد ان يدفع عن نفسه شيئا وانما يريد ان يثبت لغيره حقا على موكله فهو بمنزلة الشاهد على الموكل وبعبارة اخرى انما يعتبر اقراره بما له ان يفعله فيما يتعلق بنفسه لا فيما يتعلق بغيره وقال في ط اذا وكل رجلا على قبض دين له من غريمه فادعى انه قبضه منه وسلمه او تلف في يده وصدقه من عليه الدين وقال الموكل لم يقبضه قال قوم القول قول الموكل مع يمينه ولا يقبل قول الوكيل ولا الذي عليه الدين الا ببينة لان الموكل مدع للمال على المدين دون الوكيل لانه يقول انا لا استحق عليك شيئا الا انك لم تقبض مما وانما لي باق على المدين ولذا اذا حلف المدعي طالب المدين ولا يثبت بيمينه على الوكيل شيء فاذا كان كذلك كان بمنزلة ان تدعي من عليه الدين دفع المال اليه وهو ينكره فيكون القول قوله فكذلك هنا وهذا اقوى واذا وكله بالبيع والتسليم وقبض الثمن فباع وسلم المبيع وادعى قبض الثمن وتلفه في يده او دفعه اليه فانكر الموكل ان يكون قبضه من المشتري كان القول قول الوكيل مع يمينه لان الوكيل مدعى عليه لانه يدعي عليه انه سلم المبيع ولم يقبض الثمن وصار ضامنا فالقول قوله لان الاصل انه امين وانه لا ضمان عليه ويخالف المسئلة الاولى لان المدعى عليه بها هو الذي عليه الدين وهو الخصم فاذا جعلنا القول قول الموكل لم يوجب على الوكيل غرامة وفي المسئلة الثانية يوجب غرامة فكان القول قول الوكيل انتهى والمسئلة الاولى نظير ما ذكره المحقق والعلامة في اختلاف الوكيل والموكل في الثمن من ان الوكيل ما يدعي عليه شيء بل يريد تغريم الموكل هذا لكن المحقق في الشرائع نظر في الفرق بين المسئلتين الذي ذكره في ط وقال في ط اذا اذن له في شراء عبد بصفة فاشتراه بمائة ثم اختلف هو والموكل فقال الموكل اشتريته بثمانين وقال الوكيل اشتريته بمائة والعبد يساوي مائة قيل فيه قولان احدهما انه يقبل قول الوكيل كما يقبل قوله في التسليم والتلف والثاني لا يقبل قوله عليه لانه يتعلق بغيره وكذا كل ما اختلفا فيه مما يتعلق بحق غيرهما من بايع او مشتر او صاحب حق فانه على قولين والاول اصح انتهى ثم ان معنى الملك في الموضوع اما ان يكون هي السلطنة المستقلة او مجرد ان له ذلك فعلى الاول يختص بالمالك الاصيل والولي الاجباري وعلى الثاني يشمل الوكيل والعبد المأذون ايضا ولا يخفى ان مراد جل الفقهاء بكلامهم هو الثاني ويؤيده تعبيرهم بان له ان يفعل كذا فله الاقرار به وقولهم من يملك على انشائه يملك على الاقرار به ومن يلزم فعله غيره يلزم اقراره به عليه واما ملك الاقرار فيحتمل ان يراد به السلطنة المستقلة المطلقة بمعنى انه لا يزاحمه احد في اقراره وانه نافذ على كل احد وان يراد به مجرد ان له الاقرار به فلا سلطنة مطلقة له فيمكن ان يزاحمه من يكون له ايضا سلطنة على الفعل فيكون ملك الاقرار بالشيء على نحو السلطنة على ذلك الشيء فليس للبنت البالغة الرشيدة بناء على ولاية الاب عليها مزاحمة الولي في اقراره كما ليس لها مزاحمته في اصل الفعل وكذا اذا قامت البينة على اقرار الاب حين صغر الطفل بتصرف فيه او في ماله فليس له بعد البلوغ مزاحمته وهذا بخلاف الموكل فانه يزاحم الوكيل في اقراره كما يزاحمه في اصل التصرف اذا عرفت ما ذكرنا في معنى القضية فاعلم ان حديث الاقرار لا يمكن ان يكون منشأ لهذه القاعدة اما اولا فلان حديث الاقرار لا يدل الا على ترتيب الآثار التي تلزم على المقر دون غيرها مما يلزم غيره فاذا قال للكبير البالغ العاقل انه ابني فلا يترتب عليه الا ما يلزم على المقر من احكام الابوة ولا يلزم على الولد شيء من احكام البنوة نعم لو ترتب على الآثار اللازمة على المقر آثار لازمة على غيره تترتب على غيره فلو كان الابن المذكور ممن ظاهره الرقية للمقر يسقط عنه حق الغير المتعلق بامواله مثل نفقة واجب النفقة ودين الغريم لان مثل ذلك تابع للمال حدوثا وبقاء فهو من قبيل الوجوب المشروط بشيء يكون المكلف مختارا في ايجاده واعدامه لا من قبيل الحق المانع عن الاعدام كحق المرتهن والمفلس ونحو ذلك فانه حق لصاحبه نظير الملكية للمال كالتحجير والحق كالشريك والحاصل ان دليل الاقرار لا ينفع في اقرار الوكيل والعبد والولي على غيرهم واما ثانيا فلان جل الاصحاب قد ذكروا هذه القضية مستند الصحة

اقرار الصبي بما صح منه كالوصية بالمعروف والصدقة ولو كان المستند فيها حديث الاقرار لم يجز ذلك لبنائهم على خروج الصبي من حديث
الاقرار لكونه مسلوب العبارة بحديث رفع القلم وكيف كان فلا ريب في عدم استنادهم في هذه القضية الى حديث الاقرار وربما يدعى
الاجماع على القضية المذكورة بمعنى ان استدلال الاصحاب بها يكشف عن وجود دليل معتبر لو عثرنا عليه لم نعد عنه وان لم يكشف عن الحكم
الواقعي وهذه الدعوى انما يصح مع عدم ظهور خلاف او تردد منهم فيه لكنا نرى من اساطينهم في بعض المقامات عدم الالتزام بها او التردد
فيها هذا العلامة في كره رجح تقديم قول الموكل عند دعوى الوكيل قبل العزل التصرف وتردد في ذلك في التحرير وتبع المحقق في تقديم دعواه
نقصان الثمن فيما ادعى الوكيل ويظهر من فخر الدين في الايضاح عدم قبول دعوى الزوج في العدة الرجوع وجعل نفس الدعوى رجوعا
وتردد في ذلك في مواضع من القواعد تقدم عن الشهيد في القواعد الاستشكال في دعوى الزوج الرجعة وانكر المحقق هذه القاعدة
راسا حيث تردد في قبول اقرار العبد المأذون وفي قبول قول الولي في تزويج بنته لو انكرت بل ولو لم تنكر لجهلها بالحال قال في جامع
المقاصد في شرح قول العلامة قدس سره لو قيل للولي زوجت بنتك من فلان فقال نعم فقال الزوج قبلت ما لفظه بعد شرح العبارة
ولو صرح بارادة الاقرار فلا زوجية في نفس الامر اذا لم يكن مطابقا للواقع وهل يحكم به ظاهرا بالنسبة الى البنت فيه احتمال
وينبغي ان يكون القول قولها بيمينها ظاهرا اذا ادعت كذب الولي في اقراره وهل لها ذلك فيما بينها وبين الله اذا لم تعلم بالحال
فيه نظر ينشأ من اصالة الصحة وان الاقرار لا ينفذ في حق الغير ولولا ذلك لنفذ دعوى الاستدانة والتشاجر اموال الرد من ان
انشاء النكاح في وقت ثبوت الولاية فعله وهو مسلط عليه فينفذ فيه اقراره وينبغي التأمل لذلك انتهى وقال في شرح قول العلامة
ان المقر هنا ان مطلق ومجبر فالمطلق ينفذ اقراره في كل ما ينفذ تصرفه فيه ما حاصله ان هذه القضية لا تقتضي سماع دعوى
الوكيل فيما وكل فيه لانها شهادة وليست باقرار اذ الاقرار اخبار بحق لازم للمخبر وظاهر هذا الكلام ان هذه الكلية المراد بها
قضية من ملك مختصة باقرار المالك بما يتعلق بنفسه لا غيره هذا ولكن الانصاف ان القضية المذكورة في الجملة اجماعية بمعنى
انه ما من احد من الاصحاب في اقرار الصبي ممن وصل الينا كلامهم الا وقد عمل بهذه القضية في بعض الموارد بحيث نعلم ان لا مستند
له سواها فان من ذكرنا خلافهم انما خالفوا في بعض موارد القضية وعملوا بها في مورد اخر فان المحقق الثاني وان ظهر منه الخلاف
فيما ذكرنا من الموارد الا انه وافق الاصحاب في اقرار الصبي بما له ان يفعله مستندا في جامع المقاصد الى هذه الكلية مع انه لا يمكن
الاستناد الى غيرها لان حديث الاقرار مختص بالصبي والمجنون لعدم العبرة بكلامهما في الانشاء والاخبار والعلامة وان ظهر منه المخالفة
في بعض الموارد حتى في مسألة اقرار الصبي بما له ان يفعله واقرار العبد فيما يتعلق بالتجارة على ما في التذكرة الا انه صرح في كثير من
الموارد بالاستناد الى القاعدة كما في اقرار الولي الاجباري بالعقد على المولى عليه وجزم بسماع الدعوى عليه معللا بانه لو اقر لنفع
المدعي لان اقراره ماض بل تقدم منه دعوى الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في زمان يملك الامان وكذا فخر الدين
حيث اكثر من العمل بهذه القاعدة فظهور المخالفة منه في مسألة الاقرار غير مضر مع امكان ان يكون مراده عدم الحاجة في تلك
المسألة الى تلك القاعدة لان مجرد الاخبار بالرجعة رجوع من غير حاجة الى الحكم بمضي اقراره فان الشيء مستند الى اسبق سببيه فاذا
كان اصل الاخبار بالشيء انشاء له في الحال لم يحتج الى اثبات صدق المخبر به بدليل خارج وكيف كان فلم نجد فيها ما اسقطها عن صلاحية
التمسك لكن الاجماع على الاستناد اليها في الجملة انما ينفع لو علمنا ان اهمالهم له في الموارد من حيث وجود المعارض اما اذا ظهر او احتمل
كون الاهمال من جهة تفسير القضية بما لا يشمل تلك الموارد واختلفوا في التفسير على وجه لا يكون مورد متفق عليه يتمسك فيه
بهذه القضية لم ينفع الاتفاق المذكور فان ظاهر العلامة في التذكرة في مسألة اقرار الصبي عدم نفوذه وعدم العبرة بكلامه
حتى فيما له ان يفعله فالمراد بالموصول عنده في قضية من ملك هو البالغ العاقل وكذا ظاهر قوله في القواعد بان المريض لو اقر بعتق
اخيه ولم يعتق فانه ينفذ اقراره من الثلث فان الظاهر ان مراده حجب الاخ العم في مقدار الثلث من التركة لا اصل العتق وهذا المحقق الثاني
يسلم شمول القضية للصبي لكن ينكر شمولها للاقرار على الغير كما تقدم من عبارته حتى في الولي الاجباري الذي يظهر من العلامة
في التذكرة عدم الخلاف فيه من العامة والخاصة فاذا لم يكن اقرار الصبي او الاقرار على الغير مما اتفق على شمول القضية واقرار البالغ
العاقل على نفسه داخل في حديث الاقرار لم ينفع القضية المجمع عليها في الجملة في مورد من موارد الحاجة الآن يبنى على عدم العبرة
بمخالفة العلامة في التذكرة في شمول القضية للصبي مع ان عبارتها لا تأبى عن الحاجة الى التأمل مع رجوعه عن هذا في باب كتبه
مع دعوى الاجماع على قبول دعوى المسلم امان الحربي في حال ملكه للامان وظاهر انه ليس مستند له الا القضية المذكورة ولذا

يظهر من بعضهم دعوى الاتفاق على ان من صح تصدقه من الصبي ووصيته حكم بمضي اقراره فيهما وعلى عدم العبرة بخلاف المحقق الثاني في شمول
القضية للاقرار على الغير لان الظاهر ثبوت الاتفاق من غيره على سماع اقرار من ملك على غيره تصرفا عليه خصوصا اذا كان وليا او مجبرا
عليه بحيث لا يملك المولى عليه التصرف وقد سمعت ان الظاهر من التذكرة اتفاق العامة والخاصة على سماع اقرار الولي الاجباري بتزويج
المولى عليه ويؤيده استقرار السيرة على معاملة الاولياء بل مطلق الوكلاء معاملة الاصيل في اقرارهم كتصرفاتهم هذا غاية التوجيه
لتصحيح دعوى الاجماع في المسألة ولا يخلو بعد عن الشبهة فاللازم تتبع مدرك اخر لها حتى يكون استظهار الاجماع عليها مؤيدا له او جابرا
لضعفه وهنا بعض الوجوه ولا بد ان نعلم ان المدرك لها لا بد ان يكون جامعا لوجه اعتبار قول الصبي فيما له ان يفعل حتى يحكم على
ادلة عدم اعتبار كلام الصبي في الانشاء والاخبار الحاكمة على حديث الاقرار واعتبار اقرار الولي والوكيل على الاصيل حتى يحكم على
ادلة عدم سماع اقرار المقر على غيره لكونها دعوى محتاجة الى البينة لا اقرارا على النفس ومن هنا يظهر ان التمسك بادلة قبول قول
ائتمنه المالك بالاذن او الشارع بالامر وعلى جواز ائتمانه غير صحيح لانها لا ينفع في اقرار الصبي والرجوع فيه الى دليل آخر لا يجري في الوكيل
والولي يخرج القضية عن كونها قاعدة واحدة على ما يظهر من القضية من ان العلة في قبول الاقرار كونه مالكا للتصرف المقر به
هذا مع انه لو كان مدرك القضية قاعدة الايتمان لم يجعل الفرق بين وقوع الاقرار في زمان الايتمان وبعده مع ان جماعة صرحوا
بالفرق فان قولهم ان من لا يتمكن من انشاء شيء لا ينفذ اقراره فيه ليس المراد منه عدم نفوذ اقراره بفعله في زمان عدم التمكن اذ
لا معنى لعدم النفوذ هنا الا عدم ترتب اثر على المقر به بل المراد عدم نفوذ الاقرار بفعله حين التمكن من الفعل ولذا فرع في التحرير على
القضية المذكورة انه لو اقر المريض بانه وهب واقبض حال الصحة نفذ من الثلث وصرح فيه وفي غيره بعدم نفوذ اقرار العبد المأذون
بعد الحجر عليه بدين اسنده الى حال الاذن وقد عرفت ملاحظة التذكرة والحاصل ان بين هذه القاعدة وقاعدة الايتمان عموما
من وجه وهنا قاعدة اخرى اشار اليها فخر الدين على ما تقدم من الايضاح بان كل ما يلزم فعله غيره يمضي اقراره بذلك الفعل
على ذلك الغير ظاهره ولو بقرينة الاستناد اليها في قبول قول الوصي وامين الحاكم اذا اختلفا مع المولى عليه ارادة مضي الاقرار على
الغير ولو بعد زوال الولاية فان اريد من لزوم فعل المقر على الغير مجرد مضيه ولو من جهة نصب المالك او الشارع له كان اعم مطلقا
من القاعدتين لشموله لولي النكاح الاجباري النافذ اقراره على المرأة وان اريد منه لزومه عليه لابدية السلطنة عليه كاولياء القاصر
في المال والنكاح كان اعم من وجه من كل من القاعدتين لاجتماع الكل في اقرار ولي الصغير ببيع ماله وافتراق قاعدة الايتمان
عنها في اقرار الوكيل بعد العزل وافتراق قضية من ملك في اقرار الصبي بما له ان يفعل وافتراقها في الايضاح باقرار الولي الاجباري
بعد زوال الولاية بالنكاح في حالها انه يمكن ان يكون الوجه في القضية المذكورة ظهور اعتبار الشارع وبنائه ان من يملك احداث
تصرف فهو غير متهم في الاخبار عنه حين القدرة عليه والظاهر صدقه ووقوع المقر به وان كان هذا الظهور متفاوت الافراد قوة
وضعفا بحسب قدرة المقر فعلا على انشاء المقر به من دون توقف على مقدمات غير حاصلة فهما الاقرار كما في قول الزوج رجعت ما هو
به الاخبار مع قدرته عليه بقصد الانشاء وعدم قدرته لفوات بعض المقدمات لكنه قادر على تحصيل المقدمات وفعلها في الزمان
المتأخر كما اذا اقر العبد بالدين في زمان له الاستدانة شرعا لكنه موقوف على مقدمات غير حاصلة فان الظاهر هنا ايضا صدقه
وان امكن كذبه باعتبار بعض الدواعي لكن دواعي الكذب فيه اقل بمراتب من دواعي الكذب المحتملة في اقرار العبد المعزول عن
التجارة الممنوع عن الاستدانة ولو تأملت هذا الظهور ولو في اضعف افراده وجدته اقوى من ظهور حال المسلم في صحة فعله
بمعنى مطابقته للواقع بل يمكن ان يدعى ان حكمة اعتبار الشارع والعرف لاقرار البالغ العاقل على نفسه ان الظاهر من الانسان
غير متهم فيما يخبر مما يكون عليه لا له وفي النبوي في اقرار العقلاء اشارة اليه حيث اضاف الاقرار الى العقلاء تنبيها على ان العاقل
لا يكذب على نفسه غالبا والا فلم يعهد من الشارع اضافة الاسباب الى البالغ العاقل وان انحصرت السببية فيه الا انه اكتفى عن ذلك في
جميع الاسباب القولية والفعلية بحديث رفع القلم فالصبي لما اجاز له بعض التصرفات مثل الوقف ونحوه ولم يكن اقراره مظنة للكذب
كان مقبولا ولذا كان بعض الاقارير بحسب نوعه لا ظهور له في الصدق لم يعتبره الشارع كما في الاقرار المتعارف لاقامة رسم القبالة
وكما في اقرار المريض مطلقا او اذا كان متهما ويؤيده ان بعض الفقهاء لم يحكم بسماع الاقرار وان تضمن دفع دعوى الغير مستندا الى عدم
كونه متهما كما في اقرار مالك اللقيط بعبده بعد انقاض الحاكم عليه باعتاقه قبل ذلك فان الشيخ قدس سره حكم في ط بسماعه لكونه
غير متهم لانه لا يريد العبد ولا يريد الثمن بل يسمع دعواه وان تضمنت دفع النفقة عن نفسه وليس الغرض ترجيح هذا القول في

هذه المسئلة بل الغرض تقريب ان هكذا تمام المخبر فحجيته يوجب تقديم قوله ومرجعه الى تقديم هذا الظاهر على الاصل كما في نظائره من ظهور الصحة في فعل المسلم ونحوه من الظواهر هذا ولكن الظهور المذكور لا حجية فيه بنفسه حتى يقدم على مقابله من الاصول والقواعد المعتبرة بل يحتاج الى قيام دليل عليه او استنباطه من ادلة بعض القواعد الاخر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **قاعدة** في نفي الضرر والكلام يقع تارة في معناها واخرى في مدركها وثالثاً في نسبتها مع العمومات المعارضة لها في الظاهر ورابعاً في بعض ما يتفرع عليها مما عنونه الفقهاء مستدلين عليها بها ولا بد اولاً من ذكر الاخبار التي عثرنا عليها في حكم الضرر فنقول وبالله التوفيق **منها** ما اشتهر روايته في قصة سمرة بن جندب وقد روي بالفاظ مختلفة ففي موثقة زرارة عن ابي جعفر ع ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فجاء الانصاري الى رسول الله ص فشكا اليه فخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وفي رواية الحذاء عن ابي جعفر ع مثل ذلك الا انه قال للسمرة بعد الامتناع ما اراك يا سمرة الا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه وفي رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر ع نحو ذلك بزيادة لا اعلم المطلب في آخرها انك يا سمرة رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على المؤمن ثم امر بها فقلعت فرمي بها وجهه فقال انطلق فاغرسها حيث شئت وفي هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي ص بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه ونفي الضرر لا يوجب ذلك لكن لا يخل بالاستدلال **ومنها** رواية عقبة بن خالد عن الصادق ع قال قضى رسول الله ص بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال لا ضرر ولا ضرار **ومنها** ما عن كره ونهاية ابن الاثير مرسلاً عن النبي ص لا ضرر ولا ضرار في الاسلام **ومنها** رواية هرون بن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله ع رجل شهد بعيراً مريضاً يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا اعطي الخمس **ومنها** رواية اخرى لعقبة بن خالد عن ابي عبد الله ع قال قضى رسول الله ص بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار هذه جملة ما عثرنا عليها من الروايات العامة وكثرتها تغني عن ملاحظة سندها مضافاً الى حكاية تواتر نفي الضرر والضرار عن فخر الدين في الايضاح في باب الرهن ولم اعثر عليه فالمهم بيان معنى الضرر والضرار اما معنى الضرر فهو معلوم

عرفاً ففي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروهاً واضر به يتعدى بنفسه ثلاثياً وبالباء رباعياً والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره يضاره مضارة وضراراً بمعنى ضره انتهى وفي النهاية معنى قوله لا ضرر ولا ضرار لا يضر الرجل اخاه فان ينقصه شيئاً من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ان تضر صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد انتهى وكيف كان فالتأمل في الفرق بين الضرر والضرار لا يخل بما هو المقصود من الاستدلال بنفي الضرر في المسائل الفرعية فالاهم من ذلك بيان معنى النفي فنقول ان نفي الضرر ليس محمولاً على حقيقته لوجود الحقيقة في الخارج بديهة فلا بد من حمله على محامل ذكر لها منها ثلاث احدها حمله على النهي والمعنى تحريم الفعل **الثاني** الضرر المجرد عن التدارك فكأن ما يحصل بازائه نفع لا يسمى ضرراً كدفع مال بازاء عوض مساو له او زائد عليه فكذلك الضرر المقرون بحكم الشارع بلزوم تداركه نازل منزلة عدم الضرر وان لم يسلب عنه مفهوم الضرر بمجرد حكم الشارع بالتدارك فالمراد نفي وجود الضرر المجرد عن التدارك فاتلاف المال بلا تدارك ضرر على صاحبه فهو منفي فاذا وجد في الخارج فلا بد ان يكون مقروناً بلزوم التدارك وكذا تمليك الجاهل بالغبن ماله بازاء ما دون قيمته من الثمن ضرر عليه فلا يوجد في الخارج الا مقروناً بالخيار وهكذا **الثالث** ان يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد وانه ليس في الاسلام مجعول ضرري وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد مثلاً يقال ان حكم الشارع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون فهو منفي في الشريعة وكذا وجوب الوضوء مع اضرار الماء حكم ضرري منفي في الشريعة وكذا اباحة الاضرار بالغير حكم ضرري منفي في الشريعة ثم ان اردأ الاحتمالات هو الثاني وان قال به بعض الفحول لان الضرر الخارجي لا ينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلاً والحاصل ان ايصال الضرر ان كان لداعي النفع لا ينفك عن سلب الضرر عنه حقيقة وان كان قد يسامح فيه واما الضرر لا لداعي النفع فان تعقبه تدارك فهو ضرر حقيقي لكن بعد ان اتفق تداركه يمكن تنزيله منزلة ما لم يوجد كما هو معنى التدارك واما ما لم يتعقبه تدارك فعلاً فلا وجه لتنزيله منزلة ما لم يوجد في الخارج بمجرد حكم الشارع بوجوب تداركه فمنشأ هذا الاحتمال الخلط بين الضرر المتدارك فعلاً والضرر المحكوم بلزوم تداركه والمناسب للمعنى الحقيقي بعد نفي الماهية هو الاول نعم لو كان حكم الشارع في واقعة بنفسه مما ضرراً يكون تداركه بحكم آخر لحكمه بجواز قتل مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد المتدارك بوجوب دفع تسعة اعشار الدية الى كل واحد واما الضرر الواقع من المكلف فلا يتدارك بحكم الشارع بلزوم التدارك لتنزيله منزلة العدم هذا مضافاً الى ان ظاهر قوله ع لا ضرر في الاسلام كون الاسلام ظرفاً للضرر فلا يناسب ان يراد به الفعل المضر وانما المناسب الحكم الشرعي الملقى للعباد في الضرر نظير قوله لا حرج في الدين هذا مع ان اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المستلزم بنفس التكليف كوجوب الوضوء مع التضرر به فان فعل الوضوء المضر حرام والواقع منه في الخارج لم يجعل له الشارع تداركاً مع ان العلماء لم يفرقوا في الاستدلال بالقاعدة بين الاضرار بالنفس والاضرار بالغير واما المعنى الاول فهو وان ذكره في النص والفتوى لنفي الحكم الوضعي لا لمجرد تحريم الاضرار نعم يمكن ان يستفاد منه تحريم الاضرار بالغير حيث ان الحكم باباحته حكم ضرري فيكون منفياً في الشرع بخلاف الاضرار بالنفس فان اباحته بل طلبه على وجه الاستحباب ليس حكماً ضررياً ولا يلزم من جعله ضرر على المكلفين نعم قد يستفيد من الادلة العقلية والنقلية تحريم الاضرار بالنفس فتبين مما ذكرنا ان الارجح في معنى الرواية بل المتعين هو المعنى الثالث لكن في قوله لا ضرر ولا ضرار من دون تقييد او مع التقييد بقوله في الاسلام واما قوله لا ضرر ولا ضرار على مؤمن فهو مختص بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير فلا يشمل نفي وجوب الوضوء والحج مع الضرر **وينبغي التنبيه على امور الاول** ان دليل هذه القاعدة حاكم على عموم نفي الضرر معارض بعموم الناس مسلطون على اموالهم وادلة اثبات الاحكام الشاملة لصورة التضرر بموافقتها وليس معها من قبيل المتعارضين حيث انه ذكر في مسئلة تضرر الانسان في ملكه مع تضرر جاره ان عموم نفي الضرر معارض بعموم الناس مسلطون على اموالهم وذكر نحو ذلك في مسئلة جواز الترافع الى حكام الجور مع انحصار انقاذ الحق في ذلك فعجيبة ما تقرر في محله من ان الدليل الناظر بدلالته اللفظية الى تخصيص دليل عام بعض افراده حاكم عليه ولا يلاحظ فيه النسبة الملحوظة بين المتعارضين نظير حكومة ادلة الحرج على ما يثبت بعموم التكاليف في موارد الحرج وعليه جرت سيرة الفقهاء في مقام الاستدلال في مقامات لا تخفى منها استدلالهم على ثبوت خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر بقاعدة نفي الضرر مع وجود عموم الناس مسلطون على اموالهم الدال على لزوم العقد ومع سلطنة المغبون على انتزاع ملك الغابن بالخيار عن ملكه ثم ان الدور

[illegible]

مما ذكرنا الاقتصار في دفع مقتضى الادلة الواقعية المثبتة للتكاليف على مقدار حكومة القاعدة عليها فلو فرض المكلف معتقدا لعدم تضرره بالوضوء او الصوم مثلا فتوضأ ثم انكشف تضرره فدليل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي المتحقق في حق هذا المتضرر لان هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعا على هذا المتضرر كان يتوضأ هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرره وعدم دخوله في المتضررين فلم يستند تضرره الا الى جهله هذا الحكم فنفيه ليس امتنانا على المكلف وتخليصا له من الضرر بل لا يثمر الا تكليفا له بالاعادة بعد العمل والتضرر فيحصل ان القاعدة لا تنفي الا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره لان الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في اقدام المكلف على الضرر بل نفيه مستلزم لالقاء المكلف في مشقة الاعادة فالتمسك بهذه القاعدة على فساد العبادة المتضرر بها في صورة الفساد مع اعتقاد الضرر الموجب للتكليف الفعلي بالتضرر بالعمل كالتمسك على فسادها بتحريم الاضرار بالنفس في صورته مع الاعتقاد بالضرر الموجب للتحريم الفعلي لانه الذي يمتنع اجتماعه مع الامر فلا يجري مع الضرر الواقعي وان سلم مع التحريم الشأني كما اشار اليه في باب اجتماع الامر والنهي من عدم الفساد مع الجهل بالموضوع او نسيانه وان المفسد هو التحريم الفعلي المنجز **الثاني** انه لا اشكال كما عرفت في ان القاعدة المذكورة تنفي الاحكام الوجودية الضررية تكليفية كانت او وضعية واما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ففي نفيها بهذه القاعدة فيجب ان يحكم بالضمان اشكال من ان القاعدة ناظرة الى نفي ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية فمعنى نفي الضرر في الاسلام ان الاحكام المجعولة في الاسلام* وحكمه بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لا يحتاج العدم الى حكم بل نظير حكمه بعدم الوجوب او الحرمة او غيرهما فانه ليس انشاء منه بل هو اخبار حقيقة ومن ان المنفي ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعة الاسلام وجوديا كان او عدميا فكما انه يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية كذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر مع ان الحكم العدمي يستلزم احكاما وجودية فان عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصته والتعرض له وجواز دفعه عند التعرض له فتأمل هذا مضافا الى امكان استفادة ذلك من مورد رواية سمرة بن جندب حيث انه لم يسلط الانصاري على قلع نخل سمرة معللا بنفي الضرر حيث ان عدم تسلطه عليه ضرر كما ان سلطنة سمرة على ماله والمرور عليه بغير الاذن ضرر فتأمل ويمكن ان يؤيد دلالته بما استدلوا به على جواز المقاصة مثل قوله جزاء سيئة سيئة مثلها ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سبيل وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيدل على ان من حبس حرا عن عمله منفعة كان حبسه عن عمله لو احتمل اشتغاله تلك المنفعة منه الا ان دلالة هذه الايات على نفس ما استدلوا بها عليه فضلا عن نظيره قاصرة جدا **الثالث** ذكر بعض المعاصرين جوابا عن ايراد اورد على الاستدلال بنفي الضرر لرفع التكاليف الثابتة بعمومات ادلتها في مورد الضرر مثل وجوب الحج والصلاة والوضوء والصوم على من تضرر وهو انا قد حققنا ان الضرر ما لا يحصل في مقابله نفع واما ما حصل في مقابله نفع دنيوي او اخروي فلا يكون ضررا فاذا ورد مثلا حجوا اذا استطعتم او صلوا اذا دخل الوقت وصوموا اذا دخل شهر رمضان دل ذلك على وجوب هذه الافعال وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض فلا يكون ضررا فاجاب بما لفظه ان الامر انما يتعلق بالصلوة والحج ولا دلالة له في تحقق الاجر المقابل لهيئة الحج والصلوة المتحققة في حال عدم الضرر الخ واما حصول عوض في مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به فيحكم بعد التعارض وبعد كونه ضررا كما في قوله اذا ملكتم النصاب فزكوا واما الدراهم انتهى **اقول** لا يخفى ما في كل من السؤال والجواب اما في السؤال فلان المراد بالضرر هو خصوص الضرر الدنيوي لا غير واما النفع الحاصل في مقابل الضرر الدنيوي فهو انما يوجب الامر بالضرر لا خروجه عن كونه ضررا فدليل وجوب شراء ماء الوضوء باضعاف قيمته الموجب للنفع الاخروي مخصص لعموم نفي الضرر لا رافع لموضوعه فجميع ما اثبت التكاليف الضررية مخصصة لهذه القاعدة وكيف ولو كان الامر كذلك لغت القاعدة لان كل حكم شرعي ضرري لا بد ان يترتب على موافقته الاجر فاذا فرض تدارك الضرر وخروجه بذلك عن الضرر فلا وجه لنفيه في الاسلام اذ يكون ح وجود الدليل العام على التكليف الكاشف بعمومه عن وجود النفع الاخروي في مورد الضرر مخرجا للمورد عن موضوع الضرر واما ما في الجواب فلانه اذا سلم وجود النفع في ماهية الفعل او في مقدماته كان تضرر بنفس الصوم او بالحج او بمقدماته يكون الامر بذلك الفعل نفسيا او مقدمة امرا بالتضرر فلا يبقى فرق بين الامر بالزكوة والامر بالصوم المضر او الحج المضر بنفسه او بمقدماته فالتحقيق ان المراد بالضرر خصوص الدنيوي وقد رفع الشارع الحكم في موارده امتنانا فيكون القاعدة حاكمة على جميع العمومات المثبتة للتكليف نعم لو قام دليل خاص على وجوب تحمل ضرر تكليفا ضرريا خصص به عموم القاعدة **الرابع** ان مقتضى هذه القاعدة انه لا يجوز لاحد اضرار انسان لدفع

* ليس فيها حكم ضرري ومن المعلوم ان عدم حكم الشارع بالضمان في نظائر المسئلة المذكورة ليس من الاحكام المجعولة في الاسلام

الضرر المتوجه اليه وانه لا يجب على احد دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه لان الجواز في الاول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان ويترتب على الاول ما ذكره المشهور من عدم جواز اسناد الحائط المخوف وقوعه الى جذع الجار ... علماؤنا اذا خاف من وقوع ... الرمق ... **الخامس** ... **السادس** ...

بغير اذنه تعين كسر المحبرة وان زادت قيمتها وان كان باذنه على غير وجه لا يضمن لم يجب تضمين صاحبها الدينار السابع ان تصرف المالك في ملكه اذا استلزم تضرر جاره يجوز لان الظاهر ان المشهور على الجواز ذكر في باب احياء الموات انه حفر رجل بئرا في داره واراد جاره ان يحفر بالوعة او بئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه وان ادى ذلك الى تغير ماء البئر او كان صاحب البئر يستقذر ماء بئره لقربه بالكنيف والبالوعة لان له ان يتصرف في ملكه بلا خلاف وان نقص ذلك في باب حريم الحقوق وان اراد الانسان ان يحفر في ملكه او داره واراد جاره ان يحفر لنفسه بئرا بقرب ملك البئر لم يمنع من ذلك بلا خلاف وان نقص بذلك ماء البئر الاولى لان الناس مسلطون على اموالهم وقال في مسئلة انه لا حريم في الاملاك ان كل واحد يتصرف في ملكه على العادة كيف شاء ولا ضمان ان افضى الى تلف الا ان يتعدى قد اختلف كلام الشافعي في انه لو اعد داره المحفوفة بالمساكن خانا او اصطبلا او طاحونة او حانوته في صف العطارين حانوت حداد وقصارا على خلاف العادة على قولين احدهما انه يمنع ويروى احمد لما فيه من الضرر واظهرهما عنده الجواز وهو المعتمد لانه مالك التصرف في ملكه وفي منعه من تعميم التصرف فيه اضرار به هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي الى الخلل في حيطان الجار فاظهر الوجهين عند الشافعية منع ذلك وذلك كان يدق في داره الشيء دقا عنيفا يزعج به حيطان الجار او حبس الماء في ملكه بحيث ينتشر النداوة الى حيطان الجار فان قلنا لا يمنع في الصورة الاولى فهنا اولى الى ان قال والاقوى ان لارباب الاملاك ان يتصرفوا في املاكهم كيف شاؤا فلو حفر في ملكه بئر بالوعة وفسد بها ماء بئر الجار لم يمنع منه ولا ضمان بسببه لكن يكون قد فعل مكروها انتهى ومن بيعه ذلك ما في عدة من في تتمة احياء الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل احد ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه ولا ضمان انتهى وفي مع صد في شرح مسئلة تاجيج النار وارسال الماء في ملكه انه لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للانسان الانتفاع بملكه كيف شاء فاذا دعت الحاجة الى اضرام نار او ارسال ماء جاز فعله وان غلب على ظنه التعدي الى الاضرار بالغير انتهى موضع الحاجة **اقول** تصرف المالك في ملكه اما ان يكون لدفع ضرر يتوجه اليه واما ان يكون لجلب منفعة واما ان يكون لغوا غير معتد به عند العقلاء فان كان لدفع الضرر فلا اشكال بل لا خلاف في جوازه لان الزامه بتحمل الضرر وحبسه عن ملكه لئلا يتضرر الغير حكم ضرري منفي مضافا الى عموم الناس مسلطون والظاهر عدم الضمان ايضا عندهم كما صرح به جماعة منهم الشهيد لكنه رح صرح بالضمان في تاجيج النار على قدر الحاجة مع ظن التعدي وهو منافي للنص بحمل المتقدم بان قلنا اذا فرض انه يتضرر بالترك فالضرر ابتداء يتوجه اليه ويريد دفعه بالتصرف وحيث فرض انه اضرار بالغير رجع الى دفع الضرر الموجه على الشخص عن نفسه باضرار الغير وقد تقدم عدم جوازه ولذا لو فرضنا كون التصرف المذكور لغوا كان محرما لاجل الاضرار بالغير قلنا ما تقدم من عدم جواز اضرار الغير لدفع الضرر عن النفس انما هو في تضرر الغير الحاصل لغير المتصرف فيما له نفسه اما اذا كان دفع الضرر عن نفسه المستلزم لضرر الغير فلا نسلم منعه لان دليل المنع هو دليل نفي الضرر ومن المعلوم انه قاصر في المقام بالجواز لان منع الانسان عن التصرف في ماله لدفع الضرر المتوجه اليه بالترك ضرر عظيم بل يستحيل ان منعه عن التصرف لجلب النفع ايضا ضرر وحرج منفي كما تقدم في كلام العلامة ره ثم انه يظهر من بعض من عاصرناه وجوب ملاحظة مراتب ضرر المالك وضرر الغير وهو ضعيف مخالف لكلمات الاصحاب نعم لو كان تضرر الغير من حيث النفس او ما يقرب منه مما يجب على كل احد دفعه ولو بضرر لا يكون حرج في تحمله فهذا خارج عن محل الكلام لان ما يجب تحمل الضرر لدفعه لا يجوز احداثه لدفع الضرر عن النفس وان كان لغوا محضا فالظاهر انه لا يجوز مع ظن تضرر الغير لان تجويز ذلك الحكم ضرري ولا ضرر على المالك في منعه عن هذا التصرف وعموم الناس مسلطون على اموالهم محكوم عليه بقاعدة نفي الضرر وهو الذي يظهر من جماعة كالعلامة ره في كره والشهيد في س حيث قيد التصرف في كلامهما بما جرت به العادة والمحقق الثاني حيث قيد الجواز مع ظن تضرر الغير بصورة دعا الحاجة بل العلامة في كره حيث استدل على الجواز في كلامه المتقدم بان منعه عن عموم التصرف ضرر منفي اذ لا شك ان منعه عن هذا التصرف ليس ضررا وقد قطع الاصحاب بضمان من اجج نارا زائدا على مقدار الحاجة مع ظن التعدي اللهم الا ان يقال ان الضمان لا يدل على تحريم الفعل فربما كان منشأ الضمان على التعدي العرفي وان لم يكن محرما كما يظهر من كثير من كلماتهم واما ما كان لجلب المنفعة فظ المشهور كما عرفت من كلمات الجماعة الجواز ويدل عليه ان حبس المالك عن الانتفاع بملكه وجعل الجواز تابعا لتضرر الجار حرج عظيم لا يخفى على من تصور ذلك ولا يعارضه تضرر الجار لما تقدم من انه لا يجب تحمل الحرج والضرر لدفع الضرر عن الغير كما يدل عليه تجويز الاضرار مع الاكراه واما الاستدلال لعموم الناس مسلطون بزعم ان النسبة بينه وبين نفي الاضرار عموم من وجه والترجيح مع الاول بالشهرة مع ان المرجع بعد التكافؤ اصالة الاباحة فقد عرفت ضعفه من

حيث حكومة ادلة نفي الضرر على عموم الناس مسلطون على اموالهم والحمد لله اولا وآخرا احمد الله الذي لا يتم امر دون حمده على الائه والصلوة على خير من بعث للرسالة وعلى آله وبعد فهذه المجموعة الشريفة الحاوية للدرر الملتقطة وللمواهر المشتملة للغرر المنتخبة في ابواب الطهارة وسائر الرسائل المنفردة من تصنيفات النحرير المحقق والعلامة المدقق من بان امره وحيد عصره مؤسس العلم بالحسن الاساس ومعرفها الى افهام ذوي النهى من الناس من كلت الالسن عن بيان صنوف فضائله وعجزت اقلام الكتبة عن الوصول الى نهاية محاسنه اوائله الذي اكمل الله بوجوده الشريف الحجة على عامة البرية شيخنا واستادنا كهف التقى علم الهدى الحاج شيخ مرتضى الانصاري قدس سره وعلاه في عقباه واولاه لما كانت من اجل الكتب المصنفة والمرغوبة عند اهل العلم والفضيلة بحيث لم يف كتابة الكتاب لرفع الحاجة قد ساعد كثرة فيه لجمع من العلماء الاذكياء والفضلاء لتكثير نسخها بطريق الانطباع بعد صرف الهمة وبذل السعة في تصحيحها واخراج الغش من متونها مع النسخة المصححة باملائه الشريف ونظره المنيف والمرجو من الله ان ينتفع بها الطالبون ولا ينسى مستنسخه الراغبون انه القادر على ما يشاء وبيده ازمة الاشياء

فهرست ما اشتمل عليه هذا المجلد الشريف

ابواب كتاب الطهارة

رسالة في التقية رسالة في العدالة

رسالة في القضاء عن الميت

رسالة في قاعدة من ملك شيئا ملك الاقرار به

رسالة في المواسعة والمضايقة

رسالة في نفي الضرر والضرار ٥

كتبه اقل الكتاب بن العابد الخوانساري الاصل والمنشأ المسكن في غرة شهر رجب المرجب في سنة ١٢٩٨

كتاب الزكوة

شرح زكاة ارتباط علامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد واله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **كتاب الزكوة** وهي في اللغة بمعنى النمو والطهارة والصلاح قيل ومن الاول قوله تعالى ذلكم ازكى لكم واطهر وقوله وتزكيهم بها بناء على ترجيح التاسيس على التاكيد واما الثاني فكثير ومن الثالث قوله تعالى خيرا منه زكوة واقرب رحما وفي الشرع او عند اهله على ما عرفه الاكثر قدر مخصوص يطلب اخراجه من المال بشروط مخصوصة وعن المبسوط انه اخراج ذلك القدر وعن الفاضلين انها من الالفاظ المشتركة بين العين والمعنى كلفظ الذكوة في قوله ع ذكوة الجنين ذكوة امه واستشهد بقوله تعالى والذين هم للزكوة فاعلون وفي التنظير بلفظ الذكوة نظر فان الظاهر ان لفظ الذكوة لم يستعمل في العين اصلا وفي الاستشهاد منع كون الذكوة هنا بمعنى التذكية والاولى التنظير بلفظ الصدقة والاستشهاد بقوله تعالى واوصاني بالصلوة والزكوة ان لم يحمل على العمل الصالح ثم المعنى الشرعي مناسب للمعاني اللغوية الثلثة لان الزكوة تنمي المال وينمو ثوابه ويطهر عن الخبث الحاصل من وجود الشبهة فيه ومن الدنس الحاصل فيه عند المنع وصاحبه عن اثم المنع ومن رذيلة الشح ويصلح

نظهرهم بها

المنع

المال

المال والعمل والنفس كل ذلك مستفاد من الاخبار ثم ان المذهب قد استقر على عدم وجوب حق في المال سوى الزكوة المالية والفطرة والخمس وربما
يحكى عن ظاهر كلام الصدوق ره ما يستفاد من كثير من الاخبار من وجوب حق يفرضه الرجل على نفسه في كل يوم او اسبوع او شهر على قدر وسعه ولكن
من نظر في تلك الاخبار بعين الاعتبار يقطع بسياقها مساق الاستحباب لا يبعد ذلك ايضا في كلام الصدوق ثم حكى عن الخلاف في الخلاف وجوب
حق الحصاد مدعيا عليه الاجماع ويتعين حمله على البعد المرتضى للاية والاخبار الكثيرة والاقوى استحباب ذلك ايضا كما يجيء في زكوة الغلات انشاء الله
من الاخبار وتحقيق مطالب هذا الباب يتوقف على النظر في امور ثلثة **الاول في زكوة المال** وفيه مقاصد **المقصد الاول** في شرائط الوجوب وهي

وانما يجب على العاقل البالغ الحر المالك للنصاب المتمكن من التصرف فلا زكوة على الطفل في نقديه اجماعا الا ما يظهر من ظاهر اطلاق ابن حمزة وهو
محمول او شاذ لاستفاضة حكاية الاجماع ورواية الاخبار على خلافه مع كفاية الاصل في المقام وقد يستدل بانها تكليف منفي عن الصبي فيه
الخطاب للولي كالاستحباب اذا اتجر بماله ثم ان ظاهر اخبار المسئلة مثل قوله ع ليس على مال اليتيم زكوة هو عدم تعلق الزكوة بهذا العنوان فلا يجري في
الحول ما دام كونه مال اليتيم نظير قوله ع ليس على المال الغائب صدقة ولا على الدين صدقة حتى يقع في يدك وغير ذلك من العنوانات التي نفي الشارع
الزكوة عنها فلا يكفي بلوغه في اخر حول التملك بلا خلاف ظاهر وما في الكفاية من الاشكال في حكم المتاخرين باستيناف الحول عند البلوغ في
غير محله نعم قد يستدل المشهور بما دل على اعتبار حول الحول على المال في يد المالك والصغير ليس له يد وفيه ما لا يخفى فان تلك الادلة تدل على اعتبار
التمكن من التصرف في مقابل الغائب المفقود وفي مقابل الغائب المفقود والمغصوب ولا ريب ان تمكن الولي كتمكن الوكيل ولذا يجب الزكوة على السفيه اجماعا
ويستحب الزكوة في غلات الطفل ومال تجارته وهو ليس مع اعتبار الشروط كلا في الزكوة المستحبة كالواجبة وكل من الصغر والجنون مانع مستقل
غير العجز عن التصرف كما لا يخفى وقريب منه في الضعف التمسك برواية ابي بصير ليس في مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل
او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس
الحديث بناء على ان الموصول في قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول الواحد الا ان ما في الحديث اذا التأمل ان المراد بالموصول الزمان المستقبل
في استحباب الزكوة لولا الصغر لا مطلق زمان الماضي ولذا يقبح ان يقال ليس عليه لليوم الماضي او للشهر الماضي زكوة فالمراد الحول الذي هو السبب في
في ايجاب الزكوة لولا المانع ولا يجب ايضا على المجنون مطلقا لا في نقديه ولا في غيرهما على راي سيجيء تقويته اطلاقا لعبارة كغيرها بل المحكي عن
جميع الاصحاب من المفيد الى زمان المصنف قده عدم التعرض للمطبق وذي الادوار منه وصرح المصنف في التذكرة وغيرها على ما حكي بانه يستانف الحول
حين الافاقة ولعله لما ذكرنا من ان المستفاد من النصوص الاتية والفتاوي المنافية للزكوة في مال المجنون ان هذا العنوان لا يتعلق به الزكوة
كالمال الغائب والدين والمفقود وغيرهما مما لا يتعلق به الزكوة بمعنى عدم ملاحظة شروط الزكوة فيه فلا يجري في الحول مع ان ظاهر كلام الاصحاب
من اشتراط وجود الشرائط طول الحول كالصريح في ذلك ما دام كذلك وبذلك يندفع نظر ما مر في الطفل من انه لا مانع من توجه الخطاب اليه
بعد الافاقة والبلوغ اذ يتوجه هذا في المغمى عليه حيث انه لم يرد دليل على عدم تعلق الزكوة بمال المغمى عليه حتى يلحق بالمجنون كما عن المصنف قده
في التذكرة وغيرها وربما يستدل بانه غير متمكن من التصرف وفيه نظر فالحكم بالسقوط فيه مشكل ولذا اختار عدمه في المدارك والكفاية و[illegible]
في المناهل واما النائم والساهي وشبههما فالظاهر عدم منعهما ابتداء واستدامة وان خرجا عن العنوان ويستحب لمن اتجر بمالهما اي الصبي والمجنون
بولاية لهما اخراجها عند اجتماع شروط زكوة التجارة بلا خلاف اجده في الطفل وعن المعتبر وغيره الاجماع عليه والاخبار كثيرة ظاهرها
كعبارة المقنعة الوجوب الا ان الكل محمول على الاستحباب بقرينة الاخبار الصريحة في نفي الوجوب الى ما سيجيء من استحباب زكوة التجارة على
البالغين وفاقا لما صرح به المفيد ره وهو دليل على ارادته هنا الاستحباب المؤكد كما حمل عليه في التهذيب وحمل هذه الاخبار على التقية لا ينافي ارادة
الاستحباب لان التقية ينادي بظهور الكلام في الوجوب الذي هو مذهب المخالفين في مال التجارة وارادة الاستحباب بقرينة خارجية ومما ذكرنا
يظهر ضعف ما حكي عن الحلي والمدارك من عدم الاستحباب والمراد بالطفل هو المولود الى ان يبلغ فلا يصدق على الجنين مضافا الى دعوى الاجماع
في الايضاح على عدم ثبوت الحكم هنا للحمل قبل الانفصال ثم ان الخسران الحاصل من التجارة على اليتيم للاصل وقاعدة عدم ضمان الماذون والمحسن
ورواية الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن ابي الربيع وهو غير موثق لكن له كتاب مروي ابن مسكان قال سئل ابو عبدالله ع عن رجل في يده
مال لاخ له يتيم وهو وصيه ايصلح له ان يعمل به قال نعم يعمل به كما يعمل بمال غيره والربح بينهما قال قلت فهل عليه ضمان قال لا اذا كان ناظرا له
خلافا للمحكي عن جماعة من تضمين الولي للاخبار بعض الاخبار المقيد بصورة عدم الولاية او تقصير الولي ويستفاد من الرواية وغيرها جواز
اخذ الولي الاجرة واما المجنون فالمشهور ايضا الاستحباب في مال تجارته بل عن المعتبر والمنتهى ان عليه علمائنا اجمع ويدل عليه صحيحة ابن الحجاج قال قلت
لابي عبدالله ع امرأة من اهلنا مختلطة لها مال على ليها زكوة قال ان كان عمل به فعليها زكوة وان لم يعمل به فلا ومثلها خبر موسى بن بكر قال
سئلت ابا الحسن ع عن امراة مصابة ولها في يد اخيها مال فقال ان كان اخوها يتجر به فعليه زكوة والكلام في كون الربح للمجنون والخسران عليه كما تقدم

في الصبي

في الصبي وان اتجر بمال الطفل والمجنون متجر لنفسه بان ينقل المال الى نفسه بناقل كالقرض ونحوه فان كان وليا مليا فالربح له لانه نماء ملكه كما ان الخسران
والزكوة المستحبة عليه بلا خلاف في ذلك كما ذكره غير واحد ولا اشكال بعد فرض جواز نقل مال الطفل الى الولي المليء بالاقراض ونحوه والمعروف جوازه و
ان لم يكن فيه مصلحة لليتيم للاخبار الكثيرة منها صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبدالله ع في رجل ولي مال اليتيم ايستقرض منه قال كان علي بن الحسين ع يستقرض
من مال ايتام كانوا في حجره ونحوها رواية اخرى حاكية لاستقراضه ع ظاهرة في ارادة بيان الجواز الذي هو محل حاجة السائل دون مجرد الحكاية ورواية
منصور الصيقل قال سئلت اباعبدالله ع عن مال اليتيم يعمل به قال اذا كان عندك مال وضمنته فلك الربح وانت ضامن للمال وان كان لا مال لك وعملت به فالربح
للغلام وانت ضامن وما عن الكشي عن البزنطي عن ابي الحسن ع قال سئلته عن الرجل يكون في يده مال للايتام فيحتاج اليه فيمد يده فياخذه وينوي ان يرده قال لا ينبغي
له ان ياكل الا القصد ولا يسرف فان كان من نيته ان لا يرده فهو بالمنزل الذي قال الله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية وخالف في ذلك الحلي
فيما حكي عنه انه لا يجوز للولي التصرف في مال الطفل الا بما يكون فيه صلاح المال ويعود نفعه الى الطفل دون المتصرف فيه وهذا الذي يقتضيه اصول المذهب
ويظهر ذلك من المحكي عن المبسوط قال ومن يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ووصي الاب والجد والامام ومن يامره الامام ثم قال في كل هؤلاء الخمسة
لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير لانهم انما نصبوا لذلك فاذا تصرف فيه على وجه لاحظ فيه كان باطلا لانه خلاف ما نصب له انتهى
ويؤيد ذلك ان نقل المال الى الذمة معرض للتلف بالاعسار او الانكار او الموت وغير ذلك مما يغلب على الاحتمالات القائمة في صورة بقاء العين ولذا
يظهر من المسالك في باب الرهن التردد في جواز اقراض الولي مال الطفل وعن التذكرة اشتراط جواز الاقراض بالمصلحة مضافا الى الولاية والملائة و
كيف كان فالقول بالمنع والحاق اقراض الولي لنفسه باقراضه لغيره الذي اتفقوا ظاهرا على انه لا يجوز الا مع المصلحة قوي الا ان العمل بتلك الاخبار المجوزة
المجبرة بما حكي لعله اقوى وربما يدعى الجواز بناء على ان اصل جعل المال في ذمة الولي المليء مصلحة فيجوز وفيه نظر ظاهر ولذا منعوا من جواز اقراض الولي
اياه لغيره وان كان عند الامن خوف التلف ونحوه ثم المراد بالملائة ما تضمنه رواية اسباط بن سالم المروية في الكافي قال قلت لابي عبدالله ع كان لي
اخ هلك فوصى الى اخ اكبر مني وادخلني معه في الوصية وترك ابنا له صغيرا وكان له مال افيضرب به اخي فما كان له من فضل سلمه لليتيم وضمن له ماله فقال ع كان
لاخيك مال يحيط بمال اليتيم ان تلف فلا باس به وان لم يكن له مال فلا يعرض لمال اليتيم وفي رواية اخرى لاسباط ان كان لاخيك مال يحيط بمال اليتيم
ان تلف او اصابه شيء غرمه له والا فلا يعرض لمال اليتيم ومفادهما دلالة على ان الغرض من اعتبار المال المحيط هو تعجيل الغرامة له عند التلف والا فاصل
الغرامة يجب على المتصرف المعسر ايضا عند الايسار ومن هنا يمكن القول بالاكتفاء في الملائة بمجرد الاطمينان بتحقق الغرامة عند التلف ولو بسبب كونه وجيها يقرضه
الناس او يرهنون له عند من يقرضه او يطمئن بحصول الهدايا او الزكوات والاخماس له ونحو ذلك ولعل اليه يرجع ما عن المبسوط والنهاية من ان
المراد بالملائة ان يكون متمكنا في الحال من ضمانه ولكن عن جماعة اعتبار ان يكون له مال بقدر مال الطفل وزاد في المسالك كونه فاضلا عن المستثنيات
في الدين والاولى التقييد بقابلية المال لوجوب الغرامة منه لتخرج مع المستثنيات الممنوع من التصرف منه شرعا او عقلا ايضا ولو فقد المتجر من شرط
الولاية والملائة احدهما فان كان الاول كان ضامنا لحرمة التصرف في مال الغير بغير الولاية الشرعية المفروض فقدها في المقام فليس له الضمان لادلة
ضمان اليد العادية ولو كان في التصرف مصلحة وتعذر استيذان الولي ففي الكفاية لا يبعد الجواز قلت اما الجواز مع الاضطرار الى التصرف المذكور فمما
لا ريب فيه لانه ولي لعموم ما دل على جواز التصرف مع المصلحة من الكتاب والسنة خرج صورة التمكن من الرجوع الى الولي للادلة ولا ينبغي الظن ان فيه اجماعا الا
خلاف فيه واما الجواز مع عدم الاضطرار الذي هو مراد الكفاية ظاهرا او وافقه في المناهل حاكيا له عن جده قده في شرح المفاتيح فيقتضيه الاستدلال من عموم الكتاب
والسنة المستفيضة في عموم جواز التصرف مع المصلحة ومن ان ظاهر الاصحاب اختصاص التصرف في الولي كما اعترف به في شرح المفاتيح على ما حكي ويؤيده
ما تقدم من رواية ابي الربيع المتقدمة الدالة بمفهومها على الضمان ان لم يكن المتجر ناظرا لليتيم الا ان يحمل النظارة فيها على النظر في المصلحة والمداقة
فيها في مقابل المسامحة والتقصير ويؤيده ان مورد الرواية كون العامل وصيا فلا معنى للتفصيل بين الوصي وغيره اللهم الا ان يرجع الى التفصيل بين
كونه وصيا على الطفل وغيره او يكون الشرط متوليا لعلة الحكم يعني انه حيث فرض كون العامل ناظرا لليتيم فلا ضمان عليه واما حكم الربح و
زكوة التجارة فتوضيحه ان العامل اما ان يكون قد اشترى بعين مال الطفل او دفع مال الطفل عوضا عما في ذمته فان اشترى بالعين واجاز ولي الطفل
فالربح له ويخرج العامل عن الضمان سواء كان الشراء لنفسه او للطفل اذ لا فرق في قابلية صرف العقد الى المالك بين قصد العاقد نفسه والمالك كما
صرح به جماعة في عقد الفضولي وان لم يجز الولي فمقتضى قاعدة الفضولي بطلان المعاملة الا اذا فرض المصلحة في البيع ووجوب التصرف مع المصلحة
وتعذر استيذان الولي فان العقد يقع لازما لا يتمكن منه رد الولي بعد الاطلاع الا ان يكون تيسر استيذان الولي كتيسر استيذانه فيقع العقد
معه موقوفا وكيف كان فنحو احكام الفضولي سيجيء الا ان ظاهر كثير من الروايات اطلاق الحكم بكون الربح لليتيم والخسران على العامل كما هو ظاهر المتن
وغيره ففي صحيحة زرارة المروية عن الفقيه عن ابي جعفر ع قال ليس على مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به ففيه الزكوة والربح لليتيم وعلى المتجر
ضمان المال ورواية سعيد السمان ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به فان اتجر به فالربح لليتيم وان وضع فعلى الذي يتجر فان الحكم فيهما بثبوت

الزكوة في مال اليتيم مع التجارة قرينة على وقوع الشراء له والحكم بالضمان قرينة على عدم ولاية التاجر فدل بالدلالة على ثبوت الربح لليتيم بمجرد تجارة غير الولي وتقييدهما بما اذا اجاز الولي بعيد وتطبيق مسئلتي الربح والخسارة على قاعدة الفضولي دون شروط الفساد واختصاص الروايتين بصورة وقوع الشراء للطفل لا يخلو مع عدم القول بالفصل واحتمال طريق للمسلمين بعيد وفرض صحة العقد في نفسه سواء قصد المالك او قصد نفسه مما يؤيد عدم ابتنائه على مسئلة الفضولي حكم الحلي في محكي السرائر وفخر الاسلام في حاشية الارشاد بكون الربح هنا لليتيم مع حكمهما ببطلان معاملة الفضولي تبعا للشيخ في المبسوط وابن حمزة وظاهر الحلي بل والقول الاخر للشيخ في الخلاف في كتاب النكاح حيث ان ظاهره هناك بطلان الشراء الفضولي وان صح البيع الفضولي وعلى القول بالتوقف على الاجازة فهل يجب على الولي الاجازة مع ظهور الربح وجهان من انه نوع تفويت للمنفعة فهو في قوة فسخ العقد الجاري الذي فيه المصلحة بل هذا اولى مما حكي عن المص قده في نكاح المذكرة من وجوب بيع متاع الطفل اذا طلب بازيد وشراء الرخيص له وهو الموافق لبعض نسخ القواعد على ما عن جامع المقاصد في باب الحجر ومن عدم الدليل على وجوب فعل الاصلح للطفل وتمام الكلام في محله ولو اشترى في الذمة ودفع مال اليتيم عما في الذمة فمقتضى القاعدة صحة المعاملة لنفسه سواء قصد عند المعاملة دفع مال اليتيم عما في الذمة او اتفق ذلك بعد المعاملة وحينئذ فالربح له والزكوة المستحبة عليه وعليه ضمان مال اليتيم لكن قد يقال ان ظاهر الاخبار الحاكمة بثبوت الربح لليتيم والخسارة على العامل يشمل هذه الصورة فان الاتجار بمال اليتيم وان كان حقيقة في الاتجار بالعين الا انه عرفا يصدق على الاتجار بما في الذمة مع قصد دفع مال اليتيم عوضا فترى العرف يطلقون ان فلانا يتجر بما في يده او بمال الفلان مع انه لا يقع منه الا الاتجار بما في الذمة اذا عزم على دفع المال عنه بل قلما يتفق معاملة بالعين بل لو وقعت في السلعتين يخصونها باسم المعاوضة دون البيع ومن هنا استجود سيد مشايخنا تناول هذه الصورة بصورة الشراء بالعين بعد ما حكي عن جده قده في شرح المفاتيح انه الاظهر وقد يقال ان هذه الاخبار على فرض شمولها لما ذكر خارجة عن القاعدة بها اولى من العكس بل العكس اولى وفيه انه ان اراد التكافؤ بين الاخبار والقاعدة من جهة النسبة فلا يخفى ان النسبة وان كانت بالعموم من وجه الا ان تقييد هذه الاخبار بالشراء بالعين تقييد بالفرد النادر ودعوى عدم نهوض هذه الاخبار لتخصيص مثل هذه القاعدة الثابتة بالادلة القطعية ممنوعة بامكان دفع البعد عنها بالاخبار الكثيرة المعتضدة باطلاق فتاوى جماعة كالمص والمحقق ونحوهما كما خرجنا بها عن قاعدة الفضولي في الصورتين السابقتين مع امكان ان يق ان العامل اذا قصد ابتداء دفع مال الغير فكانه اوقع العقد عليه ابتداء فعدم قصد دفع الكل الا في ضمن هذا الفرد بمنزلة المعاوضة على هذا الفرد ومن هنا قد يستقرب اطراد هذا الحكم في غير مال الصغير وتعديته الى كل مال قصد عند العقد دفعه عما في الذمة بدون رضا مالكه ويدل عليه مضافا الى اخبار مال اليتيم روايات منها ما عن الكليني بسند فيه ارسال عن ابي حمزة الثمالي قال سئلت ابا جعفر عن الزكوة تجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان توت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ومنها رواية مسمع بن سيار قال قلت لابي عبد الله اني كنت استودعت رجلا مالا فجحدنيه وحلف لي عليه ثم انه جاءني بعد سنتين بالمال الذي كنت استودعته اياه فقال هذا مالك فخذه وهذه اربعة الاف درهم ربحتها في مالك فهي لك مع مالك اجعلني في حل فاخذت المال منه وابيت ان آخذ الربح منه واوقفت المال الذي كنت استودعته واتيت حتى استطلع رايك فما ترى قال خذ نصف الربح واعطه النصف ان هذا رجل تائب والله يحب التوابين وعن المختلف ان الودعي اذا اتجر من دون اذن المالك كان ضامنا والربح للمالك وحكاه عن الشيخين وسلار والقاضي وابي الصلاح وغيرهم ومع ذلك فلا مناص عن حمل كلامهم كالروايات على صورة الشراء بالعين كما صرح في المختلف في مسئلة تجارة الغاصب الا ان الاسد الا لمن قال بكون الربح للغاصب انه ان اشترى في الذمة ملك المشتري المبيع وكان الثمن في ذمته بالاتلاف فاتفق لكن يحمل كلامهم ما اذا اتفق دفع مال الغير عوضا لا على ما اذا قصد دفع مال الغير عوضا الا عنه وتحمل الروايات على صورة قصد دفع مال الغير عوضا والمسئلة في غاية الاشكال الان ثبوت الربح للعامل لا يخ عن قوة وان كان الناصح والتاجر مليا فلا اخلاف ولا اشكال في جواز شرائه للطفل مط وقد تقدم ذلك في كلام المص قده وان كان الشراء لنفسه فان كان بعين مال الطفل فالظ وقوع الشراء للطفل فالربح له والخسارة على العامل لمجموع ما تقدم من ان تجارة غير الولي كذلك من غير احتياج الى اجازة وان مسئلة التجارة بمال الطفل خارجة عن مسئلة الفضولي واما بناء على عدم اخراجها عن عنه الفضولي فالظاهر وقوع الشراء للطفل مع تحقق المصلحة ولا يقدح في ذلك نية الشراء لنفسه لا نية الشراء ووقع بعين مال الطفل ولو اثر ذلك لاثر في مطلق عقد الفضولي اذا قصد العقد لنفسه ولم تنفع الاجازة والظاهر عدم احتياجه الى اجازة مستانفة من الولي العامل ولا من الولي الذي هو بعده في المرتبة فهو نظير الوكيل اذا وقع العقد على مال الموكل لنفسه فان وقوع العقد منه بل الاجازة كاف عنها مع قد يشكل فيما اذا تعلق غرض اخر لنقل المال الى العامل بالخصوص لا بخصوصية المالك وان لم يكن ركنا في العقد وبهذا يفترق البيع عن النكاح الا لا يبعد دخليتها اذا لاحظها المتبايعان او لستعمها الا ان الذي يسهل الامر هنا خروج هذه المعاملة عن مسئلة الفضولي وان مجرد وقوع العقد بمال اليتيم مع عدم الاذن شرعا يوجب كون الربح لليتيم للتمسك ما في مسئلتنا هذه الى الاخبار المتقدمة منها خبر الصيقل الدالة على كون الربح لليتيم اذا لم يكن للعامل مال فان المراد منه بقرينة المقابلة عدم الضمان للعامل مع الملاءة المنطوق في خبر الصيقل ومفهوما في غيره هو كون العامل مليا

ثم الحكم

ثم الحكم بعدم التوقف على الاجازة مط في عقد الولي والوكيل اذا وقعا لانفسهما مع ملاحظة المتعاقدين بخصوصيتهما اشكال لان انعقاد الواقع الخاص اعني انشاء نقل المال الى نفس العاقد لا يؤثر بنفسه في افادة نقل الملك الى المالك لانه غير مدلوله غاية الامر انه قابل لان يسلب عنه الخصوصية الملحوظة فيه من كون المنتقل اليه هو العاقد لكن السلب لا يتحقق فعلا الا بما يصرفه الى المالك ولو كان مجرد كون العين ملكا له كافيا في صرف المبيع اليه لم يحتج الى الاجازة فلما علمنا ان المال لا ينتقل الى الغير الا برضاه او رضا وليه بالانتقال اليه لعدم كون العقد ملكا مبرأ والمفروض ان الولي لم يرض بالانتقال اليه وانما رضي بالانتقال الى نفسه يمتنع اجتماع الرضائين فلم يتحقق في هذه المعاملة رضا بالانتقال الى الطفل من احد فلا يلزم العقد الا بعد رضا الولي وهذا العقد احوج الى الاجازة مما لو باع ملك غيره ثم تبين انه ملكه وقد صرح المحقق في المعتبر باحتياج الاول الى اجازة نفسه سابقا في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين وتمام الكلام في محله ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يتوهم من ان اجازة الولي اذا اثرت في الغاء قصد العاقد العقد لنفسه مع انه دفع فوقوع العقد من الولي اولى بالغائه قصد الولي العقد لنفسه لانه دفع وجه الاندفاع ان الاجازة انما تدفع قصد الخصوصية من حيث كونه رضا بمضمون العقد المعرى من ملاحظة خصوصية المنتقل اليه فما لم يحصل هذا الرضا لا يحصل في المتجر او من هو في حكمه وان كان الشراء لنفسه بالعين مع ضمانه باحد الوجوه الناقلة فلا اشكال في تملك الربح حيث يجوز له الضمان وحيث لم يجوز فحكمه كالصورة السابقة كما انه لو اشترى بما في الذمة ودفعه عوضا فحكمه كما تقدم في غير الولي فالشان في جواز الضمان للولي الغير الملي وقد عرفت كلام الحلي والشيخ في المنع عن التصرف الا بما فيه غبطة ومصلحة وان غير ذلك باطل بل في شرح الروضة ان المتقدمين عمموا الحكم باعتبار المصلحة من غير استثناء ولا ريب ان نقل الولي المعسر مال الطفل الى ذمته خلاف المصلحة بل هو في معنى اتلافه بل قد يكون اتلافه عرفا وبمنزلة الاخذ مجانا وقد دلت الاخبار المستفيضة التي تقدم بعضها على اعتبار الملاءة فيمن يقترض مال اليتيم لكن موردها مختص بغير الاب والجد ولذا حكي عن المتاخرين كافة بل عن الاصحاب كافة وعن مجمع الفائدة استثناء الاب والجد عن ذلك فجوز لهما الاقتراض مع الاعسار ولعله لما ورد في حق الوالد بالنسبة الى ولده ما ورد حتى قال لرجل انت ومالك لابيك وقال الص في رواية محمد بن مسلم ان الوالد ياخذ من مال ولده ما شاء وفي رواية سعيد بن يسار مال الولد للوالد وخصوص ما ورد من اخبار تقويم جارية الولد على نفسه وغير ذلك ويشكل ان ظاهر هذه الاخبار غير مراد اجماعا فيحمل على جواز اخذ النفقة من مال ولده صغيرا كان او كبيرا اذا لم ينفق الكبير عليه اما البنوي فهو من المسلمات بل رواه الشيخ عن الحسين بن ابي العلا قال قلت لابي عبد الله ما يحل للرجل من مال ولده قال قوته بغير سرف اذا اضطر اليه قال فقلت له فقول رسول الله ص للرجل الذي اتاه فقدم اباه فقال له انت ومالك لابيك فقال انما جاء بابيه الى النبي ص فقال يا رسول الله هذا ابي قد ظلمني ميراثي من امي فاخبره الاب انه قد انفقه عليه وعلى نفسه فقال انت ومالك لابيك ولم يكن عند الرجل شيء وكان رسول الله ص يحبس الاب للابن ويشهد لما ذكرنا من الجمع من الاشكال في اطلاق مال الولد مع الاعسار الذي هو بمنزلة الاتلاف والاخذ مجانا صحيحة ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لرجل انت ومالك لابيك ثم قال ابو جعفر لا نحب ان ياخذ من مال ابنه الا ما احتاج اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد فان التعليل في الاية يدل على عدم جواز الافساد في ماله اي فساد اشد من اخذه وضياع الاعسار سيما اذا لم يرج اليسار واما اخبار تقويم الجارية فنقول بمقتضاها ولا نتعدى عنه كما اعترف به الحلي ايضا فيما حكي عنه مع امكان ان يق ان اطلاقها وارد في مقام بيان حكم اصل جواز التقويم اما لدفع توهم المنع او للدفع توهم جواز التصرف في الجارية بغير تقويم على حد غيرها من الاموال ثم لو سلم ما ذكروه في الاب فلا يخفى عدم الدليل على الحكم في الجد بل مقتضى عموم الاية التحريم ودعوى انه ابيه حقيقة كما ترى ومثله دعوى الاجماع المركب واعلم ان المشهور كما قيل ان حكم التجارة في مال المجنون حكم الصبي في جميع ما تقدم وكذا الاخبار المص قده في صورة ضمان الولي لهما ان الربح لهما واستظهر سيد مشايخنا الاتفاق على ذلك لكن في جريان ما خالف الاصول من الاحكام المتقدمة بالنسبة اليه اشكال واما حكم الزكوة اذا اتجر لنفسه بمال الطفل والمجنون فتوضيحه ان مقتضى عموم ما ثبت زكوة التجارة ثبوتها على الولي حيث اتجر لنفسه ووقعت التجارة له بان كان في الذمة او كان بالعين وقلنا بجواز ضمان الاب والجد له من غير ملاءة وكذا ثبوت زكوة التجارة في مال الطفل اذا اتجر له غير الولي كما دل عليه صحيحة بكير وزرارة المتقدمة واما اذا اتجر التاجر لنفسه وحكم بوقوعها عن الطفل اما لتعبد كما ذكرنا او مع كون العامل وليا او مع اجازة الولي فالاقوى انه لا زكوة اما على الطفل فلان ظاهر اخبار استحباب الزكوة في مال التجارة للطفل ما اذا اتجر له لا ما اذا وقعت التجارة له بالاجازة او بحكم الشرع واما على التاجر فلعدم سلامة الربح له ولرواية سماعة عن رجل يكون عنده مال اليتيم فيتجر به ايضمنه قال نعم قلت فعليه زكوة قال لا لعمري لا اجمع عليه خصلتين الضمان والزكوة مثل عن الشهيدين والمحقق الثاني في كل موضع يقع الشراء للصغار وهو مشكل لظهور الاخبار في غير ذلك ولا فرق في الاشكال بين جعل الاجازة كاشفة او ناقلة ويستحب الزكوة في غلات الطفل ولا خلاف فيه في فاد المص قده والمحقق والشهيدين والمحقق الثاني وحكي عن القديمين والشيخ وسلار وعن التحرير حكايته عن اكثر الاصحاب وعن غيره حكايته عن المتاخرين كافة وقيل وعن التخليص الخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الامامية ذهبت الى ان الزكوة لا تجب

علی الطفل والمجنون للاصالة عموم ما تقدم من الاخبار النافیة للزکوة فی مال الیتیم وقوله ع لا زکوة علی یتیم وخصوص قوله ع فی روایة ابی بصیر المتقدمة ولیس علی جمیع غلاته من نخل او زرع او غلة زکوة خلافا للمحکی عن الشیخین واتباعهما وعن الناصریات انه مذهب اکثر اصحابنا الی ان الامام یاخذ العشر من زرع الطفل انتهی لعموم ادلة الزکوة فی الغلات وخصوص صحیحة ابن مسلم عن ابی جعفر ع وابی عبد الله ع انهما قالا لیس علی مال الیتیم فی العین والصامت شیء فاما الغلات فعلیها الصدقة واجیب بان الوجوب اما بمعناه المصطلح عندنا واما بمعنی الثبوت والاستقرار من قبیل اللزوم علی التقدیر سیما بمعونة لفظ علی ویضعف بوجوب تخصیص العمومات بما دل علی نفی الزکوة عن الیتیم وحمل الصحیحة علی الاستحباب المؤکد جمعا بینها وبین روایة ابی بصیر المعتضدة او المنجبرة بالشهرة العظیمة واما ما حکاه فی الناصریات عن اکثر اصحابنا فهو لا یدل علی الوجوب کما لا یخفی لان اخذ الزکوة المستحبة من مال الطفل فیه مصلحة له وللفقراء هذا مضافا الی موافقة مضمون الصحیحة لمذهب فقهاء الجمهور کما عن المنتهی وان حکی عن التذکرة حکایة القول بعدم الوجوب عن ابی حنیفة وجماعة الا ان الظاهر ان المشهور بینهم ومال الیه میل سلاطینهم هو الوجوب ثم ان المعروف بین الاصحاب هو ثبوت الرجحان کما عرفت من عبارة الناصریات واستظهر سید مشایخنا الاتفاق علیه بعد ان حکی عن الاردبیلی التصریح بالاتفاق علی الاستحباب وصرح بعدم الخلاف فی الریاض ایضا ویظهر ذلک ایضا من النافع حیث جعل الوجوب احوط وعن المدارک والکفایة انه مذهب عامة المتاخرین وجمهورهم ویدل علیه الصحیحة السابقة بالحمل السابق ولا ینافیه الحمل علی التقیة لما عرفت غیر مرة من ان التقیة تتادی بما ظاهره موافق للعامة وان ارید خلافه بقرینة منفصلة وبعد ذلک من الغریب ما عن العلامة الطباطبائی من انکار الاستحباب معتنیا بانه لم یصرح احد بالندب قبل الفاضلین وهل یلحق بغلات الیتیم مواشیه ظاهر المحکی عن الوسیلة نعم حیث ادعی الاجماع المرکب الا ان الحکم بالاستحباب بمجرد هذا مشکل وان کان اجماعا منقولا معتضدا بما تقدم عن الناصریات وفی الریاض ان ظاهر جماعة من الموجبین والمستحبین عدم الفرق بین الغلات والمواشی الا ان فی الاکتفاء بمثل ذلک فی الثبوت علی مال الیتیم اشکالا ولذا مال جماعة من المتاخرین الی العدم وهو الاحوط واشکل من ذلک الحکم باستحباب الزکوة فی غلات المجنون فضلا عن مواشیه وان ادعی فی الریاض ان ظاهر من عدا المحقق وبعض من تاخر عنه عدم الفرق بین الطفل والمجنون ولا زکوة علی المملوک وان قلنا بکونه مالکا مطلقا او فی الجملة علی الخلاف المذکور فی محله اما علی القول بعدم الملک کما هو المشهور وظاهر اطلاق بعض العبائر المحکیة الاجماع علیه فعدم الزکوة علیه واضح بل یخرج عن قابلیة التعلق لکونه اصلا فی العنبة واما علی القول بالملک المحکی عن ابن سنان وابن هاشم قال لیس علی مال المملوک شیء ولو کان له الف الف ولو احتاج لم یعط من الزکوة شیء ونحوها روایة اخری لابن سنان ومن العجیب ما حکی عن المنتهی کما ایضا النافع تبعا للمعتبر والمبسوط من وجوب الزکوة علیه علی القول بالملک مع ان ظاهر المحکی عنه فی المنتهی والتذکرة اتفاق اصحابنا الا من شذ منهم من العامة علی عدم الزکوة علیه لکن الظاهر انه فهم من الاصحاب استنادهم فی ذلک الی عدم الملک وح یمکن ان یوجه الحکم فی الروایتین بتجرد الملک لا التملیک بنفی الزکوة بعدم الملکیة للادلة الدالة علی عدم ملکیة العبد ویکون اضافة المال الیه فی الروایتین بمجرد الملابسة لا التملیک کما یفصح عنه روایة ثالثة لابن سنان عن ابی عبد الله ع قال قلت له مملوک فی یده مال علیه زکوة قال لا قلت فعلی سیده قال لا لانه لم یصل الی سیده ولیس هو للمملوک وقد یستدل علی فرض الملکیة بعدم تمکنه من التصرف للحجر علیه وبنقص ملکه لان للمولی انتزاعه منه متی شاء اجماعا کما فی المختلف وعن غیره ویرد علی الاول منع عدم التمکن من التصرف اذ له التصرف کیف شاء علی تقدیر الملکیة کما نص علیه فی المعتبر علی ما حکی عنه لکن هذا انما یستقیم لو وجد القول بالملکیة علی هذا الوجه للاجماع علی الحجر علیه ولو ملک فالاولی الجواب بمنع الحجر اذا صدر من مولیه فیه وفوض امر المال الیه کما یشعر به روایة علی بن جعفر عن اخیه انه لیس علی المملوک زکوة الا باذن مولیه ومنع کون الحجر مانعا علی الاطلاق کما فی السفیه فتامل ویرد علی الثانی منع کون هذا التزلزل مانعا من وجوب الزکوة کالمبیع فی زمن خیار البائع بل المتنقل بالعقود الجائزة فالاولی الاعتماد علی ما تقدم من النص الظاهر فی کون المملوکیة بنفسها مانعة عن وجوب الزکوة کما انها مانعة عن اخذها فمرجع الروایات الی انه لا عبرة بغنی المملوک ولا بفقره وهذا هو الظاهر من کلمات اکثر الاصحاب حیث لم یفتقروا عن اعتبار الحریة باعتبار الملکیة او اعتبار التمکن من التصرف واما روایة علی بن جعفر فهی مطروحة او مؤولة وهل یجب زکوة ما فی یده علی المولی مطلقا او لیس علیه کذلک او یبنی علی القول ظاهر المحکی عن القواعد والتحریر الاول فیما لا ینعال المملوک لا حدهما فلا یسقط زکوته عنهما معا ولانه مال مستجمع لشرائط الزکوة فاذا لم یجب علی المملوک وجب علی السید ولان المولی لما کان له انتزاعه من یده متی شاء کان کالذی بید الوکیل وفی الجمیع ما لا یخفی وظاهر الروایة الثالثة الثانی وظاهرها تعلیلها بعدم وصول المال الیه فان کان فی مورد بحیث علم الوصول حقیقة کما اذا کان غائبا او مثل ذلک من مسقطات الزکوة وان ارید انه بمجرد کونه فی ید العبد غیر واصل الی سیده ففیه ان ید العبد اضعف من ید الوکیل الذی بمنزلة ید الموکل وحمل ذلک علی اعراض المولی حیث دفعها الی العبد لیتجر به وینتفع به او ببعضه علی نفسه فهو کالنفقة اذا غاب المنفق ویسحق عدم وجوب الزکوة فعلیه تکلف لا یصار الیه فی مقام تخصیص الادلة القطعیة الموجبة للزکوة علی المال المستجمع للشرائط ولذا نسب فی المنتهی وجوب الزکوة علی المولی الی اصحابنا مشعرا بدعوی الاجماع فالاقوی هو الوجه الثالث ولا فرق فیما ذکرنا بین القن

فی انه لا زکوة علی المملوک

والمدبر وام الولد والمکاتب المشروط وعوده رقا ان لم یؤد مال الکتابة والمطلق الذی لم یؤد شیئا بلا خلاف ظاهر فی الجمیع حتی المکاتب بقسمیه وعن التذکرة نسبته الی علمائنا بل عن المنتهی نسبته الی العلماء کافة عدا ابی حنیفة وابی ثور مضافا الی ما ورد فی المکاتب من الحجر عن التصرف فیما بیده بالاکتساب حتی ورد انه لا یصلح له ان یحدث فی ماله الا الاکلة فی طعام وبه تبعه الاشکال الذی ذکرنا لو قلنا بعدم ملکیته کغیره من الاقسام کما عن المص فی النهایة والمحقق فی المعتبر ومما ذکرنا کله یعلم ضعف ما فی الحدائق عن الصدوق ع لیس فی مال المکاتب زکوة ونحوه النبوی واما الاستدلال بروایة ابی عبد الله بن سنان المتقدمتین بعد تصحیح ظاهر الاستدلال بها علی منع المملوک من الزکوة من ان المکاتب یعطی من الزکوة فمورده لا یشمله وکما لا یجب علی المکاتب کذا لا یجب علی مولیه وان قلنا بملکیته لان المولی ممنوع عن اخذه منه الا علی وجه استیفاء مال الکتابة ما لم یعجز سواء جعلنا العجز کاشفا او ناقلا وعن المبسوط ان المکاتب المشروط لا زکوة علی ماله ولا علی سیده لانه لیس ملکا لاحدهما ملکا صحیحا الا ان العبد لا یملکه عند نا والمولی لا یملکه الا بعد عجزه انتهی وظاهره نفی ملک المولی ونفی استقلال العبد بقرینه ما عنه فی باب الکتابة من ان کسبه ماله وظاهر ما تقدم عن المص والمحقق تقدیرهما علی کل تقدیر فالحکم واضح والرجوع الی العمومات لمالکیة المکاتب ضعیف وفی الحدائق ضعیف نعم لو تحرر من المکاتب المطلق شیء ولو جزء یسیر وجبت الزکوة فی نصیبه ان بلغ نصابا بلا خلاف فی ظاهر وعن الحدائق انه محل اتفاق وفی شرح الروضة قطع به الاصحاب وان وجهه واضح وهو کذلک لان نصیبه مال جامع لشرائط الزکوة وادلة نفی الزکوة عن مال المملوک لا تشمله ولذا لا یجری علی هذا البعض شیء من احکام مال المملوک ثم ان ظاهر روایتی ابن سنان المتقدمتین عدم جواز اعطاء المملوک من الزکوة وظاهرهما عدم قابلیته وربما یحمل علی صورة عدم الاذن ویحکم بجوازه مع اذن المولی فی الاخذ فیصیر ملکا للمولی فیعتبر فیه الاستحقاق ولو کان فی سبیل الله لا یقصد الملک له ملکه المولی ولو کان العبد مشترکا بین مستحقین فان اذنا له ملکا القرض بنسبة الملک وان کان وکیلا عنهما ملکاه بالسویة ولو کان لاحدهما مستحقا ملک مقدار حصته وجمیع ذلک مبنی علی ما عرفت ولا بد فی مال الزکوة من تمامیة الملک فی جمیع الحول فیما یعتبر فیه الحول وقبل تعلق الوجوب فیما لا یعتبر فیه ویتحقق عدمها بامور الاول عدم قرار الملک بمعنی تزلزله من حیث الحدوث لتوقفه علی شرط لم یقع او لم یعلم وقوعه واما التزلزل من حیث البقاء فلا یقدح کما سیجیء فلا یجری الموهوب فی الحول الا بعد القبض سواء قلنا بکون القبض ناقلا او کاشفا کما صرح به فی المسالک وان اورد علیه فی المدارک بان القول بکشف القبض غیر مذکور فی باب الهبة وان هذا الخلاف غیر واضح الا ان الذی یحکی عن بعض هو ان مراد القائلین باعتبار القبض فی اللزوم هو الکشف لا اللزوم المصطلح ضرورة ان الهبة لا تصیر بالقبض من العقود اللازمة اذ بعد القبض یجوز الرجوع فی الهبة اتفاقا الا فی المواضع المخصوصة واذا لم یجعل احد القبض من الملزمات وانه قد صرح المحققون بان مرادهم من کون القبض شرطا فی اللزوم لیس المعنی المعروف بل قالوا ان العقد یوجب ملکیته مراعاة بتحقق القبض فان تحقق تم من حین العقد انتهی المحکی وهذا نص فیما ذکره فی المسالک وکیف کان فلا اشکال فی اصل المسئلة کما لا اشکال فی جریانه فی الحول بعد القبض وان کان متزلزلا من حیث البقاء لاحتمال الرجوع نعم لو رجع الواهب قبل الحول سقطت الزکوة بلا اشکال ولو رجع بعد الحول فان کان بعد امکان الاداء وان لم یؤده قدم حق الفقراء وان کان قبله ففی التذکرة وکشف الالتباس سقوط الزکوة وقد یستشکل بان التمکن من الاداء معتبر فی الضمان دون الوجوب فالزکوة تتعلق بمجرد اجتماع الشرائط وان لم یکلف المالک منجزا بالاخراج للعجز فیکون رجوع الواهب علی ما تعلق بحق الفقراء فیقدم سیما علی القول بتعلق الشرکة وکذا لا یجری الموصی به فی الحول اذا کان حولیا الا بعد القبول وبعد الوفاة لانه قبل ذلک الا غیر مملوک للموصی له او غیر متمکن من التصرف فیه ولو لعدم العلم بملکیته بناء علی احد وجهی الکشف فی القبول ولا الغنیمة الا بعد القسمة اما علی القول بتوقف الملک علیها کما عن المنتهی فواضح واما علی القول بحصول التملک بالحیازة فلعدم التمکن من التصرف قبل قسمة الامام وبعد استقرار الملک لان للامام ان یقسم بینهم بحکم فیعطی کل واحد منهم من الاوصاف شیئا فلم یتم ملکه علیه کذا عن المنتهی لکن المحکی عن ظاهر کلام الشیخ فی الخلاف منع ذلک وان لکل غانم نصیبا من کل صنف من الغنیمة فلیس للامام منعها مع ان منع الامام لعله بمنزلة المزیل للملک الحاصل بمجرد الحیازة فهو مانع کالخیار مع انه مختص بصورة تعدد اصناف الغنیمة واما مع اتحاد جنسها فالغانمون کالورثة یملک کل منهم نصیبا معینا منها واعتبار التمکن من التصرف لا یوجب الا اعتبار التمکن من القسمة فیعطی البعض الغائبین فان قبضه فلا اشکال والا فان کان غائبا فلا یجری الا بعد وصوله الیه او الی وکیله الا اذا قبض عنه الامام بالولایة وان کان حاضرا فالظاهر انه موقوف علی قبض الغانم ایضا الا اذا قلنا بالتملک بالحیازة وکفایة عزل الامام فی تعیین الملک ودفع الحجر عن التصرف لکنه مشکل لعموم ما دل علی عدم جریان الحول الا علی ما وقع فی یده وتمام الکلام فی محله من کتاب الجهاد ولا یجری القرض ایضا الا بعد القبض بناء علی ما عن الاکثر من انه وقت حصول الملک وعلی قول الشیخ یجری من حین التصرف وهو ضعیف مردود مضافا الی ما سیجیء فی باب القرض مع ان حسنة زرارة ان زکوة القرض علی المقترض ان کان موضوعا عنده حولا وظاهره وجوب الزکوة مع عدم التصرف فیه واما المبیع ذو الخیار فانما یجری فی الحول من حین البیع ولا یتوقف علی انقضاء زمان الخیار بناء علی القول المشهور من عدم توقف الملک علی انقضاء زمان الخیار وتبکر

ذلك فسخ خيار البايع لو قلنا بمنعه للمشتري من التصرفات المنافية للخيار وربما يحمل كلامهم هنا على ارادة مجرد ثبوت الخيار علم تو قف تمام الملك المبيع في الحول
من حين الملكية حين العقد وان كان له مانع اخر في مدة الخيار من حيث عدم تمامية الملك وهو محل بحث في نفسه مضافا الى ما قيل انه حكى عن غير واحد
وجوب الزكوة بعد الحول وان كان الخيار باقيا فليسقط البايع في الثمن بنسبة ما اخرجه المشتري من الزكوة ومثله في البعد حمل هذا الكلام على نحو
تصرف المشتري في زمان خيار البايع فيرجع البايع بعد الفسخ الى قيمة المبيع او يبطل ما وقع من التصرف كالتشقيع وقد اطلق المقدمه هنا الجريان في الحول
من حين العقد مع حكمه بعدم جواز المنافي لخيار البايع والتهذيب مدة في البيان عد خيار البايع من الامور التي ظن انها مانعة عن الزكوة وليست
مانعة مع ترديده في الدروس في جواز تصرف المشتري بما ينافي خيار البايع فيحتمل ان المنع من التصرف المنافي اعني النقل او الاتلاف لا ينافي وجوب الزكوة
عندهم لانه يصدق على المبيع انه مال حال عليه الحول في يد مالكه بخلاف مال الرهن فان الراهن لا يستقل في التصرف فيه وان لم يكن نافلا ثم بان الفرق
بين منذور الصدقة بعينه نذرا مشروطا بما يحتمل الحصول فضلا عما يقطع بحصوله وبين المبيع في ايام الخيار والحكم بما نعية النذر دون الخيار مشكل
بل تحكم ولا زكوة في المغصوب بلا خلاف في الجملة لعموم ما دل على اعتبار الحول لا ان الحول مع المالك ووقوعه في يد المالك وكونه عنده وتحوى سقوطها
عن مال الغايب في مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق بين ما لو تمكن من اخراج مقدار الزكوة من المغصوب باستيذان الغاصب مع عدم اطلاعه او بغير
بل يحكم الحكم لما اذا اذن الغاصب للمالك في التصرف في المغصوب مع بقاء يد العدوان عليه هو قوي ثم ربما يوهم الاختصاص الاستدلال بانه لو كلف
الزكوة مع عدم التمكن من التصرف لكان مكلفا باخراجها من غير ذلك المال وهو معلوم البطلان لكن التحقيق ان هذا الاستدلال لا يفي باصل المطلب فضلا
عن عموم صور وره انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الاخراج لا في تمام الحول مع امكان المناقشة في الملازمة بمنع التنافي بين ثبوت الزكوة في العين وعدم
وجوب الاخراج منها ولا من غيرها كما سيجي من ان التمكن من الاداء شرط الضمان لا الوجوب المناقشة في بطلان التكليف بالاخراج من غير النصاب
كيف وحكى عن الشيخ في احد قوليه وجوب الزكوة في المال المرهون وتكليف المالك بالاخراج من غيره وحكى ذلك عن الجامع ايضا وان ضعفه في المعتبر و
كيفكان فالعمدة هي اطلاق النص ومعاقد الاجماعات نعم فيه بما اذا لم يتمكن تخليصه او بعضه ولو بالاستعانة بظالم والا وجب فيما زاد على الهدا
ولعله لتحقق الشرط الذي هو التمكن من التصرف ولو تقدر زرارة في رجل ماله عنه غايب لا يقدر على اخذه قال فلا زكوة عليه حتى يخرج فاذا خرج زكاه
لعام واحد وان كان يدعه متعمدا وهو يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر من السنين دلت الرواية بصدرها على تفريع نفي الزكوة على عدم القدرة
على اخذ المال الغايب وبذيلها على ثبوت الزكوة مع ثبوت القدرة ويحمل الروايات الظاهرة في اعتبار الحضور الفعلي واليد الحالية على مجرد القدرة
على الاخذ والتصرف ولو بواسطة امر مقدور في مقابل ما لم يقع تحت القدرة ويؤيده ورود بعض تلك الاخبار في مقام نفي الزكوة عن المال الذي
لم يملك في تمام الحول وقد قوى الشيخ في الخلاف وجوب الزكوة في المال المرهون مستدلا بان الراهن قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها
والمال الغايب اذا كان متمكنا منه يلزم زكوته بلا خلاف انتهى وكلامه صريح الا ان هذا اليسر بالولي من ابقاء ذلك على ظاهرها من اعتبار الوقوع
في اليد الفعلية مثل ما في صحيحة ابن سنان الصريح على الذي يصدقه ولا على المال الغايب حتى يقع في يديك الظاهر بل الصريح في اليد الفعلية
فيحمل الموثقة على القدرة على الاخذ على القدرة الحاصلة على الوجه المتعارف مثل الوكيل في القبض ونحوه لا الجاد اسباب التمكن كتخليص المغصوب بعضه
ونحو ذلك نعم التمكن من اخذه خفية لا يبعد عده من التمكن فيكون العبرة بالتمكن والتسلط فعلا لا القدرة على ذلك ويؤيد هذا الحمل ان تقييد المال
الغايب في ادلة نفي الزكوة بما لا يقدر على التسلط عليه التمكن ولو ببذل بعضه لدفع الظالم بعيد بانفراده النادر ولو قيل ان المال الغايب عنوان
مستقل في نفسه لا يلحق به المغصوب لعدم تنقيح المناط سقط التمسك بالاخبار من الطرفين لا نه مورد الكل في المال الغايب لكن الظاهر ان المعيار في الكل
واحد وهو العجز عن الاخذ ولذا استدل بتلك الاخبار لاشتراط التمكن بلا فرق في شرح الروضة فاستدل له بما ورد من وجوب الزكوة في الدين اذا
قدر صاحبه عليه وتركه متعمدا مع عدم عمل جماعة بمضمونها من ثبوت الزكوة في الدين المقدور على اخذه هذا ولكن التحقيق الرجوع في معنى القدرة
على الاخذ الواردة في النص والتمكن من التصرف الوارد في معقد الاجماع الى العرف لانه المحكم في مثله والظاهر صدق القدرة على الاخذ بمجرد القدرة
على الاسباب ولو كانت بعيدة واما التمكن فهو وان كان يصدق على التمكن من اسباب التمكن خصوصا مع منعها الا ان الذي يظهر من مهملة معاقد
معاقد اجماعهم وما يرادف هذا المعنى ولا اقل من ان يحصل الشك في مراد الكل او البعض فيجب الرجوع الى القدر المتيقن من تخصيص العمومات الموجبة
للزكوة وخصوصا ما يوجبها بمجرد القدرة على الاخذ والمتيقن هو اعتبار التمكن بالمعنى الاخص المساوي للقدرة التي نيط بها الحكم فيما عرفت من الموثقة و
غيرها كيف وسيجي في المرهون ما يدل على ان مراد اكثرهم من التمكن هو المعنى الاعم مضافا الى ان ادلتهم على اعتبار التمكن من الروايات وغيرها
لا يدل على اعتبار ازيد منه ويلحق بالمغصوب المجحود اذا لم يتمكن من استنقاذه قال في البيان ولو امكن الاستنقاذ وجبت ولو صانعه ببعضه وجب و في الفضل
وفي اجراء امكان المصانعة مجرى التمكن نظر وكذا في الاستعانة بظالم اما الاستعانة بالعادل فتمكن انتهى وفي شرح الروضة وجه النظر هو ان
تخليص المغصوب بالمال بمنزلة ابتياع ما يجب به الزكوة وكان تحصيل الملكية لا يجب كذا تحصيل التمكن الذي هو شرط وجوب الزكوة ويعلم ما

مما ذكرنا من ان الدليل على اعتبار ازيد من القدرة على الاخذ والتمكن منه او استشكال المحقق الثاني في كفاية التمكن من استنقاذ المجحود مما ذكرنا من انه لا دليل على اعتبار ازيد من القدرة على الاخذ والتمكن من
التصرف ولو بواسطة الاسباب الا ان في انصراف اطلاقها الى ما احتاج الى صرف بعضه او صرف مال غيره تاملا ولو كان الفداء اكثر امتيازا بالمعدى او
ازيد فالاشكال اوضح بل منع الزكوة اقوى وكيف كان ففيما ذكره الشهيد من الفرق بين الظالم والعادل نظر وان امكن توجيهه بان العادل حيث
انه من الاسباب التي شرعها الله لرد المظالم واوجب عليه ذلك فهو بمنزلة الوكيل الامين من طرف المالك بل الولي من طرف الغاصب والمالك فقدرته
بمنزلة قدرة المالك بخلاف الظالم الذي ليس التوسل به الا من حيث الاضطرار فهو من قبيل التسبيب الى التمكن بخلاف الاول ومما ذكرنا يظهر الكلام
في مال الغايب عن المالك وانه لا زكوة فيه اجماعا نصا وفتوى الا ان يقدر على اخذه فيجب وان لم يكن بالفعل في يده او يد وكيله نعم اطلاق المتن و
غيره اعتبار فعلية اليد لكن لا يبعد ارادة ما ذكرنا من التقييد ففي المدارك ان عبارات الاصحاب ناطقة بوجوب الزكوة في المال الغايب اذا كان صاحبه
متمكنا وهو المعتمد لما تقدم من الموثقة المخصصة لعموم ادلة النفي عن مال الغايب حتى يقع في يده بحمل الوقوع في اليد على كونه تحت القدرة وان
كان هذا الحمل بعيدا في صحيحة ابن سنان المتقدمة نعم قيل باشتراط مضي زمان يمكن فيه قبضه او قبض وكيله ولا باس واعلم انه حكى جماعة من المتاخرين
منهم المصنف في المنتهى وبالمالك ووكيله فاوجبوا الزكوة في الغايب عن المالك اذا كان في يد وكيله وظاهرهم ذلك وان لم يتمكن المالك على التصرف فيه واحد
والمحكي عن جماعة الاقتصار على المالك فقط ولعله الاوفق باطلاق الاخبار واشتراط التمكن من التصرف الا ان يدعى صدق التمكن على المالك اذا
يتمكن وكيله وفي اطراد هذه الدعوى اشكال نعم لو اريد عدم الفرق في التمكن بين ان يتمكن بنفسه او بوكيله فلا اشكال في التعميم ولو غاب الرجل
عن ماله فان كان في يد وكيله فكما سبق وان كان موضوعا في بيته فالظاهر وجوب الزكوة لصدق كونه متمكنا منه عرفا بل كونه عنده وبيده في يده وان
كان عاجزا عن بعض التصرفات فيه او كلها لبعض العوارض نعم لو انقطع عن ماله بالكلية بحيث لا يصدق عليه ما ذكر اتجه سقوط الزكوة قال
في المنتهى انه لو اسر في بلاد الشرك وله مال في بلاد الاسلام لم يجب عليه زكوته محتجا بانه غايب عن ماله والغيبة يتحقق من الطرفين ونحوه عن
القاضي عن جواهر الفقه وفي البيان لو حبس عن ماله من غير اثبات اليد عليه وجبت كونه لنفوذ تصرفه فيه نعم لو كان سائمة لا راعي لها او لا
حافظ احتمل السقوط لاشتراطهم في الغايب كونه في يد الوكيل انتهى ولا يبعد ان يقال ان الظاهر من الادلة هو اعتبار عدم قصور في المال اما لعدم
حدوث تمام التمكن فيه كالارث الذي لم يصل الى الوارث واما لحدوث مانع فيه اما التعلق حق شرعي به او بلوغه او عينية منقطعة لاجل
قصور المالك عن التصرف فيه لمرض او حبس او غيرهما قال في كشف الغطاء ولا يخرج عن التمكن لعروض شيء من قبله كاغماء او جنون او نوم او جهل
ونحوهما من الموانع الشرعية الاجتهادية المانعة عن التصرف في وجه قوي اما ما يتعلق بالحلوف كان يشترط عليه في عقد لازم ان لا يتصرف فيه حتى
يصح فالظاهر الحكم بانقطاع الحول واستينافه بعد ارتفاع الموانع انتهى ونظر فيما ذكره بعض المعاصرين والانصاف ان المسئلة لا تخلو من اشكال
فالتحقيق ان يحكم بنفي الزكوة في جميع ما ورد النص بنفي الزكوة عنه كالارث الغير الواصل الى صاحبه والمال المفقود ونحوهما ويرجع في غير مورد
النص الى صدق التمكن من التصرف المصرح باعتباره في الفتاوى فان صدق فلا اشكال في وجوب الزكوة للاجماع على عدم اشتراط ازيد منه في تمام
الملك وان لم يتحقق صدق التمكن من التصرف لاشتباه مراد المجمعين كلا او بعضا فان تحققت القدرة على الاخذ المصرح باعتبارها في الموثقة
المتقدمة فيحكم بوجوب الزكوة ايضا كما يحكم بنفيه لو علم تحقق عدمها وان اشتبه التحقق فالواجب الرجوع الى عمومات الوجوب لعلم العلم
بازيد من القدر المتيقن ويحتمل ضعيفا الرجوع الى الاصل لسراية اجمال العنوان المخصص الى العمومات وعلى اي تقدير فلا اشكال واعلم ان
التمكن من التصرف معتبر في جميع الحول فيما يعتبر فيه الحول من الاجناس الزكوية واما في الغلات فظاهر اتحاد سياقه مع ساير الشروط اعتبار
في زمان تعلق الوجوب وربما مال جماعة من المتاخرين الى كفايته بحققه بعد ذلك لاطلاق الادلة واختصاص ادلة اعتبار التمكن بما يعتبر فيه
الحول وفيه نظر الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال ولا زكوة في عين الوقف بلا خلاف ظاهرا كما عن الكفاية لعدم جواز التصرف فيه بالاسباب
بل لعدم الملكية في الوقف العام وتعلق حق البطون اللاحقة في الخاص لكن المحكي عن وقف التذكرة بعد نقل الخلاف في انتقال ملكية الوقف
الى الموقوف عليه انه يظهر فائدة الملكية في وجوب الزكوة في الغنم الموقوفة وكيفكان فلو نتجت الانعام الموقوفة وملك الموقوف عليه منه
نصابا وحال عليه الحول وجبت الزكوة بلا اشكال ظاهرا وكذا لا اشكال في نفي الزكوة عن الحيوان الضال والمال المفقود بالنص والاجماع
نعم حكي عن غير واحد انه يعتبر في مدة الضلال اطلاق الاسم فلو حصل لحظة او يوما لم ينقطع وفي اليوم بل اللحظة اذا حصل الياس والفرق بين
الضلال والخروج عن الملك اشكال واشكل منه اطلاق ما في الروضة من انه لو ضلت واحدة من النصاب قبل الحول ثم عادت لم تسقط الزكوة
ولو بعد سقطه على الاشكال في تخلل مدة الفقد والضلال بين ايام الحول فلو تقدمت عليها لم يحسب من الحول بلا اشكال وكيفكان فان
عاد بعد سنين استحب زكوة سنة بلا خلاف كما عن جماعة المنصوص بل ربما حكي عن ظاهر جماعة الاستحباب مع خلال السنة واحدة وعن المنتهى
انه اذا عاد المغصوب او الضلال الى ربه استحب ان يزكيه لسنة واحدة ذهب اليه علماؤنا وعن ظاهر النهاية اطلاق الامر بالاخراج الظاهر في الوجوب

وعن الرياض حكايته عن نادر من المتأخرين ولا يجب الزكوة في الدين حتى يقبضه ويصير عيناً وان كان تأخره من جهة مالكه على المشهور بين المتأخرين بل قيل
انه اجماعهم لعموم ما نفاها عن الدين واختصاص موجبها بالعين وخصوص رواية الحميري عن علي بن جعفر انه سئل اخاه عن الدين يكون على القوم المياسير
اذا شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه صاحبه ويحول عليه الحول خلافاً للمحكي عن جماعة من القدماء فاوجبوها في الدين مع كون التأخير من
جهة المدين لظواهر اخبار كثيرة محمولة على الاستحباب ومال القرض ان تركه المقرض بحاله حولاً فالزكوة عليه بلا خلاف ظاهر كما عن محكي الخلاف
والسرائر وعن التنقيح انه مذهب الاصحاب ووجهه واضح بناء على عدم توقف تملك القرض على التصرف كما هو المشهور والا تركه بحاله سقطت عنه لعدم
حلول الحول عليه وعن المقرض ولو اشترط المقرض الزكوة على المقترض فالظاهر صحة الشرط وفاقاً للشيخ في باب القرض من الخلاف بعد ان حكاه عن الشيخ
والقاضي ومعهم جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في المسالك لان التبرع باداء الزكوة عن الغير سائغ فاشتراطه صحيح اما الصغرى فلظاهر عدم الخلاف وبعضهم
فيه كما استظهره بعض مشايخنا في المناهل حاكياً له عن الرياض ولان المانع ان كان هو تكليف الزكوة مما يجب فيه المباشرة فبطلانه واضح
لجواز الوكيل في الاخراج اتفاقاً وان كان المانع كونه مالاً مشغولاً بذمة المالك او بعين ماله فيدفعه جواز تبرع الانسان باداء ما في ذمة غيره وضمانه
لا يجوز لضمانه بالبدل من الاعيان هذا مضافاً الى عموم المنزلة فيما ورد من ان الزكوة دين وخصوص صحيحة ابن حازم عن رجل استقرض مالاً
وحال عليه الحول وهو عنده فقال ان كان الذي اقرضه يؤدي زكوته فلا زكوة عليه وان كان لا يؤدي ادى المستقرض واما الكبرى فلعموم ادلة الشروط
وليس هذا مخالفاً للكتاب والسنة من وجه عدا ما عن جماعة من انه اشتراط للعبادة على غير من وجبت عليه وما عن بعضهم من ان اطلاق النصوص
والفتاوى بان زكوة القرض على المقترض يدل على اختصاص وجوبها عليه فعدم وجوبها على احد ويرد على الاول ان اشتراط اداء العبادة
عمن وجبت عليه لا بأس به وليس هو الا كالاستيجار على فعلها عنه او كاشتراط الولي في ضمن عقد لازم قضاء عبادة فائتة وعلى الثاني ان اطلاق
النصوص والفتاوى في مقام بيان الوجوب الاصلي الذاتي كما في قولهم يجب على الولي قضاء ما فات الميت وهو لا ينافي وجوبها على الغير تحملاً باجارة
او شرط على انا لا نقول ببراءة ذمة المالك بمجرد الاشتراط بل ذمة المقترض مشغولة ما دام لم يؤد المقرض ولا منافاة بين وجوبها على المقرض بمقتضى
الشرط وعدم سقوطها عن المقترض كما لو نذر ان يؤدي دين غيره وعلى هذا فالزكوة على المقترض ما سقط بعد الاشتراط ولا يسقط الا بفعل المقرض
كما هو ظاهر صحيحة ابن حازم المتقدمة والحاصل ان لا وجه لمخالفة اشتراط اداء الشخص زكوة غيره للكتاب بعد تسليم كون الاداء عن الغير غير مخالف للكتاب
ووجوب الاداء بعد الاشتراط مضافاً الى عدم منافاته للوجوب على المالك لا يوجب المخالفة اما لان مقتضى الكتاب والسنة تعلق الوجوب بالاصل
الاصلي بالمالك والمفروض انه لم ينتقل عنه الى غيره واما لان العبرة في المخالفة والموافقة للكتاب والسنة بما قبل الاشتراط نعم لو اشترط
عدم تعلق الزكوة ابتداء بالمديون وثبوتها ابتداء على المقرض اتجه فساد الشرط بل القرض بناء على افساد الشرط الفاسد اذ الظاهر مخالفة هذا الشرط
للكتاب والسنة كما لا يخفى ولا يبعد حمل كلام من اطلق صحة الاشتراط على هذا التفصيل وان جعل بعضهم التفصيل ثالث الاقوال والله اعلم ان المصنف
قدس سره لم يذكر عدم وجوب الزكوة في المرهون ولا في المنذور والصدقة ولعله اكتفى بذكر قاعدة اعتبار تمامية الملك المفقودة فيهما في الجملة اما
المرهون فيحتمل عدم التمكن من فكه مطلقاً كما حكي عن صريح جامع المقاصد وظاهر اطلاق آخرين لان المالك غير متمكن من التصرف فيه والتمكن
من الفك تمكن من التمكن كما سبق نظيره في التمكن من استنقاذ المغصوب وهو ضعيف بما تقدم هناك من ان الشرط اما القدرة على الاخذ الوارد
في النص واما صدق التمكن من التصرف الوارد في الفتاوى ومعاقد الاجماعات ولا ريب في عموم الاول لما هو بواسطة الاسباب وكذا الثاني بها
بملاحظة فهمها جماعة من اهل الفتاوى ونقلة الاجماع على اعتبار ذلك العنوان الى وجوب الزكوة مع الفك فان الشيخ والمحقق في المعتبر والمصنف قدهم
مع دعويهم الاتفاق على اعتبار التمكن قد اختاروا في الخلاف والمعتبر والتلخيص والنهاية على ما حكي عنهم الوجوب مع التمكن من الفك وليس مستندهم
الا تحقق التمكن من التصرف وما ابعد ما بين ما ذكر من القول باطلاق نفي الزكوة وبين القول باطلاق ثبوتها والاقوال الثلثة محكية عن
الشيخ ولكن تفرد قده بالاخير ومما ذكرنا يظهر عدم وجوب الزكوة في مال المفلس بعد الحجر دون السفيه لقدرته على ازالته كما اشار اليهما الشهيد
في محكي حواشي القواعد من ان الحجر له لا عليه قد استظهر بعض مشايخنا الاتفاق على الوجوب عليه ونحوه الحجر بالارتداد عن ملة ثم لا فرق في التمكن
من فك الرهن بين ان يكون ببيعه او بفكه من غيره كما صرح به في البيان والروضة وشرحها ويشكل بان التمكن من البيع ليس تمكناً من التصرف في المرهون
فهو نظير التمكن من بيع المغصوب والا مورثا لدخله يكون كاستنقاذ المغصوب فلا يبعد عدم الوجوب معه وحيث تعلق الزكوة بالمرهون فمقتضى
القاعدة تقديم حق الفقراء لتعلقها بالعين عن ملك المالك وتعلق حق المرتهن بالذمة فما عن المبسوط والجامع من انه يكلف باخراجها من غيره لا يظهر
له وجه الا الجمع بين الحقين وهو حسن على عدم القول بتعلق الشركة ومعه فيشكل اعتبارها بتقديم حق الفقراء مع الاعسار الا ان يكون كتعلق
ارش الجناية واما النصاب المنذور والتصدق به فهو على اقسام لان المنذور اما ان يتعلق بجميعه واما ان يتعلق ببعضه وعلى التقديرين فاما ان
يتعلق النذر بتصدقه او بكونه صدقة وعلى التقادير فاما ان يكون النذر منجزاً او معلقاً على شرط وعلى التقادير اما ان يكون المنذور مما

بما قبل

بما قبل الحول او بما بعده واما ان يكون مطلقاً والشرط المعلق عليه اما ان يعلم بحصوله قبل الحول او بعده او يعلم عدمه او يشك في ذلك وهذه الاقسام
كلها فيما اذا كان النذر قبل تمام الحول فان كان بعده فلا شبهة في تقديم الزكوة على تعلق النذر وح فان تعلق النذر بالقدر الخارج عن المقدار
الواجب في الزكوة لزمه الاخراجان وان تعلق النذر بالجميع وجب اخراج الزكوة اولاً ثم التصدق بالباقي بناء على ان ما لا يدرك كله في نحو المقام لا يترك
كله ويحتمل وجوب ضمان الزكوة من غير النصاب والتصدق بالجميع لامكان الايفاء بالنذر ويحتمل في الصورتين كفاية المنذور عن الزكوة لو نوى
اطلاقه الى غيرها واما حكم الاقسام المتقدمة فهو ان النذر ان كان منجزاً مطلقاً سقطت الزكوة اما في صورة تعلق النذر بكونها كلاً او بعضاً صدقة
فلخروج المنذور عن الملكية فيما قطع به الاصحاب على ما في المدارك وهو مبني اما على صحة نذر الغايات مطلقاً والحكم بحصولها بمجرد النذر كما صرح به
بعضهم فيما لو نذر كون المال ملكاً لزيد واما على صحة خصوص الصدقة كنذر كون الحيوان هدياً او اضحية مما يمكن ان يلتزم بعدم احتياجها الى
الصيغة وقد حكي عن بعضهم الاجماع على خروج الحيوان عن الملكية اذا نذر كونه هدياً وعن بعضهم اذا نذر كونه اضحية بل حكي عن المنتهى والتذكرة
الاتفاق على الخروج عن الملك اذا قال لله علي ان اهدي كذا مع انه نذر للفعل لا الغاية وان كان الكل محل تأمل بل التحقيق ان الغايات التي تثبت بالقواعد
او فيها على اسبابها اذا وقعت في حيز النذر فاد النذر وجوب ايجاد تلك الاسباب لان الوفاء بالنذر موقوف على ذلك ولا يبعد تحقق الغاية
من دون السبب بل ربما يقوى هنا بطلان النذر من حيث ان ظاهر النذر تحقق الغاية بنفسها من غير توسط سبب وهو غير مقدور شرعاً الا ان ظاهر
ادلة الوفاء بالنذر الاختصاص بما اذا كان متعلقه فعلاً اختيارياً بالتصوير البر والحنث فلا بد من الحكم ببطلان نذر الغاية لو اريد نفسها من
دون تأويل بل ارادة السبب من الغاية ولكنه ضعيف لما عرفت من امكان الوفاء بايجاد اسبابها الا ان الامر بالوفاء راجع الى ايجاد السبب بل التوقف
عليه وبالجملة فالمسئلة من المشكلات وربما يمكن ان يستدل لصحة هذا النذر المستلزم لوقوع مضمونه من غير حاجة الى توسط سبب بعض ما
دل على وجوب الوفاء بالنذر من غير تخصيص بكون متعلقه فعلاً اختيارياً مثل قوله ما جعلته لله ففِ به ونحوه وفيه تأمل بل نظر ويمكن ان يستدل ايضاً
بعموم ادلة الشروط حيث ان النذر شرط لغيره وليس هنا محلها واما لو نذر التصدق بالنصاب كلاً او بعضاً فليصير دينه ممنوعاً من التصرف فيه
بغير النذر وان لم يخرج عن ملكه بل ربما قيل بالخروج في هذه الصورة ايضاً اذا قصد بالتصدق معناه العرفي وهو الاعطاء والتصدق بقصد القربة
لا حيلها اصدقه المتوقف على ايجاد ما به يحتمل صدقه من الاسباب المعهودة في الشرع مستنداً الى انه يجبر كالزكوة بحيث صرفها الى مستحقها ولعل منشأ
هذا التفصيل ان النذر ان تعلق بالتصدق بمعنى التمليك على وجه القربة فلا بد من عدم حصوله بالنذر ليتحقق طلبه بعد النذر وان تعلق
بالتصدق بمعنى الدفع الى المستحق فيكون مأموراً بالدفع واطلاق الامر بالدفع من المالك الحقيقي يدل على خروج ما امر بدفعه عن ملكية الباذل
وعدم تقرير الشارع له على الملكية واستحقاق المدفوع اليه له ولذا استفيد خروج الزكوة والخمس عن ملك المالك الى ملك الفقراء من الامر
بدفع بعض النصاب اليهم والا فلم يرد في ادلة تشريع الزكوة حكم وضعي في تملك الفقراء لحصتهم من النصاب في ما ورد من ان الله تعالى شرك بين
الاغنياء والفقراء في اموالهم او جعل الفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم فليس الا مأخوذاً عن الحكم التكليفي بالتصدق
في اول التشريع لا انه ملك الفقراء اولاً ثم امر الاغنياء بدفع ملكهم اليهم على حد التكليف باداء الامانة بل الظاهر العكس واستفادة التملك من الامر
بالدفع وقد استدل المفصل على ما ذكر زيادة على جعله كالزكوة بما رواه الكليني في اواخر الكافي في باب النذور عن الخثعمي فيمن نذر ان يتصدق
بجميع ما يملك ان عافاه الله تعالى فلما عوفي خرج عن داره وما يملكه ليبيعها ويتصدق بثمنها فلما سئل الامام ع امره بان يقوم جميع ذلك على نفسه
ويتصدق بقيمتها فتدريجاً حتى يؤدي ما عليه وبما رواه علي بن جعفر عن اخيه ع قال سألته عن الصدقة يجعلها لله مثوبة هل له ان يرجع فيها قال
اذا جعلها لله فهي للمساكين وابن السبيل فليس له ان يرجع فيها ولا دلالة للروايتين على مدعاه اما رواية الخثعمي فلان الخروج عما ملكه
ارادة بيعها انما هو لاجل ارادة الوفاء بالنذر بالدفع الى الفقراء على وجه القربة الذي هو المراد من التصدق وهو المملك للفقير لا لخروجها
عن ملكه بمجرد النذر وامره بتقويمها على نفسه لا يدل على الخروج ايضاً لكونه من جانب الامام ع الذي هو ولي الفقراء والا فهو مخالف للقاعدة
المقتضية لوجوب التصدق بالعين وعدم جواز التقويم والتصدق بالقيمة تدريجاً المنافي لمصلحة الفقراء وكيف كان فالرواية ليس لها دلالة
على الخروج عن الملك واما رواية علي بن جعفر فلان الظاهر من الصدقة المنوية ولو بقرينة السؤال عن الرجوع فيها ما اخرجه عن ملكه بالوقف او
غيره ولا اباء منه قوله هي للمساكين بناء على ان الوقف لا ينتقل عنه الى الموقوف لان المراد بيان الاختصاص في مقابلة عدم دخل المالك فيها
واما ما ذكرنا من قصد الامر بالدفع ابتداء كما في الزكوة والخمس فان الانصاف ظهور ذلك في استحقاق المدفوع اليه بل ملكيته له واما اذا
امر بالدفع من جهة التزام المأمور بدفعه والتزامه على نفسه والمفروض انه لم يلتزم الا بالتصدق بمعنى احداث ملكية الفقير له ونقله اليه بقصد
القربة حيث انها في ملك الناذر قبل النذر فيجب عليه بمقتضى لزوم الوفاء بما التزم على نفسه ان يدفعه الى الفقير على وجه التمليك ولازم وجوب
الدفع على هذا الوجه هو بقاؤه في ملكه بعد النذر ليتحقق طلب الدفع على الوجه المذكور اذ الحاصل لا يطلب فالتحقيق ان نذر التصدق انما يفيد

وجب

وجوب التمليك لا حصول التملك نعم الظ منع الناذر من التصرف فيه بما ينافي النذر و وقوع التصرف المنافي باطلا لا لاقتضاء النهي للفساد ولذا لا نقول لو نذر ترك البيع بل لعموم الامر بالوفاء بالنذر الشامل لما بعد التصرف المنافي فيلزم بطلانه مثلا اذا باع المال المنذور فمقتضى عموم الامر بالوفاء بالنذر وجوب التصدق بما باعه الناذر ولا يتحقق ذلك الا ببطلان البيع ودعوى ان وجوب الوفاء مشروط ببقاء محله وهو بقاء العين في ملك الناذر فاذا باع والمفروض صحة البيع لاجل العمومات لم يبق محل للوفاء مدفوعة بان اطلاق وجوب الوفاء بالنذر المتقدم على البيع او عموم الشامل لما بعد البيع كاشف عن عدم فوات محله بمجرد البيع فتامل وان شئت توضيح ذلك فلاحظ حال اثبات بطلان العقود الناقلة بادلة الوفاء بالنذر على اثبات لزوم العقود وبطلان العقود الناقلة الحاصلة من البائع مثلا بادلة الوفاء بالعقود وكما ان وجوب الوفاء بما انشاه البايع وحرمة نقضه على الاطلاق يدل على بطلان النقض وما هو من النواقل بعد النقض والاثر للامر التكليفي بالوفاء وحرمة النقض غايته ثبوت الاثم على ايقاع المنافي لا بطلانه فكذلك فيما نحن فيه ثم وبؤيد ما ذكرنا اتفاقهم ظاهرا على ان هذا المال المنذور لا يورث بموت الناذر لعدم قابليته للتمليكات الاختيارية اولى وايضا فالمنذور سواء كان منجزا او معلقا شرط لانه التزام فيشمله ادلة لزوم الشرط وقد تبين في محله بطلان ما ينافي الشروط من التصرفات ثم وعلى اي تقدير فالمنع عن التصرف متفق عليه في المال المنذور وان اختلفت في صحة التصرف المذكور وعدمها ولا فرق في ذلك بين تعلق النذر بكل النصاب او ببعضه بلا خلاف نظفر به ولا تردد من احد كما في شرح الروضة مع ان في صورة تعلقه بالكل يستحيل التكليف بالزكوة اذ لا يجتمع في مال واحد حقان يحبط احدهما بالاخر وان كان النذر منجزا او موقتا كان نذر التصدق به في وقت معين فان كان الوقت قبل تمام الحول فلا اشكال في سقوط الزكوة سواء وفى بالنذر في وقته او لم يف وسواء قلنا بوجوب القضاء مع فوات الوفاء ام لا لرجوع الموقت بعد حضور وقته الى المطلق وقد عرفت الحال وفي شرح الروضة انه لا شبهة في وجوب الزكوة هنا لو لم يف بالنذر في وقته ولم يوجب القضاء وفيه ان مجرد التكليف بالتصدق يوجب انقطاع الحول لمنعه عن التصرف على الوفاء الا ان الظ ابتناء ما ذكره على ان عدم التمكن من التصرف انما يقدح لو منع من التكليف باخراج الزكوة لا مط وان كان الوقت بعد الحول او نفس الحول بني على ان الوجوب في النذر الموقت يتنجز عند الصيغة او عند حضور الوقت والظ الاول فينقطع بتنجز التكليف وان لم يحضر وقته ودعوى ان تمام الحول سبب لوجوب الزكوة فيرجح النذر الى ايجاب التصرف في مال الفقراء وهو غير مشروع مدفوعة بمنع كون الحول سببا مع تحقق التكليف قبله بالتصدق الذي هو رافع قابل للسببية وعلى القول بتنجز التكليف بحضور وقت المنذور فان كان بعد الحول وجب التصدق بما بقي بعد الزكوة وان كان نفس الحول اجتمع في المال الزكوة والتصدق فان وسعهما وجب الجميع والا امكن القول بوجوب اخراج الزكوة بالقيمة وصرف المال في النذر ويحتمل بطلان النذر في قدر الزكوة ويحتمل صحته فيه وصرفه الى الذمة ويحتمل القرعة والاول لا يخلو عن قوة الا ان يعلم من الناذر التنجيز جواز العدول الى القيمة فلا يبعد التنجيز فان كان زمان الشرط مقدما على الحول وعلم بحصوله يمنع من التصرف من حين الصيغة بناء على ان زمان الوجوب وان لم يكن زمان الواجب فينقطع الحول وان تبين بعد ذلك خطاؤه لعدم حصول الشرط وان قلنا بالوجوب من حين تحقق الشرط انتظر زمانه نعم لو كان النذر المشروط مطلقا بالغايات كنذر كونه صدقة ان وجد كذا بناء على صحة نذر الغايات وكفاية النذر في وقوعها فالمنع من التصرف ثابت من حين النذر لان كونه صدقة عند وقوع ذلك الامر المعلوم ووقوعه ينافي صحة التصرفات الناقلة كالبيع ونحوه كما لا يخفى نعم يظهر من الشهيد الثاني في الروضة جواز التصرف في النذر المعلق على الوفاة كبيع المنذور وحوشيه بعد الوفاة مع الحنث اذا لم يكن تسبيبا لكن حكي عدم الصحة في مسئلة المذكورة بل عن السيد الاجماع على صحة البيع وان علم عدمه فكالعدم واحتملها بين المنع عن التصرف من حين الصيغة وعدمه على ما سيجي من مسئلة النذر المشروط وان كان زمان الشرط بعد الحول وعلم بتحققه بني على ما تقدم من تحقق الوجوب بالصيغة وان علم عدمه فكالعدم وان احتملها بني عليه وعلى جواز فعل منافي النذر اذا كان مشروطا بشرط مترقب فان قلنا بالجواز انه لم يمنع النذر من وجوب الزكوة والا منع والاقوى المنع اما في نذر الغايات بناء على صحته كان ينذر كونه صدقة فلما تقدم من ان مقتضى صحة النذر كونه صدقة عند الشرط وهو ينافي اخراجها في الزكوة ودعوى اصالة عدم تحقق الشرط والمشروط لا ينفع لان المنافي هو كونه صدقة عند الشرط وهذا امر منجز مقطوع به لا مطلق كونه صدقة من حين ان تعلق على شرط محتمل مخالفة الاصل وهذا نظير ما يأتي من انه لا يجوز لمن باع مال من الفضولي ان يتصرف فيه بناء على اصالة عدم الاجازة نعم لو فهم من النذر كونه مشروطا بتحقق الشرط في حال كون المنذور باقيا على ملكه فلا اشكال في جواز تصرفه فان المخرج عن الملك لانه انما نذر الفعل اذا تحقق الشرط واتفق بقائه في ملكه فبقائه شرط اختياري لحصول الغاية المنذورة ولا يجب تحصيل الشرط الاختياري ومثله ما لو كان الشرط من الامور الاختيارية كان ينذر كون التصدق فاذا فعل كذا فان الظ انه لا اشكال في جواز التصرف فيه وان لم يبعد ان يحرم عليه تعليل ذلك الشرط الموجب للحنث ضابطه جواز التصرف في نذر الغاية المشروطة بما يتوقف على ما يرجع الى اختيار الناذر واما في نذر الافعال كان ينذر عند تحقق شرط محتمل الوقوع فان كان الشرط راجعا الى اختيار المكلف لدخول الدار ووطي الجارية او فهم من النذر وجوب التصدق عند الشرط لو اتفق كونه مالكا له فلا اشكال في جوازه في الصورة الاولى المستلزم لجوازه هنا بطريق اولى وان لم يكن كذلك فان قلنا بان الوجوب

في النذر المشروط كالوجوب لا اصل المشروط لا يحصل الا بعد حصول الشرط فلا يبعد الجواز ايض لان المانع هو الوجوب ولم يتحقق بعد شرطه وان قلنا بتنجز الوجوب بالصيغة فان زمان الواجب بعد الشرط فلا يجوز التصرف وان فصلنا في الشرط بين ما خالف الاصل وبين ما وافقه كان حكم الاول الجواز وحكم الثاني المنع وما ذكرنا من الشروط انما هي شروط الوجوب بمعنى ان انتفائها ينفي الوجوب اساسا واما شرط الضمان الحاصل بعد الوجوب بمعنى وجوب البدل لو تلفت فهو امران الاسلام وامكان الاداء فلو تلفت بعد الوجوب وامكان الاداء وان لم يفرط في التلف على ما يقتضيه اطلاق النص والفتوى والاتفاق المحكي عن التذكرة ضمن المسلم لا الكافر اما ضمان المسلم فعن التذكرة ان عليه علمائنا اجمع لان الاهمال مع التمكن تفريط يوجب الضمان عند الملتقط وحسنة ابن مسلم بابن هاشم قال قلت لابي عبد الله ع رجل بعث الزكوة ماله ليقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى يقسم قال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليه فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده وكذا الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه وان لم يجد فليس عليه ضمان وحسنة زرارة بابن هاشم قال سئل ابا عبد الله ع عن رجل بعث اليه اخ له زكوة ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت وان لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت ايضمنها قال لا ولكن ان عرف لها اهلا فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها واما عدم ضمان الكافر وان فرط في الاتلاف فلاشتراط الاسلام في الضمان على ما ذكره المصنف والشهيد ان قدهم والوجه فيه غير واضح وربما يتخيل ان وجهه عدم تمكن الكافر من الاداء لعدم صحته منه حال الكفر وسقوطه عنه حال الاسلام وفيه مع انظام الجماعة بل صريح المصنف والشهيد في البيان كون الاسلام شرطا مستقلا بل صرح المحقق الاردبيلي بانهم اشترطوا في الضمان شرطين منع عدم تمكن الكافر من الاداء وان لم يكن مكلفا به ولم يعاقب عليه ودعوى ان صحة التكليف لا تستلزم التمكن في الحال بل يكفي فيه تمكنه من عدم الكفر سابقا حتى لا يعتذر عليه الفعل في الحال فاسدة لان التكليف لا بد فيه من التمكن الحالي كما لا يخفى والامتناع ولو كان بالاختيار كاف في قبح التكليف حال الامتناع مع انه لو كان الامتناع الاختياري كافيا في صحة التكليف المشترط بالتمكن يكفي في الضمان المشروط بطريق اولى فالتحقيق في تصحيح تكليف الكافر ما حقق في تصحيح تكليفه بقضاء العبادات وربما يوجه ذلك في الغنائم الفاضل القمي ره بان التلف يوجب الانتقال الى الذمة ولا مؤاخذة على اهل الذمة بمعاملاتهم ومدايناتهم وفيه نظر فانه لا ينبغي الاشكال في انهم لو اتلفوا عينا للمسلم يجب مؤاخذتهم بمثله او قيمته فلا اشكال في الضمان بالعين اي كون التالف هو مال الحر المسلم نعم يمكن ان يفرق بان الكافر ما دام كافرا لا يجبر على اداء العبادات لكن مع بقاء العين يكون مالا للمسلمين بيده الذي يؤخذ منه وان لم يمتثل بالدفع واما القيمة فلا تصير مالا للمسلمين الا اذا نوى اداء الزكوة به والمفروض انه لا ينوي ولا يجب عليه امثال هذا التكليف كما يجب الممتنع من المسلمين حتى لا يحتاج هذا الفعل الى النية كسائر الواجبات التي يجبر بها المسلم الممتنع فيما يمتنع منه والحاصل ان الممتنع اذا اجبر عليها امتنع عنه تسقط النية فيه فان اجبر على عبادة كالمجبور على الصلوة والزكوة سقطت النية المعتبرة فيهما المتوقف عليه اثارها وان اجبر على ما هو من قبيل المعاملات كاداء الدين سقط النية فيه ايض كالكافر والمسلم المجبورين على اداء الدين فان تلفت الزكوة بعد تلفها بتفريط المكلف بها يصير دينا تلف في وجوب لو قام اداءها ومن ماله بعد الموت لا في سقوط النية فيهما بل يصير كالكفارة التي لا يؤاخذ بها الكافر حال الكفر ويبقى الكلام في دليل ما ذكروه من اشتراط الاسلام ولعله واضح كما اعترف به غير واحد وثمرة عدم الضمان في المسالك يظهر في عدم جواز اخذ الساعي لبدل التالف وان اما الاسلام مع بقاء العين وتلفها الحديث الجب المنجبر بعدم ظهور الخلاف ولولاه لاشكل الحكم بالسقوط مط ولذا مال الى عدم السقوط جماعة من المتاخرين ولو تلفت من المسلم قبل الامكان فلا ضمان للاصل والاجماع نصا وفتوى ومعنى الوجوب قبل امكان الاداء لا استقرار التعلق به لا وجوب التسليم كما صرح به في المعتبر او وجوب التسليم بمعنى تحقق التكليف المنجز بالتسليم المقيد بحال الامكان التمكن حتى يكون منفيا قبله ولا يجمع بين ملكي شخصين وان امتزجا اجماعا لان خطابات الزكوة مختصة بكل واحد واحد وان تباعدا فان العبرة بوحدة المكلف لا المال والدين لا يمنع الزكوة بلا خلاف لاطلاق الادلة وخصوص ما تقدم وجوبها في الغلات الا بدو الصلاح باشتداد الحب في الحنطة والشعير واحمرار التمر او اصفراره وانعقاد الحصرم في الزبيب على المش كما عن جماعة لاطلاق الحنطة والشعير على الحب بعد الاشتداد فيثبت في البسر والحصرم بما ادعى من عدم القائل بالفرق بل قيل في البسر باطلاق التمر عليه حقيقة مستشهدا بكلام بعض اهل اللغة وفيه نظر بل الظ من العرف واللغة خلافه وان التمر لا يسمى الا بعد الجفاف بمعنى الخارج عن الرطبية بل عن الاصباح ان عليه اجماع اهل اللغات ويدعوهم ما عن المصباح المنير في المنتهى من اجماع اهل اللغة على ان البسر نوع من التمر وفي ثبوت الاجماع المركب ايضا تأمل لان المحكي عن بعض الفرق فالاولى التمسك في ذلك بصحيحة سليمان بن خالد ليس في النخل صدقة حتى تبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلك حتى تبلغ خمسة اوساق زبيبا فان الظ ان الزبيب حال مقدرة وان كان تقدير الحال خلاف الظاهر ونحوها صحيحة سعد بن سعد عن مولانا الرضا ع هل على العنب ذكوة او انما يجب اذا صيره زبيبا قال نعم اذا خرصه اخرج زكوته فان زمان الخرص على ما صرح به في المعتبر وغيره مقدم

على بلوغ الثمر عملى ما يظهر ان هذه الكتابة فى غاية البشاعة عند الطبع السليم ولما الصحيحة الاخرى لسعد عن مولانا الرضا عن الزكوة فى الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها الزكوة قال اذا صرم واذا خرص فعلى تقدير اجمالها لظهورها فى اتحاد زمان الصرام والخرص مع ظهور اختلاف زمانيهما فلابد من التصرف فى الصرام او فى الخرص لفظا او معنى لا يوجب اجمالا الا فى الصحيحة الاولى مع ان الظهر الاحتمالات فى الصحيحة حمل قوله صرم على قابلية الصرام للاكل لا لجعلها زبيبا فيتحد مع زمان الخرص ويكون من ادلة المشهور وهذا هو اولى من قرائة الخرص بالحاء المهملة بالمعنى المتقدم فيكون كناية عن الصرام بالكلية وان كان هذا المعنى هنا اقرب منه فى الصحيحة السابقة ومما ذكر ظهر وجه التمسك فى المقام بادلة الخرص فانها ذكروا فى فائدته وصفته صريح فى القول المشهور قال فى المعتبر بعد ذكر جواز الخرص فى الكرم والنخل على وجه يستفاد منه عدم المخالف فى مسئلة الا من ابى حنيفة ان زمان الخرص فى الكرم حين يبدو صلاح الثمرة لانه وقت الامن على الثمرة من الجائحة ثم ذكر ان صفة الخرص ان يقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبيبا فان بلغ الاوساق وجبت الزكوة ثم خيرهم بين تركها امانة فى يدهم وبين تضمينهم حق الفقراء او يضمن لهم حقهم فان اختاروا كان لهم التصرف كيف شاؤا وان ابوا جعله امانة ولم يجز لهم التصرف بالاكل والبيع والهبة انتهى وهذا الكلام من المحقق فى النخل والكرم الا عند صيرورتهما تمرا وزبيبا لو لم يكن على سبيل التفريع على فتوى المشهور ينافى قوله بعدم وجوب الزكوة فى الغلات الاربع الا بعد صدق التمر والزبيب والحنطة والشعير وقد نقل المحكى عن الاسكافى والشيخ فى النهاية وسلار والديلمى ندبهم ومال اليه بعض من تاخر بل ربما نسب الى ظاهر كثير ممن تقدم حيث اطلقوا القول بوجوب الزكوة فى الغلات الاربع الحنطة والشعير والتمر والزبيب وعدم وجوبها فيما عداها وفى النسبة بمجرد هذا الاطلاق نظر لاشتراك الكل فى هذا التعبير المراد به جنس هذه الاربعة فى مقابل غيرها من الاجناس ويظهر ضعف التمسك بما دل على وجوب الزكوة فى مسميات الاسماء الاربعة ونفيها عن غيرها الشامل لما قبل بدو الصلاح فى هذه الاربعة فلم يبق لهذا القول ما يركن اليه عدا الاصل المندفع بما تقدم للمشهور هذا فى الغلات واما فى غيرها فوقت الوجوب اذا هل اى دخل الشهر الثانى عشر عند علمائنا اذ به يتم الحول الذى يحكى انه احد عشر شهرا لحسنة زرارة عن الباقر ع اذا دخل الشهر الثانى عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة وظاهر النص والفتوى استقرار الوجوب كما فى الغلات عند بدو صلاحها خلافا للمحكى عن جماعة منهم الشهيد الثانى فى الروضة فلا يستقر الا باكمال الثانى عشر جمعا بين اطلاق النص والفتوى بالوجوب بحلول الثانى عشر وما ثبت من الاجماع نصا وفتوى على وجوب مضى الحول او السنة والعام التى هى موضوعة لغة وعرفا لاثنى عشر شهرا كاملا فيتحقق الوجوب بدخول الاخير ويبقى متزلزلا فان كمل مع بقاء شرائط المال والمكلف والا كشف عن عدمه او لا فيسترد ما دفع مع بقاء العين او علم القابض بالحال كما فى كلام بعضهم وفى متزلزله فيه انه طرح لظاهر ادلة من الطرفين فان ظاهر الحسنة المتقدمة بل صريحها بملاحظة صدرها المانع من نقل النصاب بعد هلال الثانى عشر لاشتمالها على مال الفقراء استقرار الزكوة وتعلق حق الفقراء بل شركتهم بمجرد دخول الثانى عشر وكذا ظاهر ادلة اشتراط الحول بل صريح المانع عن الدفع قبله الا قرضا هو توقف اصل الوجوب على ذلك لا استقراره مع ان الوجوب المتزلزل ليس معنى مجازيا للفظ الوجوب بل هو وجوب مقيد بتحقق ما به يستقر فاستعماله فيه على وجه التقييد دون المجاز وظاهر انه لا يمكن ارتكاب التقييد فى الحسنة المتقدمة بان يقال ان قوله فوجبت الزكوة مقيد بما اذا كمل الشهر الاخير لاجل صراحة الكلام فى كفاية دخوله فالتحقيق ان هذه الحسنة من حيث تضمنها لكون الدخول فى الثانى عشر موجبا لحولان الحول الذى جعل مناطا لوجوب الزكوة فى ادلة اعتبار الحول حاكمة على تلك الادلة فلا معنى للجمع نعم يشهد لهذا القول رواية اسحق بن عمار عن السخلة متى تجب فيها الصدقة قال اذا اجذع والجذع المعز ما دخل فى السنة الثانية واما فى الضان فقد اختلف فيه الا ان المحكى عن حيوة الحيوان ان اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة مع انه لا يناسب هنا ارادة غيره لعدم الوجوب فيما دون الاحد عشر اجماعا فتصير الرواية دالة على توقف الوجوب على اثنى عشر فيحمل على استقراره بذلك بدليل الاجماعات المستفيضة على تحقق اصل الوجوب بمضى احد عشر شهرا لكن حيث عرفت ظهور الحسنة بل صراحتها فى الوجوب المستقر بتنبيها بعد الاعتضاد بظاهر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بل صريحها حيث انهم يستدلون على كفاية الاستهلال الثانى عشر بادلة اعتبار الحول فيكشف ذلك عن ارادتهم الوجوب المستقر ولذا اعترف فى المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية استقرار الوجوب بدخول الشهر وظاهر ارادة الاجماعات المحكية والا فكيف يعدل عن مقتضى الاجماع المحصل ويمكن ان يريد به متن الاجماع المحقق وكيف كان فيمكن حمل رواية اسحق على السؤال عن زمان قابلية السخلة لاخراجها فى الصدقة فيصير مفادها اعتبار الجذع فى الفريضة وسيجيء تحقيق معناه ان شاء الله تعالى واما الكلام فى سند الحسنة فان كان من جهة ابن هاشم فقد عد فى المسالك روايته صحيحة فى مسئلة مبدء حول السخال وان كان من جهة حريز فلا يخفى انه ليس محل الكلام وان ورد فيه بعض الكلام مع انها لا تقصر عن الضعف المنجبر بالاجماعات المنقولة فلا محيص من التصرف فى ادلة اعتبار الحول وان كثرت ووردت فى مقام البيان اما بحمل الحول فيها على الاحد عشر شهرا باثبات الحقيقة الشرعية كما يظهر من بعضهم او المجاز اللغوى واما بالتصرف فى حولان الحول بارادة الدخول فى الشهر الاخير منه ودعوى الحقيقة الشرعية فى غاية البعد مع ان الوارد فى الادلة ليس منحصرا فى لفظ الحول بل فى بعضها العام وفى بعضها السنة وادعاء الحقيقة فى الكل كما ترى مع انه مخالف للاصل ولم يثبت ودونه فى الضعف التجوز فى الالفاظ

المذكورة فالاحسن التصرف فى حولان الحول لصحته فانه كثيرا ما يستعمل مضى الحول اذا دخل الجزء الاول من الشهر الاخير كما يستعمل مضى الاسبوع والشهر بدخول اليوم الاخير ونحوه مضى عشرة ايام او خمسة ايام او غير ذلك بدخول اليوم الاخير وهذا وان كان مبنيا على المسامحة الا انه لا باس به بعد قيام الدليل ومما ذكر ظهر انا وان قلنا بتنجز الوجوب بدخول الشهر الاخير وهذا وان كان مبنيا على المسامحة الا انه لا باس به بعد قيام الدليل ومما ذكر ظهر انا وان قلنا بتنجز الوجوب بدخول الشهر الاخير الا ان الظاهر انه محسوب من الحول الاول ولا يستانف الحول الا بعد انقضائه ولم يثبت التلازم بين القول باستقرار الوجوب بما ذكر والقول بعد الاخير من الحول الثانى كما يظهر من غير واحد ولذا فكك بينهما جماعة من متاخرى المتاخرين نعم لو جعلنا المراد بالحول فى الادلة الحول الشرعى حقيقة او مجازا لما ناسب ما اختاره جماعة كالمصنف وولده فى الايضاح وشارح الروضة من عد الشهر الاخير من الحول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **مسئلة** لا خلاف ولا اشكال فى اعتبار البلوغ فى زكوة النقدين والفتوى به كدعوى الاجماع مستفيضة نعم فى المختلف عن ابن حمزة اطلاق ثبوت الزكوة فى مال اليتيم فان اراد ما يعم النقدين كان شاذا وقد يستدل على ذلك ايضا بادلة رفع التكليف عن الصبى وفيه نظر لان عدم تكليف الصبى بادائها لا يستلزم عدم ثبوتها فى ماله بحكم امثال قوله ع انه جعل للفقراء فى اموال الاغنياء ما يكفيهم مما يدل على ثبوت الزكوة فى عين مال الاغنياء المستلزم لوجوب اخراجها على من له ولاية المال والظاهر اعتبار البلوغ من ابتداء الحول فلا يكفى تجدده فى الجزء الاخير واستدل له بقوله ع فى رواية ابى بصير الموثقة ليس فى مال اليتيم زكوة وليس عليه صلوة وليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وان بلغ فليس عليه لما مضى زكوة ولا عليه لما يستقبل زكوة حتى يدرك فاذا ادرك كانت عليه زكوة واحدة ثم كان عليه مثل ما على غيره من الناس بناء على ان الموصول فى قوله لما مضى يشمل الاحوال المتعددة والحول الواحد الا ما قبله وبما دل على اعتبار حول الحول بشرط كون المال فى يده طول الحول وعنده بناء على ظهورها فى اعتبار تمكنه من التصرف وحول الحول مع الصغر والمجنون فى بعض الحول ليسا متمكنين من التصرف فى تمام الحول وفيه نظر لان الظاهر من هذه الاخبار اعتبار التمكن من التصرف فى مقابل الدين والمغصوب والغائب لا فى مقابل قصور المالك عن التصرف لصغر او جنون ولهذا لا يسقط من السفيه والحاصل ان الصغر مانع اخر لا دخل له بعدم تمكنه من التصرف وعدم تمكنه من التصرف مانع اخر وليس منع الاول من جهته ولذا يعد كل منهما شرطا مستقلا نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من قوله ليس فى مال اليتيم ان مال اليتيم ما دام كذلك ليس محلا للزكوة ولا تكون الزكوة متعلقة به حتى يجرى فى الحول بلحاظيته للحول نظير قوله لا زكوة على مال الغائب حتى يقع فى يدك اذ ليس معناه الا انه اذا وقع فى اليد تعلق به الزكوة بمعنى انه يجرى فى الحول بلحاظ فيه الشروط الا انه بمجرد الوقوع فى اليد يجب فيه الزكوة والحاصل ان المراد من هذه الاخبار نفى كونه متعلقا للزكوة لا نفى تنجز الزكوة فيه فتدبر **مسئلة** اذا اتجر بمال الطفل فاما ان يتجر له الولى بنظر الطفل فالمشهور استحباب اخراج زكوة التجارة عن الطفل وعن المفيد وجوبه كما هو صريح رواية محمد بن الفضيل وظاهر غيرها من المستفيضة الا انه لا قائل ظاهرا به من الاصحاب قال الشيخ الذى كالمترجم لكلام شيخه المفيد او لكلامه بارادة الاستحباب ويحتمل ان يحمل تلك الاخبار على التقية حيث ان المحكى عن ابى حنيفة والشافعى واحمد وجوب زكوة التجارة الا ان الظاهر ان حمل تلك الاخبار على الاستحباب اولى من حملها على التقية لانه طرح فى الحقيقة مضافا الى ما عن المعتبر والمنتهى والغنية والنهاية من الاجماع على الاستحباب ثم ان الظاهر عدم الضمان على الولى خلافا للمحكى عن ظاهر جماعة لاطلاق غير واحد من الاخبار فى ضمان العامل بمال اليتيم ويحمل على صورة التفريط او على غير الولى لعموم قوله ما على المحسنين من سبيل ولرواية ابى الربيع المصرحة بعدم الضمان اذا كان العامل ناظرا للصغير وجواز جعل الربح بينهما ومن هنا يظهر ايضا جواز اخذ الاجرة لصريح الرواية بجواز المضاربة واذا اتجر غير الولى للطفل فلا اشكال فى تحقق المعصية فان اجاز الولى كان الربح لليتيم وعليه ضمان المال كما فى الاخبار المستفيضة ولو لم يجز الولى فمقتضى القاعدة البطلان كما هو المحكى عن الشهيدين والمحقق الثانى ومقتضى اطلاقات نصوص الباب الصحة وكون الربح لليتيم الا ان يحمل على صورة الاجازة او على وجوب الاجازة مع ظهور الربح فان لم يجز الولى الخاص وجب على الولى المتاخر عنه حتى ينتهى الى الامام او الشارع المجيز له كما يكشف عنه هذه الاخبار ولا يبعد كون اجازة الشارع مقتضى هذه الاخبار بمنزلة اجازة الولى الثابت ولايته باذن الشارع ايضا واذا اتجر الولى به لنفسه فان اتجر بما فى الذمة ثم دفع مال الصغير عوضا عما فى ذمته فالظاهر ان الربح للولى وعليه زكوة التجارة سواء ضمن مال الصغير باقراضه فدفعه او دفعه غصبا ويدل على الصورة الاولى ما سيجيء من الاخبار وان اتجر بالعين من حيث يجوز له الاقتراض فربما يقال بان العقد يقع للطفل لوروده على عين ماله وقصد الولى نفسه لغو ولم يقع القصد من الغير حتى يحتاج الى اجازة الولى كما لو اشترى بعين مال زيد شيئا لنفسه وكان وكيلا له او له اجازة زيد فان الولى هنا كالوكيل القاصد نفسه فى الشراء بالعين حيث ان صحة البيع لا يحتاج الى اجازة الموكل فى وجه قوى **مسئلة** لا اشكال فى جواز اقتراض الولى واقراضه مال الطفل مع المصلحة بلا خلاف فيه ولا اشكال ايضا فى عدم جواز ذلك مع المفسدة له الا ان فى خصوص الاب والجد كلاما سيجيء وهل يجوز الاقتراض مع عدم المصلحة وعدم المفسدة على ما

يحمل نرتيبه على نفس الاقراض ام لا المعروف الجواز نشرط ملائة المقترض وهو ان يكون عنده ما يمكن ان يوفى به مال الصغير اما اصل الجواز فلصحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في رجل ولي مال اليتيم يستقرض منه قال كان علي بن الحسين صلوات الله عليهما يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا باس بذلك ونحوه رواية اخرى حاكية لاستقراضه ع ظاهرة في ارادة بيان الجواز لا ارادة الحكاية خلافا للحلي فمنع من ذلك لعله اما لاعتبار المصلحة في التصرف في مال الصغير واما لترتب المفسدة على نقل مال الصغير الى الذمة لكونه معرضا للتلف لاعسار او الانكار او الموت وغير ذلك مما يغلب على الاحتمال الا ان القائمة مع بقاء العين وهو حسن لولا النص المعتضد بالشهرة واما اعتبار الملائة فالظاهر انه مما لا خلاف فيه في غير الاب والجد ويدل عليه الاخبار المستفيضة واما استثناء الاب والجد من اعتبار هذا الشرط فنسبه غير واحد الى المتاخرين و في الحدائق الى الاصحاب من غير خلاف يعرف فيه وعن مجمع الفائدة كانه مما لا خلاف فيه نعم في كلام بعض انه حكى عن المبسوط انه قال من يلي امر الصغير والمجنون خمسة الاب والجد ومن يامره فكل هؤلاء الخمسة لا يصح تصرفهم الا على وجه الاحتياط والحظ للصغير المولى عليه لانهم نصبوا لذلك فاذا تصرف على وجه لاحظ فيه كان باطلا وحكى عنه ايضا انه نص على المنع من اقراض الاب في المندوب ان اجازه في الواجب في مقام اخر ولعله لرواية سعد بن يسار الابنة والظاهر انه مستند المتاخرين ما دل على ان الولد وماله لوالده مثل ما روي ان النبي ص قال للرجل انت ومالك لابيك وقوله ع في رواية سعيد بن يسار ان الوالد يحج من مال الولد لانه حجة الاسلام وينفق منه ان مال الولد لوالده وفي اخرى ان الوالد ياخذ من مال ولده ما شاء الى غير ذلك والانصاف ان استفادة المطلب منها مشكل سيما مع ما ورد في المعتبرة من انه لا يوخذ الا ما اضطر اليه مما لا بد منه ان الله لا يحب الفساد واي فساد اشد من ان يستقرض ماله مع الاعسار فانه عرضة للاتلاف وكيف كان فالمسئلة محل اشكال سيما في الجد في عموم قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن ودعوى صدق الاب عليه فيشمله الاخبار ممنوعة بكلا مقدمتيه **مسئلة** الاقوى عدم وجوب الزكوة في غلات الطفل وفاقا لاكثر اصحابنا كما عن التحرير ولعامة المتاخرين كما في المدارك وكلام بعض مشايخنا انه حكى عن تلخيص الخلاف نسبته الى اصحابنا وعن كشف الحق ان الزكوة لا تجب على الطفل للاصل واطلاق قوله الزكوة على يتيم بل جميع ما دل على انه ليس في مال اليتيم بناء على منع دعوى انصراف المال الى النقدين وخصوص موثقة ابي بصير عن ابي عبد الله ع ليس على مال اليتيم زكوة ولا عليه صلوة ولا على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة خلافا للمحكي عن الشيخين واتباعهما فاوجبوها وعن الناصريات نسبته الى اكثر اصحابنا لكن الانصاف ان عبارته ليست صريحة لانه قال ذهب اكثر اصحابنا الى ان الامام ع ياخذ الصدقة من الزرع والضرع لليتيم وهو غير صريح بل ولا ظاهر في الوجوب لاحتمال كونه مستحبا فاخذ الامام احتسابا بالنسبة الى الطفل والفقير كليهما ولو كان فالمستند صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم حيث قالا ليس في نفي الزكوة عن مال اليتيم واما الغلات فعليها الزكوة اجمع وحملت على الاستحباب انه لم يحمل على التقية حيث ان القول بالوجوب يحكى عن فقهاء الجمهور ولرواية ابي بصير الموثقة الطفل ليس على جميع غلاته من نخل او زرع او غلة زكوة وحمل النفي على سلب العموم كما فعله الشيخ بعيد جدا واما في المواشي فلا دليل عليه الا الاجماع المركب المحكي عن ابن حمزة عن الموجبين واولى بعدم الوجوب غلات المجنون ومواشيه فان الحكم بالاستحباب فيهما مشكل فضلا عن الوجوب **مسئلة** لا زكوة في مال العبيد قلنا بتملكه لانصراف الاخبار الدالة على وضع الزكوة على الاغنياء الى غير العبد المحجور في تصرفه فانه اجماعا المستفاد من الاخبار مثل قوله ليس على المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا اذ لا عبرة بغناه وفقره اذ لا يعد غناه غنى لاهل الحجر ولا فقره فقرا لان مؤنته على غيره وهو كل على مولاه فمن تامله وما ورد من وجوب الزكوة على الاغنياء للفقراء يجد ان العبد لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء مع ان ظاهر ما دل على اعتبار كون المال في يد المالك هو كون المالك مسلطا عليه لان المراد من اليد ليس الجارحة المخصوصة بل هي كناية عن التصرف والتسلط والعبد غير مستقل في شيء من التصرف كتابا وسنة واجماعا بل وعقلا مع ان وجوب الزكوة على المملوك تعلقه بعين ماله كما هو مقتضى ادلة الزكوة من ثبوت الشركة بين الفقراء والاغنياء ومقتضى ذلك انه ليس لاذن المولى مدخل في ذلك وهذا موجب لجواز استقلال العبد في الاخراج وان لم يرض المولى وهو منفي بالادلة الدالة على ان العبد وما في يده لمولاه وما ادعى في الخلاف وكشف الغطاء من ان للمولى انتزاع ما في يده اجماعا وما ورد في الكتاب من ان العبد لا يقدر على شيء انه ليس له من الامر شيء وورد في المكاتب مع تشبثه بالحرية انه لا يصلح له ان يحدث في ماله الا الاكلة من طعام ومكاتبا المشروط لا يجوز له عتق ولا هبة ولا نكاح ولا شهادة ولا حج حتى يؤدي جميع ما عليه والظاهر ارادة التمثيل الا ان يقال انه لا منافاة بين تعلق الزكوة في العين والشركة الا ان العبد محجور عن تعيين الزكوة وتمييزه فيكون ذلك الى المولى الا ان اذن العبد في ذلك والنية يرجع قوله ع في رواية ورد الاسناد ليس على العبد زكوة الا باذنه ولا فائدة في الاسناد لا التمسك بصحيحة ابن سنان ليس في مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا وتخصيصهما برواية قرب الاسناد غير صحيح مع ضعف السند بل والدلالة وعدم ظهور قائل به الا ما حكاه في الحدائق بلفظ قيل **مسئلة** الاشهر ان العبد لا يملك شيئا وعن التذكرة نسبته الى اكثر علمائنا وعن نهج الحق وزكوة الخلاف الاجماع عليه وعن السرائر

بلفظ عندنا وعن شرح القواعد لبعض مشايخ المعاصرين انه المشهور غاية الاشتهار بين المتقدمين والمتاخرين المدعى عليه الاجماع معبرا عنه بلفظه الصريح عن جماعة وبما يفيده بظاهره وبعبارات مختلفة عن نقله مشعر بكونه مذهب الامامية ومذهب اصحابنا وعندنا وعن الرياض انه الاشهر بين اصحابنا وانه الظاهر من تتبع كلماتهم حيث لم يحك لهم مخالفا الا نادرا ويمكن ان يستدل لهم بوجوه الاول الاصل فان الملكية امر شرعي موقوف على حكم الشرع بثبوته وفيه ان الخروج عنه لازم بمقتضى عموم ما اسباب الملك الاختيارية والاضطرارية الا ما خرج كالارث الثاني الكتاب وهو قوله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فان التمسك بعمومه لا اشكال فيه سيما بعد تمسك الامام ع به في غير واحد من الروايات الواردة في طلاق المملوك فدل على نفي القدرة على الملك الناشي عن الاسباب الاختيارية فيكون كذلك في الملك الاضطراري لعدم القول بالفصل بالاجماع كما عن المصابيح للعلامة الطباطبائي وفيه ان المراد بالقدرة الاستقلال ومعنى القدرة على الشيء انه له ان يتركه وهذا المعنى مفقود في العبد لانه محجور عليه اجماعا فانما الرمز التصرف وما يؤيد ان المراد الاستقلال ان في صحيحة زرارة المتقدمة ان المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه الا باذن سيده قلت فان السيد كان زوجه بيد من الطلاق قال بيد السيد قال الله تعالى عبدا مملوكا لا يقدر على شيء افشيء الطلاق وقوله تعالى هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فان الاستفهام انكاري دل على نفي الشركة بين الاحرار وبما ملكهم في جنس الاموال التي رزقهم الله لا خصوص الاعيان المختصة بالاحرار لان ليس هذا ضد لشان الاحرار وضعة لشان المماليك وفي الاستدلال بالاية نظر لا يخفى الثالث السنة وهي كثيرة منها صحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر ع في المملوك ما دام عبدا فانه وما له لاهله لا يجوز له تحرير ولا كثير عطاء ولا وصية الا ان يشاء سيده وفيه ان دلالته على الملك له لكن مع الحجر عليه واستقلال اهله على ما له اظهر كما يدل عليه اضافة المال اليه وثبوت جواز التحرير والوصية له فان الظاهر ان مع مشية السيد يقع التحرير له لانه يكون كالوكيل في التحرير عن مولاه وفي الوصية للغير كما عن المفاتيح من انه صريح في المطلوب كما ترى ومنها قوله في صحيحة ابن مسلم ليس للعبد شيء من الامر والكلام فيه نظير الكلام في الاول حيث ان ظاهره ما نفي اختصاصه به واستقلاله فيه ومنها الروايات الدالة على ان العبد اذا بيع فماله للبايع الا ان يشترط عليه المشتري والا ان يعلم البايع حين البيع ان ماله ماله الا فهو للمشتري فلو كان العبد مالكا لا يملكه بعد بيع البيع ولم يبق للبايع بل ولا دخل في ملك المشتري وفيه ان القائل بالملك لا ينكر سلطنة المولى عليه وان له ان يتملكه ويخرجه فله بيع ماله كما ان له بيع نفسه وله ابقاء المال وبيع نفسه وبالجملة فان سلطنة المولى على تملك ماله او نقله الى الغير مما لا ينكر بل عن المختلف الاجماع على جواز انتزاع ماله منه وعن شرح القواعد لبعض المشايخ المعاصرين مزيد تايد ومنها ما دل على ان العبد اذا اعتق فان علم المولى ان له مالا يتبعه ماله والا فللمولى او ورثته انه ماله وفيه نظير ما في سابقه من ان في تبعية المال له مع علم المولى دليلا على تملكه والا لاحتيج الى نقله اليه باحد النواقل ومنها ان العبد لو كان مالكا لكان اذا استحقه السيد له يعتق العبد ان تاب الحر لا يورث العبد الاجماع والكثرة وفيه ان تملكه له لا يستلزم ان يكون على وجه الارث لا عقلا ولا نقلا ومنها صحيحة ابن مسلم عن رجل يؤخذ من ام ولده شيئا وهبه لها بغير طيب نفسها من خدم او متاع ايجوز ذلك قال نعم اذا كانت ام ولده وفيه انه جواز الاسترداد من جهة عدم لزوم الهبة مع ان في تقريره على الهبة دليلا على جواز تملكه مما ملكه مولاه وغير ذلك من الاخبار ومنها ما حكي عن بعض ان تتبع المقامات المتفرقة في الفقه المسلمة بين الجميع كعدم وجوب الزكوة بل استحبابها مع استحبابها او وجوبها في مال الطفل والمجنون في الجملة والخمس والحج والكفارات ونفقة الغريب من في يده من العبيد ومنعه من التصرفات وان لم يكن هو قابلا للولاية وعدم بقاء ما في يده له مع بيعه واعتاقه وعدم ضمان متلفاته الا بعد العتق وعدم استحقاقه للارث الا بعد عتقه وانتقال ماله بموته الى المولى وعدم جواز الوصية له والوقف عليه وعدم حرمة التصرف في ماله لغيره وجواز التملك مع تسلط الناس على اموالهم وعدم حل مال المسلم الا عن طيب نفسه وصرف الوصية له من المالك الى عتقه كصرف الوصية لام الولد الى اعتاقها من الثلث ثم اعطاء الوصية الى غير ذلك مما يورث للعقيدة القطع بعدم قابليته للملك وفيه ان جميع ذلك اما من جهة التعبد الشرعي او من جهة الحجر على العبد في تصرفه الثالث من الادلة العقل وهو ان المملوك والتسلط عليه من جميع الجهات لا يعقل ان يملك شيئا الا ان المالكية لنفسه ولانه لو ملك لزم جواز تملك كل من العبد بن صاحبه في بعض الصور ولجيب عن الاول بمنع الملازمة لجواز كون المالكية والمملوكية منضايفين وعن الثاني بعد تسليم عدم الجواز بان المنع لمانع لا يوجب المنع مع عدمه وهي ان للعبد سلطنة مطلقة والحاصل ان المستفاد من الكتاب والسنة ليس الا حجر العبد استقلال المولى واما انتفاء الملكية فلا بل ظاهر كثير من الاخبار ما ذكر ولم يذكر ثبوت الملك للمملوك لصحيحة ابن سنان ليس على مال المملوك زكوة ولو كان له الف الف درهم ولو احتاج لم يعط من الزكوة شيئا فانها ظاهرة سيما بقرينة المقابلة بالاحتياج في كون المال لنفس المملوك مع ان المال لو كان لمولاه كان في ذلك المال الزكوة على المشهور بل المنسوب الى الاصحاب كما نقلت في مسئلة زكوة مال المملوك ومنها ما دل على جواز مكاتبة العبد على نفسه وماله وولده ومنها انه لا يصح للمكاتب الا الاكل من طعامه وهو ظاهر في الملكية مع الحجر ومنها صحيحة عمر بن يزيد في فاضل الضريبة ان له ان يعتق ويتصدق وللاجر ذلك حمله على العتق والتصدق من مال المولى باذنه بعيد مضافا الى ما

لاختصاصه بالاجر انه قبل الرواية يدل على ان المعتق ليس له ولاء المعتق معللا بان العبد لا يرث الحر فلو كان من مال المولى لم يحتج الى هذا التعليل بل نفي الولاء للمعتوق من جهة عدم كونه مولى ومنها ما دل على جواز هبة العبد لمولية كما في صحيحة ابن مسلم المتقدمة ورواية اسحق بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل يهب لعبده الف درهم او اقل او اكثر فيقول له حللني من ضربي اياك ومن كل ما كان مني اليك ومما اخفتك وارهبتك فيحلله ويجعله في حل رغبة فيما اعطاه ثم ان المولى بعد اصاب الدراهم التي اعطاه في موضع قد وضعها فيه العبد فاخذها المولى احلال هي له قال لا تحل له لانه افتدى بها نفسه من العبد مخافة العقوبة والقصاص يوم القيمة فقلت له فعلى العبد ان يزكيها اذا حال عليها الحول قال لا الا ان يعمل له بها ولا يعطي العبد من الزكوة شيئا الخبر ولا منافاة ما تضمنه الخبر من حرمة الاسترداد لما سبق من جواز الانتزاع اجماعا لان ما اعطاها انما كان لاجل استرضائه وتحليله مما له عليه من الحقوق الاخروية فاسترداده يوجب رجوع الحقوق الى العبد فالنهي عن اخذ الشيء ليس من جهة عدم تملك المولى لها بل من جهة ان مقتضى الافتداء رجوع المبدل الى ما كان له اذا رجع الباذل في البدل نظير رجوع المختلعة في البذل ومنها ما دل على انه لا ربا بين السيد وعبده فان معناه تجويز المعاملة الربوية بينهما ولا يتحقق الا على تقدير مالكية العبد كيف كان فالاخبار الدالة بظاهرها على ثبوت المال للعبد اكثر من ان تحصى فالتحقيق ان الثابت من الادلة من غير معارض هو تسلط المولى على جميع ما في يد العبد في انواع التصرفات وليس هذا منافيا لملكية العبد بان يترتب على ما في يده احكام الملك من جواز العتق عن نفسه وجواز الصدقة لنفسه ونحو ذلك بعد الاذن من المولى فيجمع بين الاخبار ويحكم بان ما في يد العبد ملك حقيقي لنفسه وفي حكم الملك في السلطنة عليه لمولية ويمكن العكس بان يحكم بالملك الحقيقي للمولى وان ما في يده بعد الاذن عموما في التصرف في حكم الملك للعبد ويمكن ترجيح الثاني من وجهين احدهما انا لا نعقل من الملك عرفا وشرعا الا كون الشيء بحيث يكون للشخص التسلط على الانتفاع به وببدله وهذا المعنى موجود في المولى حتى بعد الاذن منه للعبد وان كان موجودا في العبد ايضا الا ان ملاحظة تسبب ذلك عن رخصة الغير ووجوده ومداره يوجب صحة سلب الملك حقيقة عنه الثاني عموم ما دل على تسلط الناس على اموالهم وانه لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه والحجر على الصغير والمجنون والسفيه لمصلحتهم لا لتسلط الغير عليه فحجرهم تقوية لتملكهم بحفظ اموالهم عن معارض التلف وموارد الخسارات فالولي نائب عن هؤلاء في السلطنة لانه قاهر لهم ولا رافع لسلطنتهم ولا تضعيف عن رفع لسلطنتهم لعمومات المذكورة يدل الكل على ان ما في يد العبد ليس ملكا له لانتفاء لازمه الذي هو التسلط وحرمته للغير بغير طيب النفس وادلة استقلال المولى لا يخصص هذه العمومات الا بعد ثبوت الملكية للعبد من الخارج وادلة ثبوت الملكية له ان كان ما اطلق فيه المال على ما في يد العبد فهو معارض بالاخبار الكثيرة الدالة على ان ما في يده لمولية ويمكن حمل الاضافة على ملك التصرف بعد الاذن وحمل الاختصاص على الاستقلال في اقرار يد العبد ونحوه لكن الانصاف ان الترجيح لادلة الملكية من جهة عمومات اقتضاء اسباب الملك كالبيع والفسخ والحيازة للحر والعبد غاية الامر عدم سببيتها في حقه الا بعد اذن المولى فيكون ادلة تسلط الناس على اموالهم مخصصة بادلة حجر العبد بواسطة العمومات المقتضية للملك عند حصول اسبابها الا ان يقال ان ظاهرها الاستقلال المنفي في حق العبد اجماعا مثل قوله ع من سبق الى ما لم يسبق اليه احد من المسلمين فهو اولى به فان ظاهره التسلط المنفي في حق العبد الحاصل انه يمكن ان يحكم ان المملوك لا يملك الا انه يجوز له جميع التصرفات التي يملكها الملاك في املاكهم فيحمل ادلة اضافة الملك الى العبد على المجاز من جهة وجود عمدة خواص المال عنده ودعوى ان مجرد الاذن والاباحة من المولى لا يوجب جواز جميع التصرفات حتى المتوقفة على الملك كالعتق والوطي بعد الشراء والتصدق ونحو ذلك مدفوعة اولا ان ذلك معلوم من متفرقات الفتاوى والنصوص مط ولو في غير العبد ومن هنا قيل ان المعاطاة تفيد الاباحة دون الملك مع عدم استثنائهم التصرفات المحتاجة الى الملك يمكن ان يستفاد ذلك من قوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه لا يجوز لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه كما في التوقيع بل وعموم قوله الناس مسلطون على اموالهم بناء على ان اباحة جميع التصرفات معاملة يجوز للمالك ايقاعها وثانيا ان ذلك ثابت في خصوص العبد المأذون بحكم ما يظهر من الاخبار من جواز تحريره وتصدقه بل الفتاوى وثالثا ان هذه وان كان مخالفا للقاعدة الا ان القول بتملك العبد مع تسلط المولى على ملكه وجواز اخذه منه قهرا ايضا وجواز ايقاع تصرفات الملاك عليه من البيع والعتق ونحو ذلك ايضا مخالف للقاعدة لتوقف هذه التصرفات على الملك فالحاصل ان لكل من المولى والعبد تصرفات الملاك اما المولى فبالاستقلال واما العبد فباذن السيد فعلى اي حال يلزم مخالفة القاعدة في احد الطرفين اذا قلنا بالملك في الطرف الاخر والاخبار من الطرفين قابلة للحمل على الملك المجازي لعلاقة وجود عمدة خواص الملك في المولى مستقلا وفي العبد بعد الاذن نعم ادلة نفي الزكوة ههنا وادلة نفي الزكوة على مال المملوك مع ما اشتهر بينهم ان الملك لو كان للمولى يتعلق به الزكوة يأبى عن ذلك لكن يمكن حمل الاطلاق الاول على صورة المعاملة كما بين الحربي والمسلم وعلى خصوص المكاتب الذي يجوز له المعاملة مع السيد وحمل الثاني على ثبوت الزكوة في مال المملوك كثبوته في غيره بان يتعلق بالعين ويتخير صاحب المال في ادائها من مال اخر فان الوجوب بهذا المعنى منفي عن المملوك بل المولى يتخير بين الاخراج من العين ومن

ان تؤدى

ان تؤدى عن نفسه ولا يتعلق على العبد شيء واما القواعد الخارجية فبعض منها ينافي الملكية مثل قاعدة تسلط الناس على اموالهم وحرمة التصرف فيها بغير طيب النفس ومثل قاعدة ان الملك لا يخرج عن ملك مالكه الا باحد النواقل الاختيارية او القهرية مع ان مال العبد ملك المولى بعد موته او بيعه او اعتاقه اللهم الا ان يدعى انصراف الاختصاص المستفاد من الاضافة في مثل اموالهم وقوله مال المرء مسلم على الاختصاص الذاتي الابتدائي دون الاختصاص المستفاد المتوقف على مشية الغير والمراد من اثبات التسلط ليس اثبات هذا المعنى حتى يلزم اللغوية بل المراد ان المال المختص ذاتا بالمالك من غير مراعاة وجودا وعدما برضا احد الا ان يفعل به ما شاء من التصرفات فانها ممضاة لهم عليهم في حكم الشارع فالرواية في مقام امضاء التصرفات التي يفعلها فيما اختص ملكيته بهم اختصاصا تاما بمعنى عدم تبعيته لرضا غيرهم وعدم دورانه معه وجودا وعدما وكذا الكلام في قوله لا يحل مال مسلم الا عن طيب نفسه فهذه القاعدة لا تنافي الملكية الناقصة للعبد الثابتة بتوسط رضا المولى الدائرة معه وجودا وعدما واما القاعدة الثانية فهي غير نافية ولا مثبتة لان الملكية قد ترتفع من غير ناقل كرجوع ملك الواقف اليه بعد انقضاء الموقوف عليهم في منقطع الاخر على بعض الاقوال وانتقال الملك من البطن الاول بعد انقضائهم الى البطن الثاني فاذا قلنا ان ملكية العبد دائرة مدار رضا مولية بالتملك فلا يقبل البقاء بعد موته او بيعه او اعتاقه مع عدم شهادة الحال وانتقال باتفاقه على ما كان ذلك المال وملكية المولى له من باب رجوع ملكه اليه لا من باب الانتقال اليه بناقل حتى يقال بان الجميع مفروض الانتفاء فيكون ميراثا مع ان التوارث منفي بين الحر والعبد وهذا المعنى فيما ملكه مولاه واضح بان يقال كان المولى مالكا له ونقل الملك على هذا الوجه الى ملكه ما دام كونه عبدا له وما دام المولى راضيا فبعد موت العبد او عتقه او رجوع المولى يرتفع سبب الملكية كما ذكرنا في الوقف وحاصله ان الملكية مستمرة باستمرار موضوعها في الملك والمالك مع ارتفاع احدهما يرتفع الملكية باستعدادها الى الناقل واما فيما لم يملكه المولى بل اذن له في اسباب التملك فيشكل الامر من حيث ان الحاصل من تلك الاسباب هي الملكية المطلقة التي لا تنتقل الى الغير الا بالناقل بل الملك مط ولو كان مثل الوقف المذكور في المثال السابق لا ينتقل الى غير المالك الاول الا بناقل فان انتقال المال الى البطن الثاني بجعل الواقف وعوده الى الواقف في المثال الاخر انما هو باقتضاء السبب القديم بحيث لم يخرج الملك عن نفسه الا على وجه خاص يرتفع بارتفاعه مع محل الخلاف وقابل المنع لمخالفته للاصل ومن هنا يمكن التفصيل بين ما ملكه مولاه فيملكه وبين غيره فلا يملكه الا ان ملكية ما يملكه ان كان بعقد من العقود كالهبة مثلا فهي لا يقتضي الا الملكية المطلقة وليس كالوقف على حسب ما يوقفها اهلها والمفروض ان الملكية المطلقة غير مقصودة وغير واقعة شرعا لان المفروض عدم القول بها حتى لا تنافي انتقال المال الى المولى بعد الرجوع او الموت او العتق او البيع مع اقتضاء الهبة للملكية المطلقة بكذبه ما يستفاد منه ان من خواص الهبة عدم جواز الرجوع بعد التصرف او مع قصد القربة ونحو ذلك والحاصل ان تطبيق القول بملكية العبد على القواعد الكلية اصعب من تطبيق القول بعدم الملكية على بعض القواعد المنافية له لو سلم ثبوت ذلك كان امر التصرف في اخبار الطرفين على العكس فان التصرفات في ادلة ملكية المولى اسهل من التصرف في ادلة ملكيته ثم ان الثمرة بين القولين يظهر في مواضع منها انعتاق قريب المولى اذا اشتراه العبد او قريب العبد ومنها اذا زوجه المولى مملوكة فاشتراها فهل يبطل النكاح او لا يبطل ومنها اذا وطي ما اشتراه فحملت منه فهل يكون ام ولد ام لا ومنها جواز معاملته مع السيد هذا اذا قلنا باتفاق الاقوال على جواز جميع التصرفات للعبد بعد اذن المولى حتى التصرفات المتوقفة على الملكية كالعتق والصدقة واما اذا قلنا بعدم كون ذلك اتفاقيا كما يظهر من المحكي عن المهذب البارع فالثمرة اظهر من ان يخفى في التصرفات المالكية قال في المهذب الاقوال في ملكية العبد ثلثة الاول ملك الرقبة ونسبه الى الصدوق والاسكافي وملك التصرف ونسبه الى الشيخ في النهاية واباحة التصرف قال لم يمنع من الثالث بل هو اجماع والفرق بينه وبين الثاني من وجهين الاول ان ملك التصرف اقوى من اباحته فان في الاباحة لو ظهر شاهد حال بالكراهة لم يجز التصرف الثاني ان ملك التصرف له ان يتصدق منه ويطعم غيره وليس له ذلك في الاباحة **مسئلة** الملك شرط في وجوب الزكوة اجماعا وللاخبار المستفيضة في غير واحد منها ان الزكوة على صاحب المال ويشترط فيه التمام فلا يكون في الملك المتزلزل فلا يكون في البيع فضولا قبل الاجازة بل يجري في الحول من حين الاجازة لا العقد وان قلنا بالكشف ولا في الموصى به قبل القبول وان قلنا ايضا بالكشف ولا في الموهوب قبل القبض وان قلنا بانه شرط اللزوم بمعنى تمامية الملك واستقراره والحكم بالملكية من حين العقد لا اللزوم بمعنى عدم جواز الرجوع للواهب نعم لو جعلنا اللزوم بهذا المعنى لم يحتج اليه جريان المال في الحول من حين العقد لكن ارادة اللزوم بهذا المعنى بعيد حكى عن شرح شيخ الفقهاء في عصره انه قد صرح المحققون بان مرادهم من كون القبض شرطا في اللزوم في الهبة ليس المعنى المعروف بل قالوا ان العقد يوجب الملكية مراعاة بتحقق القبض فان تحقق ثم من حين العقد وصرحوا ايضا بان الاجماع واقع على انه ما لم يتحقق القبض لا يتحقق الملكية التامة غاية الامر انه يجوز ان يفسخ والى حين الفسخ كان ملكا تاما وان القبض يمنع جواز الفسخ وان الهبة بعد القبض من العقود اللازمة انتهى ومن هنا يظهر صحة ما في المسالك في هذا المقام من انه لا فرق في عدم جريان الموهوب في الحول قبل القبض بين ان نقول ان القبض ناقل او كاشف عن سبق الملك بالعقد لمنع المتهب عن التصرف على التقديرين ولا وجه لاعتراض صاحب المدارك بان القول بالكشف غير محكي في الهبة ومما ذكرنا ايضا يظهر ان معنى تمامية الملك التي اخذها المحقق وغيره شرطا غير اشتراط اصل الملك هو اخراج الملك المتزلزل في مقابل المستقر لا ما يقابل اللازم بمعنى عدم جواز الرجوع للناقل حتى يعترض عليه بان لازمه خروج المبيع في ايام الخيار بل الموهوب بعد القبض لتزلزل الملك بمعنى جواز رجوع الناقل وليس بمعنى التمكن من التصرف حتى يقال بانه لا يصح من جعل التمكن شرطا اخر كالمحقق في الشرايع وليس بمعنى تمام اسباب الملك حتى يغني عنه بقيد الملك ودعوى ان التزلزل بالمعنى الذي

ذكر

ذكر يغني عن قيد التمكن من التصرف ومسلمة لكن ذكر الخاص بعد العام اذا كان القيدان متغايرين من حيث المفهوم غير عزيز في مقام بيان الشرائط
بل في الحدائق ايضا فتدبر **مسئلة** التمكن من التصرف شرط وجوب الزكوة اجماعا محققا في الجملة ومستفيضا ويظهر من الاخبار مثل ما دل على اعتبار ان
يحول الحول على المال وهو في يده او عنده او عند ربه وما دل على انه اذا لم يقدر على اخذ الغائب فليس عليه زكوة ونحو ذلك وقد يستشكل اعتبار هذا الشرط في
غير الافراد الثابتة كالغائب ونحوه بانه ان اريد التمكن من جميع التصرفات فلا ريب في انتقاضه بما اذا لم يقدر على تصرف خاص لاجل التزام شرعي كنذر عدم
البيع او قهر قاهر كاكراهه على عدم البيع بالخصوص بل ومثل التصرف في زمان خيار البايع على القول بانه لا يمنع من الزكوة وان اريد التمكن من التصرف في الجملة فكثير
ما يتسلط لغير التمكن منه يتخلف فان المغصوب يمكن نقله الى الغاصب بل الى غيره في الجملة وكذا الغائب والمرهون بل الموقوف والتحقيق ان يق ان المراد بالتمكن من التصرف
في معاقد الاجماعات الذي يظهر اعتباره من النصوص اعتباره هو كون المال بحيث يتمكن صاحبه عقلا وشرعا من التصرف فيه على وجه الاقباض والتسليم والدفع الى
الغير بحيث يكون من شانه بعد حول الحول ان يكلف بدفع حصة منه الى المستحقين فان قوله ع في الصحيح الى اسحق بن عمار في المال الموروث الغائب انه لا يجب عليه الزكوة حتى
يحول عليه في يده او وهو عنده وقوله ايما رجل كان له موضع قد حال عليه الحول فانه يزكيه وقوله في حسنة زرارة في مال القرض ان زكوته اذا كان موضوعا عنده حولا على
المقرض ونحو ذلك يدل على تعلق الوجوب اذا حال الحول على المال في يده وعنده من غير مدخلية شيء في الوجوب ولا يكون ذلك الا اذا كان المال في تمام الحول بحيث
يتمكن من الاخراج لان هذا التمكن شرط في اخر الحول الذي هو اول وقت الوجوب قطعا فلو لم يكن معتبرا في تمامه لزم توقف الوجوب مضافا الى كونه في يده تمام الحول الى شيء
آخر والحاصل انه قد جعل مجرد حلول الحول على المال في يد المالك بمعنى ان يكون في يده تمام الحول علة مستقلة لوجوب الزكوة فان كان المراد من كونه في يده هو ما ذكرنا من
تسلطه على التصرف في العين بالدفع والاقباض ثبت المطلوب وهو اعتبار كونه كذلك تمام الحول وان كان المراد منه ما دون ذلك اعني التسلط في الجملة ولو لم يكن مسلطا على الدفع
والاقباض لزم توقف الوجوب بعد حلول الحول على المال في يده الى شيء اخر وهو كون المال بحيث يتمكن من دفع بعضه الى المستحق ويلزم منه عدم استقلال ما فرضنا
مستقلا في العلية ولعله الى هذا ينظر ما استدل به في المعتبر والمنتهى لاعتبار هذا الشرط من ان المال الغير المتمكن من التصرف فيه مال تعذر التصرف فيه فلا يجب الزكوة
فيه كالمكاتب وما استدل به في المنتهى على ما حكي من انه لو وجب الزكوة في ذلك المال لوجب من غيره وهو باطل لان الزكوة تتعلق بالعين ولا يرد عليهما ما قيل
من انه يقتضي اعتبار التمكن وقت الوجوب فقط لا وجوب كونه كذلك تمام الحول وجه اندفاع هذا الايراد ان المستفاد من الاخبار ومن استقراء حكم شروط النصاب
بل شروط المزكي استمرار هذا الشرط طول الحول وجه هذه الاستفادة من الاخبار ما عرفت ان المستفاد منها وجوب الزكوة فيما كان في اليد طول الحول فلو كان المراد
من كونها في اليد امرا اخر غير التمكن من التصرف فيها بالدفع لزم عدم الزكوة فيها بمجرد كونها في اليد طول الحول بل لابد من امر اخر وهو التمكن من التصرف وقت الوجوب
ايضا فلا يكون حلول الحول على ما في اليد علة مستقلة في وجوب الزكوة الا ان يقال ان المستفاد من الاخبار سببية حلول الحول على ما في اليد لوجوب الزكوة ولا
ينافيه توقف الوجوب على اجتماع شرائط التكليف التي منها التمكن من دفع العين ويدفعه ان المستفاد من اطلاق وجوب الزكوة اذا حال الحول على النصاب الموضوع
عنده او على ما في يده هي العلة التامة كما صرح به في الجمل الشرطية نعم لو ثبت توقف الوجوب على شرط اخر من قدرة المالك على الدفع بحيث لا يمنعه مانع عن اعطاء
الزكوة مثل قهر قاهر او خوف مخوف وهذا لا ينافي تمامية علية الوجوب من جهة نفس الملك فههنا امران احدهما النقص من جهة الملك بان يكون لا يتمكن
من التصرف فيه كالمغصوب والمجحود والمفقود والمرهون ونحو ذلك والثاني العجز من طرف المالك عن مباشرة الدفع او عن مطلق الدفع ولو بالتوكيل فمجرد كون
المال في يد المالك طول الحول بحيث لا قصور في طرف المالك من التصرف فيه بالدفع سبب لتعلق الزكوة فهو سبب مستقل وعلة تامة لتعلق الزكوة بالمال فان اجتمع
شرائط المكلف وجب الاداء والا فلا هذا كله مع ان الاخبار المتقدمة الدالة على اعتبار كونه في يد المالك طول الحول بنفسها ظاهرة في كون المراد من اليد التسلط على
التصرف بالدفع وتحقق التسلط بان يكون المال حاضرا او لم يرد عليه ما يمنع المالك عن التصرف فيه منعا حقا او عدوانا فالمخرجات عن اليد بالمعنى المذكور
ثلثة الغيبة وفي معناها الفقد والمنع الشرعي والمنع العدواني ولا بد ان يعلم ان الخروج من اليد باحد الثلثة مع التمكن من ازالة المخرج واثبات اليد
بمنزلة اليد الفعلية وان كان ظاهر الاخبار فعلية اليد كما تقدم منها صحيحة ابن سنان لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب عنك حتى يقع في يدك الا انه لا بد
من الخروج عن ظاهرها اما بارادة قوة التسلط من اطلاق اليد واما من جعل التمكن من اثبات اليد مكان اليد الفعلي للدليل الخارجي وهو قوله ع في موثقة زرارة
عن ابي عبد الله ع في رجل ماله عنه غائب وهو لا يقدر على اخذه فعليه الزكوة لكل ما مر به من السنين ونحوها مرسلة اخرى لزرارة ودعائم الاسلام في الدين
يكون للرجل على الاجل اذا كان غير ممنوع باخذه متى شاء بلا خصومة ولا مدافعة فهو كسائر ما في يده من ماله يزكيه ان كان الذي هو بيده ضعيفا ولا يصل اليه الا
بخصومة فزكوته على من هو في يده وكذلك مال الغائب وكذلك مهر المراة على زوجها الا ان المسئلة لا تخلو من اشكال من جهة كثرة ما يدل على اعتبار اليد الفعلية
مثل صحيحة ابن سنان المتقدمة وقوله ع في صحيحة الفضلاء كلما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه ومرسلة زرارة ليس في صنف الابل والبقر والغنم شيء
الا ما حال عليه الحول عند الرجل ونحوها صحيحة حسنة ابن يقطين كلما لم يحل عندك فليس عليك فيه زكوة الى غير ذلك مما يدل على اشتراط ثبوت اليد الفعلية
واما الموثقة فلا يبعد حملها على الدين وسنعرف عدم وجوب الزكوة فيه الا استحبابا واما رواية الدعائم فضعيفة الدلالة جدا واما المرسلة فالظاهر انها عين
الموثقة هذا كله مضافا الى عمومات نفي الزكوة في المال الغائب بقول مطلق سيما ما ورد فيمن خلف لاهله نفقة ان كان شاهدا فعليه الزكوة وان كان غائبا

فليس

المال

قال فلان لزمه عليه حتى يجيء فاذا فرض كان لعام ... بدعه ... روايته مستقلا

الرجل به

عليه الحول

فليس عليه وقد يتوهم ان العمومات الموجبة لثبوت الزكوة في مطلق المال الذي حال عليه الحول بعد تخصيصها بغير المتمكن من التصرف فصار اعم من وجه
من عمومات نفي الزكوة في مال الغائب وهو توهم محض لان العام اذا ورد عليه خاصان فلا بد ان يخصص بكليهما الا ان يخصص باحدهما ثم يوجد النسبة بينه بعد
التخصيص وبين الخاص وكيف كان فالاخبار النافية عن الزكوة في مال الغائب سليمة عما يرد عليها مما عدا الموثقة المتقدمة وقد عرفت ضعفها من تخصيص
العمومات الكثيرة مع احتمال ارادة الدين منها سيما بقرينة قوله حتى يخرج مع انه لا يبعد ان يق على تقدير اختصاصه بالعين ان المراد من القدرة على الاخذ
كونه تحت اليد بالفعل عرفا وان كان غائبا كما اذا كان في منزله محفوظا او في يد وكيله ونحو ذلك فلا يشمل ما لو لم يتمكن فعلا وكان قادرا على تحصيل التمكن
نعم يمكن ان يق ان مقتضى ما ثبت من الادلة اعتبار التمكن من التصرف في العين وما يدل على اعتبار الحول في اليد يدل على اعتبار الحضور عند المالك في مقابلة
قصور يده عنها وبعضها ظاهر بقرينة السياق في ان المراد باليد ما يقابل يد المالك السابق والحاصل ان في اثبات دلالتها على اعتبار ازيد من التصرف في العين
اشكالا والمرجع الى عموم ما دل على وجوب الزكوة فيما حال عليه الحول قال الشيخ في الخلاف على ما حكي في مسئلة ما لو استقرض الفا فرهن عليه الفا انه لو قيل
بوجوب زكوة الالفين عليه كان قويا لان الالف القرض لا خلاف بين الطائفة في انه يلزمه زكوتها والالف المرهونة مال قادر على التصرف فيها بان يفك رهنها
والمال الغائب اذا كان متمكنا منه يلزم زكوته بلا خلاف انتهى وظاهر هذا الكلام كفاية التمكن من تحصيل التسلط الفعلي وعدم اعتبار حصول التسلط بالفعل
والالف المرهون ما دام رهنا غير متسلط عليه فهو كالمغصوب القادر على استنقاذه بمال نعم التمكن من فكه ببيعه ليس تمكنا ظاهرا خلافا للروضة واما المحجور
فان كان لسفه فالظاهر عدم السقوط واستظهر في المناهل الاتفاق عليه وان كان لردة عن ملة فكك كما صرح به في البيان والدروس وعلله في الاول بقدرته
على ازالته يعني بالاسلام وان كان للتفليس فصرح في البيان بمنعه وحكاه في الدروس عن المبسوط **مسئلة** المشهور بين المتاخرين انه لا زكوة على الدين
حتى يقبضه وفاقا للمحكي عن القديمين وابن زهرة وابن ادريس والمحقق والفاضل ووالده وولده وغيرهما للعموم لا صدقة على الدين ولا على المال الغائب
عنك حتى يقع في يدك ونحوه من العمومات الدالة على عدم الزكوة في الدين حتى يقبضه وللعمومات المتقدمة كل ما لم يحل عليه الحول عند ربه فلا شيء عليه فيه وعن
الشيخين والمرتضى وجوبها في الدين اذا تمكن صاحبه من اخذه متى شاء للموثقة المتقدمة في مال الغائب اذا قدر صاحبه على اخذه وخصوص ما ورد في الدين
من الاخبار منها ان كل دين يدعه هو اذا اراد اخذه فعليه زكوته وما لا يقدر على اخذه فليس عليه زكوة وهذه وان كان اخص من الاول الا ان كثرة تلك الاخبار
وموافقتها للاخبار الكثيرة الظاهرة في ان الزكوة انما وضعت على الاعيان الخارجية من الاموال واعتضادها بالشهرة المطلقة ومخالفة الجمهور
كما يظهر من المعتبر يوجب حمل الاخبار الخاصة على الاستحباب سيما مع شهادة رواية علي بن جعفر عن اخيه ع قال سئلته عن الدين يكون على القوم المياسير اذا
شاء قبضه صاحبه هل عليه زكوة قال لا حتى يقبضه ويحول عليه الحول واعلم ان اعتبار التمكن من التصرف فيما يعتبر فيه الحول لا اشكال فيه واما ما لا
يعتبر الحول فيه كالغلات فهل يعتبر التمكن حال تعلق الوجوب او لا بل يكفي التمكن من الاخراج ولو كان بعد زمان تعلق الوجوب ظاهر كلامهم والمصرح به في المناهل
هو الاول لان ظاهر هذا الشرط كونه شرطا كسائر الشروط فكما ان الملك وتماميته والبلوغ والعقل والحرية كلها تعتبر في الغلات في ذلك الوقت فكذلك
التمكن من التصرف اللهم الا ان يدعى عدم كونه شرطا في غير الغلات لاختصاص ادلته بما يعتبر فيه الحول من الاخبار لكنه خلاف فتاوى الاصحاب بل ظاهر ما
يستفاد من الاخبار بعد التامل فيها فان قوله ع في رواية سدير المسئول فيها عن المال الذي فقد بعد حلول الحول ووجده صاحبه بعد سنين انه يزكيه لسنة
واحدة يعني السنة الاولى قبل الفقدان لانه كان غائبا عن يده بمقتضى التعليل على ان كل مال غائب لا يجب عليه الزكوة والمراد من الغائب ما يعم المفقود
فيدل على ان الزكوة لا يتعلق بعين مال المفقود ولا شك في عدم القول بالفصل بينه وبين مطلق غير المتمكن منه كالمغصوب والمجحود ونحوهما فدل الخبر على ان
الزكوة لا يتعلق بالعين التي لا يتمكن مالكه من التصرف فيها كما اذا فرضنا الزرع حال انعقاد حبه او تسميته حنطة او شعيرا مغصوبا فالزكوة لا يتعلق بعينها بمقتضى
الرواية المنضمة الى عدم القول بالفصل فاذا لم يتعلق به حق زكوة فلا يتعلق به بعد ذلك لان الزكوة انما يتعلق بالغلات بمجرد صدق الاسم او بمجرد انعقاد الحب
في ملك المكلف كما يدل عليه جميع ما دل على بيان وقت الوجوب ودعوى دلالة العمومات على وجوب الزكوة في الغلات خرج صورة عدم التمكن من الاخراج فما
جزا ذلك العمومات ليست الا ما دل على تعلق الزكوة في الاجناس الاربعة فاذا فرض علم تعلقها بها حتى تحقق ثبوتها هذه الاجناس في الزارع لم يقتض ثبوتها
فيها بعد ذلك الا ترى انه لو دخلت في ملك المكلف بعد ذلك او حدث شرط لم يكن قبل ذلك انتفى الزكوة اجماعا ولا يجوز التمسك في وجوبها بعموم ما دل على
وجوبها في هذه الاجناس فعلم من ذلك ان تعلق الزكوة بعين الغلات وقتا مخصوصا لو لم يتعلق فيه بها لم يتعلق بعد ذلك **مسئلة** المعروف بين الاصحاب
عدم وجوب الزكوة فيما سوى التسعة الاصناف وعن الشيخين في المقنعة والخلاف والسيدين في الناصريات والغنية عليه الاجماع وعن المنتهى انه عليه علمائنا اجمع
ومثله عن المعتبر باستثناء الاسكافي والروايات بالعفو عما سوى ذلك لا يبعد دعوى تواترها فقد عثرت منها على اثنى عشر رواية فيها ان رسول الله ص عفى عما
سوى ذلك نعم في كثير من الاخبار وجوبها في الحبوب كلها منها صحيحة زرارة ما كيل بالصاع فبلغ الاوساق فعليه الزكوة وقال جعل رسول الله ص الزكوة في كل
شيء انبتت الارض الا ما كان من الخضر والبقول وكل شيء يفسد من يومه وقريب منه رواية محمد بن اسمعيل وفي رواية ابي بصير بعد التصريح بوجوبها في الارز قال
وكيف لا يزكى وعامة خراج العراق منه ومحملها على مطلق الرجحان لترجيح الاخبار الكثيرة بتنقيحيه عدا الاربعة ويمكن ايضا حملها على التقية لموافقة كثير

من العامة على ما قيل وعن الذخيرة نسبته الى جمهور العامة وفي بعض الاخبار دلالة على ذلك وعليه فلا وجه للاستحباب الا فتوى الجماعة وظاهر لفظ العفو في الاخبار وكيف كان فظهر ضعف ما عن الاسكافي من وجوب الزكوة في كل ما يدخل في القفيز وحكي ايضا عن يونس بن عبد الرحمن وعن الانتصار
التصريح بشذوذها ونقلهما الاجماع الامامية وتاخر عنهما وفي وجوب الزكوة في العلس بفتحتين والسلت بضم السين وسكون اللام قولان من ان الاول
نوع من الحنطة والثاني نوع من الشعير ومن منع ذلك لغة او عرفا او انصرافا طلاق الاخبار ويؤيد ذلك مقابلة السلت للحنطة والشعير في الروايات الحسنة
زرارة ومحمد بن مسلم وابن هاشم ورواية ابي مريم **مسئلة** اذا زاد الابل على مائة وعشرين فهل يتخير بين عده بالخمسين والاربعين مطلقا فلو ان بعد المائة
والواحدة والعشرين بخمسين فيكون فيه حقتان وان بعد المائة والخمسين باربعين فيكون فيه ثلث بنات لبون ام لا يتخير الا امكن العد بكل من العددين كالمائتين
مثلا والافي المثال الاول يتعين العد بالاربعين وفي الثاني بالخمسين وفي المائة والثلثين بكليهما فيعطي حقة وابنتي لبون ظاهر الفاضلين والشهيدين والمحقق
الثاني بل المشهور كما في الحدائق الثاني بل عن المنتهى ان في المائة وواحدة والعشرين ثلث بنات لبون عند علمائنا وكذا ظاهر المحكي عن الناصريات بسبب ما ذكر في
الانتصار هو ظاهر عبارة المعتبر ايضا كما سيظهر وعن شرح الروضة انه صريح الاصحاب وعن الشهيد في فوائد القواعد الاول وحكي عنه نسبته
الى ظاهر الاصحاب والاخبار مسقطة وحكي في المدارك وتبعه جملة ممن تاخر منهم صاحب الحدائق والرياض والمعتمد ما عليه المشهور ونسبة هذا القول الى ظاهر الاصحاب
غير مقرون بالصواب وكذا نسبته الى ظاهر الاخبار اما الاول فلان ظاهر الوسيلة والشرايع والقواعد والبيان وصريح المحقق والشهيد الثاني بل حكي
عن المبسوط والسرائر ايضا مدعيا ثانيهما عليه الاتفاق وسيسمع عن الناصريات والمنتهى والتذكرة دعوى الاجماع ايضا والظاهر ان منشأ النسبة اشتهار التعبير في
كلام الاصحاب عن النصاب الاخير للابل بان في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون تبعا للاخبار المعتبرة هذا التعبير نسبه في المختلف الى المشهور وفي محكي المعتبر
الى علمائنا وفي محكي الناصريات الى الاجماع وانت خبير بان هذه العبارة لا يريدون منها التخيير المطلق ولا دلالة فيها على ذلك اما انهم لا يريدون بذلك فلان
جماعة ممن عبر بهذا التعبير بل نسبه الى المشهور كالعلامة في المختلف والى علمائنا كالمحقق في المعتبر والى الاجماع كالسيد في الناصريات كلامهم كالصريح في تعين
ثلث بنات لبون في المائة وواحدة والعشرين بل اكثر هؤلاء القائلين عبروا بالعبارة المذكورة فلاحظ كلماتهم في هذا المقام ففي الناصريات ادعى الاجماع
على العبارة المذكورة وذكر موافقة الشافعي له من العامة وقد حكي عن الشافعي في الانتصار تعيين ثلث بنات لبون في المائة والواحدة والعشرين والعلامة في
التذكرة نسب وجوب ثلث بنات لبون الى علمائنا الا السيد في الانتصار وحكي عن الناصريات موافقته وذكر موافقة الشافعي ايضا وكيف كان فلا ريب لاحد في كون
هذا القول هو المشهور وانه لم يعرف القول الاول ممن تقدم على الشهيد الثاني في فوائد القواعد وقد ذكره في الروضة احتمالا غير منسوب الى محتمل غيره والواجب صرف الكلام
الى بيان دلالة الفقرة المشهورة في الفتوى والنص اعني قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فنقول ظاهر اللفظ ان المراد من الخمسين والاربعين في
هذا الكلام هو نظير الواحد في قولنا كل واحد من هذا العدد اريد به العدد الخاص المنتشر فكل فرد حصل في الخارج من الخمسين بافراز مفرز من هذا الابل المجتمع
ففيه الحقة وكذا كل اربعين افرز منه ففيه بنت لبون ولا يتوهم من ذلك لزوم وجوب حقوق كثيرة في المائتين مثلا باعتبار كثرة افراد الخمسين المتصورة فيه
بسبب ضم بعضها الى بعض كما لا يخفى ضرورة ان المراد بالعام هنا ليس القطعات المفرزة من عدد الابل وكثرة الافراد يحصل من تداخل الافراد من جهة ضم
الاجزاء بعضها الى بعض فالمائتان ليس فيها الا اربعة افراد من الخمسين فيها اربع حقوق وان كان الافراد المتداخلة اكثر بمراتب وح فنقول اذا فرضنا مائة
واربعين وعلمنا بقوله في كل خمسين حقة فيبقى بعد المائة اربعون وهي قطعة مفرزة من العدد داخلة في النصاب الاخر وهو قوله في كل اربعين بنت
لبون وهذا لا اشكال فيه ولا اظن القائلين بالتخيير المطلق ينكرون وجوب حقتين وبنت لبون ولذلك فصل بعض مشايخنا المعاصرين بين ما لو بقي
بعد العد باحدهما مصداق تام للاخر وبعبارة اخرى يجب بتمكن تطبيق مجموع العدد على احد النصابين كالمائة والاربعين والثلثة فيجب في مثلها رعاية
ما هو المنطبق على الكل وبين ما لا ينطبق تمام العدد على احدهما كالمائة والواحدة والعشرين فلا يجب العد بالاكثر ولو كانت مائة وثلثين فنقول مقتضى الفقرة
المذكورة وجوب بنتي لبون في ثمانين منها ويبقى خمسون وفيها حقة بمقتضى قوله في كل خمسين حقة ولو عزل مائة منها فجعل فيها حقتان واسقط الثلثين
عفوا لزم طرح قوله في كل اربعين بنت لبون من غير تخصيص اذ لو عد به لم يكن الثلثون عفوا بل كان جزءا من النصاب وهو الاربعون ويظهر من كلام
السيد في الانتصار ان ثبوت الحقة وبنتي لبون هنا مما لا خلاف فيه وكذا الكلام لو كانت مائة واحدى وعشرين فان مقتضى الفقرة المذكورة
وجوب ثلث بنات لبون فيها ولا يلزم من ذلك طرح قوله في كل خمسين حقة وانما انتفى مورده اذ مع ملاحظة العدد ثلث مصاديق للاربعين لا يبقى
محل الافراز بخلاف العكس والحاصل ان الخمسين والاربعين نصابان متباينان لان المعروف من ان المراد ان كل قطعة افرزت من الابل اذا كانت
خمسين فيها حقة واذا كانت اربعين فيها بنت لبون وبعد افراز القطعات الثلث التي هي مصاديق للاربعين لا يبقى لا يفرز منه جملة يصدق عليها
الخمسين حتى يكون فيها حقة وللمعارضة بان العدد المذكور اذا قطع منه قطعتان خمسين فلا يبقى جملة يصدق عليها الاربعين ليكون فيها
شئ ملغوغيرنا ان الازيد باثبات بنت لبون مضافا الى الحقتين حتى يحتاج الى قطعة اخرى يبلغ بنفسها اربعين ويكون انضمام بعض المائة الى الجملة
الباقية موجبا للتداخل في الافراد المفروزة بل نقول ان الجملة الباقية بعد انضمام غيرها اليها يصدق عليها اربعون ففيها بنت لبون والباقي ايضا مصداق

ان ثبوت الفريضة والعدد على نحو ثبوت مصاديق النصاب فان تعدد بحسب الافراز تعددت الفريضة وان تعددت باعتبار القابلية واتحدت بحسب الوجود
فالفريضة كذلك واحد قابل للامرين واحد فعلا فعلم من ذلك ان الفقرتان ليستا محمولتين على التخيير الشرعي حتى يكون التخيير فيهما مطلق غير مقيد بصورة
دون اخرى وانما التخيير في مقام التخيير سيجيء من حكم العقل والا ففي كل فقرة ان تحقق هذا النصاب استقرت هذه الفريضة ومن هنا يتبين انه لا وجه للاستدلال على
التخيير المطلق بقوله في صحيحتي عبد الرحمن وابي بصير فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة لان هذه الرواية غير باقية على ظاهرها قطعا لان ظاهرها الدال على
النصاب الاخير في الخمسين والفريضة الاخيرة في الحقة هو خلاف الاجماع فهو محمول على بيان احد النصابين وهو ان استلزم تاخير البيان في موارد عدم
امكان العد بخمسين لا انه عن وقت الخطاب لا الحاجة ودعوى انه يحمل على ارادة الوجوب التخييري حيث تندفع بالنسبة الى الاجماع على عدم وح فيكون حاصله انه يكفي في كل
خمسين حقة فيستدل باطلاقه على اطلاق التخيير غلط اذ ليس هنا ما يكون ظاهرا في الوجوب حتى يقبل الكلام صرفه الى التخيير لان ظاهر الكلام انه يستقر في كل
خمسين حقة هذا الوجوب المستفاد من الاستقرار لا يمكن ارادة التخيير منه حتى يصير معناه انه يكفي في كل خمسين حقة لان الثابت في الخمسين ليس مع التخيير بين
الحقة وغيرها بل الحقة بنفسه في كل خمسين اجماعا مع انه لا داعي الى صرف الكلام عن ظاهره بل يبقى على ظاهره وهو ان كل خمسين تفرز من الابل ففيه الحقة وكل
اربعين تفرز منه ففيه بنت لبون غاية الامر ان في بعض المقامات لا يجتمع افراز احدهما مع افراز الاخر وفي بعض المقامات يجتمع فعند الاجتماع يحكم بالتخيير
عقلا لتحقق النصابين على البدل من حيث السببية لتحقق الفريضة فيتحقق الفريضتان ايضا على البدل وعند عدم الاجتماع تطرح ما يجتمع مع الاخر لعدم
تحقق موضوعه لا لطرح حكمه ومما ذكرنا ظهر فساد ما ربما يتوهم من ان المشهور حملوا الفقرتين على التخيير ثم خصصوا بامكان اخذ النصابين فاورد عليهم ان هذه
الادلة واردة في مقام زيادة الواحدة على المائة والعشرين فكيف يمكن عدم الحكم هنا بل الحكم هنا بتعين الاربعين وفيه مع ما مر ان قوله فاذا زادت واحدة
ففي كل خمسين حقة الخ عدول الى بيان نصاب الحكم ولعل في مقام بيان حكم خصوصه لم فاذا لم زادت واحدة والمراد انه اذا زادت واحدة فلا يتعلق النصاب
بخصوص عدد المجموع بل لا بد من ملاحظة العدد خمسين خمسين او اربعين اربعين فافهم وتدبر ومما ذكرنا تبين ان وجوب ثلث بنات لبون في المائة والواحدة
والعشرين ليس لاجل مراعاة مصلحة الفقراء لانه اغبط لهم كما ذكره بعض اذ لا وجه لوجوب هذه المراعاة بل من جهة اقتضاء سببية الاربعين لعدم العفو عن
افراده واجزائها وان العفو عن فرد منه كما في المائة والاربعين او عن جزء فرد منه كما في المثالين مناف لسببية كل فرد منه ومما يؤيد ما ذكرنا ما اتفقوا عليه
في نصاب البقر من وجوب العد بانال النصابين عفوا لكن هب المشهور مع ان الرواية الواردة فيه ايضا في كل خمسين تبيع حولي وفي كل اربعين مسنة ومما يلزم
ايضا على التخيير المطلق ان يكون في المائتين والخمسين خمس حقاق معينا وفي المائتين وستين يجوز اربع حقاق وبنت لبون فيكون زيادة العشرة موجبة
لنقص الفريضة ثم التخيير في مقام هل هو الى المالك او الى الساعي الاقوى الاول بل عن العلامة في التذكرة والمنتهى نسبته الى العلماء لان الساعي انما يستحق
بعد تكليف المالك بالاعطاء فاذا كان تكليفه تخييريا فله ان يدفع الى الساعي ما شاء اذ ليس للساعي الا ان يقول له ادفع الي ما امرك الله به وهو احدهما على
سبيل التخيير فالساعي انما يطالب ما طلب الله هذا مضافا الى ما يظهر من اداب التصدق عن سيد الاوصياء من تخيير المالك في غير ما الزمه الله نعم الزم
معه فالقول بتخيير الساعي نظرا الى ما عن الشافعي من تحقق سبب الفريضتين فليس للمالك الامتناع عنه كما عن الخلاف ضعيف ثم الواحد الزائد على المائة
العشرين لا ريب في اعتباره اذ لولاه لم يجب الاحقتان بمقتضى النصاب الحادي عشر فوجوده مؤثر لامرين احدهما اعطاء ثلث بنات لبون ولم يجز قبله الثاني
جعل الزائد على الواحد والتسعين داخلا في النصاب وموردا للفريضة وقد كان قبل ذلك عفوا وهل هو بنفسه جزء من مورد الفريضة كالاحاد المتقدمة
عليه او خارج شرط في تعلق الفريضة بما قبله وجهان بل قولان من جعله من النصاب ومورد الفريضة في هذا العدد وما بعده الاربعين والخمسين وفي
في كل اربعين كذا ولا ريب ان هذا الواحد خارج عن افراد الاربعين والا لكان بنت لبون في كل اربعين وثلث ومن ان الزكوة في مجموع المال والواحد
الزائد ليس عفوا اجماعا فهو مورد للفريضة واما قوله في كل اربعين كذا فهو حيث كان مسوقا لبيان ضابطة كلية في جميع ما فوق المائة والعشرين فالمقصود بيان
ما لا بد ان يخرج من غير تعلق غرض ببيان ما هو تمام المورد لهذا المخرج مع ان الاربعين ليس تمام المورد في هذه الصورة والا فهي تمامه في غيره والحاصل انه في مقام
اخراج بنت لبون بحسب افراد الاربعين لا في مقام بيان المورد الحقيقي لبنت اللبون نظير ما اتفق للشهيد في اللمعة حيث قال بعد النصاب الحادي عشر وهو
الواحد والستون ثم في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون فان ظاهر هذا الكلام ان الخمسين ثابتان في المائة فاجزاؤهما موزعة على احاد المائة وهي موردها
حقيقة مع ان موردها الواحد والستون من المائة والتسعة الاخرى عفو وكذا الكلام في المائة والعشرين فهذا الكلام لا يتم الا بما ذكرنا من ان المراد
بيان ضابطة الاخراج وتعيين المخرج فلا يقدح ترك التعرض للمورد الحقيقي للمخرج وكا من قال عد الاربعينات واخرج بعددها بنات اللبون
هذا ولكن الانصاف انه اذا كان ظاهر اللفظ المورد الحقيقي فورود الكلام في مقام بيان حكم اخر لا يمنع من الاستدلال بظاهره مضافا الى
رواية وليس على النيف شئ ولا على الكسور شئ فان الحكم بجزئية الواحد الزائد مستلزم لثبوت الزكوة في النيف وهو ما بين العقدين
بل في الكسور حيث ان بنت اللبون يكون ح على الاربعين وثلث والمراد من النيف هنا ما بين الاربعين والخمسين كما يشهد به ذكره بعد
النصاب وليس المراد مطلق ما بين العقدين حتى ينقض بثبوت الفريضة في بنت عشرين واحد مع ان التخصيص ليس بعزيز في العموم

الواحدة في النصاب وكونها شرطا الخلاف المتقدم في الابل قولان مشهوران مرويان بالسند المعتبر الا ان الاول اشهر ورواية اوثق وان كان الثاني ابرهما
واصرح لامكان التوجيه في الاخر ومخالف للعامة فقد حكى اتفاق الجمهور على الثاني ومع ذلك فهو احوط وعليه فلا فرق بين الثلثمائة وواحد وبين الاربعمائة
في وجوب الربع في كل منهما ومحل الاربع هو مجموع الاربعمائة لا بواحد او اثنين فلو تلف منه شيء بعد الحول لم يسقط ما يقابله لان محل الفريضة وهو ثلثمائة
وواحدة موجود واما الحكم المترتب على كون المحل هو الاربعمائة فيتوقف على مقدمتين احديهما كون الفريضة شايعا في النصاب شياع الكسر في تمام الدار
شياع الفرد المنتشر في افراد الكلي والا فلا وجه لسقوط شيء من النصاب والثاني واضح وبناء الكلام فيه في تعلق الزكوة بالعين والثانية كون النصاب المتقدم بعد
الوصول الى التاخر ساقطا عن الاعتبار والا فبعد تلف شيء من الاربعمائة يجب بقي الثلثمائة وواحدة الذي هو سبب مستقل لوجوب الاربعة لا وجه لسقوط شيء
من الاربعة في الحقيقة الثلثمائة وواحد مورد للاربعة الى خمسمائة فاذا حال الحول ثم امكن الاخراج وجب لصحيحة سعد بن سعد في الكافي بعد السؤال عن جواز
تاخيرها عن زمان الحول قال لا فضح لتاخيرها موثق يونس بن يعقوب في الكافي بعد السؤال عن حبسها عن وقت حلولها قال
اذا حال الحول فاخرجها من مالك لا تخلطها بشيء ثم اعطها كيف شئت ورواية ابي حمزة الثمالي في الكافي عن ابي جعفر عن الزكوة يجب علي
في موضع لا يمكنني ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح وان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة فليس عليك فان لم
تعزلها فاتجرت بها في جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها وفي رواية ابي بصير المحكية عن السرائر وليس للسلطان ان توخرها بعد حلها ولكن في صحيحة
معوية بن عمار المحكية عن التهذيب انه لا باس بتاخيرها من رمضان الى المحرم وفي رواية حماد بن عثمان تاخيرها الى شهرين ويمكن حملها على صورة العذر او على الخيار
اخيرة في المعزول ولو لم يخرجها اختيارا ضمن فعن التذكرة انه لو تلف المال بعد الحول وامكان الاداء وجبت الزكوة عند علمائنا اجمع مسئلة الاظهر
في اعتبار السوم في وجوب الزكوة في الانعام وعليه جمهور العامة الا مالكا وللاخبار المستفيضة مثل قوله في صحيحة زرارة ليس على ما يعلف شيء انما الصدقة على السائمة
المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه وصحيحة الفضلاء ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقة على السائمة الراعية وهل يعتبر حول السخال من
حين النتاج كما عن الشيخ والاسكافي وجماعة منهم المحقق في ظاهر عبارته في المعتبر في فروع مسئلة تعلق الزكوة بالعين بل في المختلف والمسالك انه المشهور
ام من حين الاستغناء بالرعي عن اللبن كما في المعتبر والمختلف واللمعة وبعض اخر ام يفرق بين المرتضع من لبن السائمة والمرتضع من المعلوفة فيلحق كل احكم بالبن
اما عليه في البيان اقوال الاقوى الاول للعمومات مثل قوله في اربعين شاة شاة وقوله بعد صغيرها وكبيرها وقوله يؤخذ من صغار الابل شيء حتى يحول
عليها الحول ودعوى تخصيص هذه الاخبار بما ورد من اختصاص الزكوة بالسائمة مع تسليم كون النسبة بين ادلة خصوص الصغار عموما مطلقا مدفوعة بان الظ
من ادلة اعتبار السوم هو اختصاصه بما شانه ان يعلف ويسوم فقوله انما الصدقة على السائمة الخ نوع حصر اضافي بالنسبة الى المعلوفة التي من شانها ان تسوم
او في مقابلة ما اخذ للعمل كالفرس المركوب والابل الحمل والصغار في اول النتاج ليس من شانها السوم ولا الاعلاف ولا العمل كما يفهم للتمر من اخبار اعتبار السوم
بعد التامل وقد يعطي ما ذكرنا المحقق القمي في الغنائم الا انه جعل التبادر موجبا للاجمال المطلق بالنسبة الى غير المتبادر قال فقد فلا يمكن التمسك فيه بالعموم
فيرجع الى اصالة البرائة وفيه نظر من وجوه كما لا يخفى هذا كله مضافا الى حسنة زرارة بابن هاشم بل في المسالك صحيحة ليس في صغار الابل شيء حتى يحول عليه الحول
من يوم تنتج ونحوها رواية معتبرة اخرى لزرارة ومما ذكرنا في معنى ادلة اعتبار السوم يظهر ان السوم في السخال عند الاستغناء عن اللبن لا منهاج من شانها
السوم والعلف وليس عموم ادلة السوم مخصصة بما ورد في السخال من اعتبار حولها من يوم تنتج حتى لا يعتبر في السخال هذا الشرط بل السوم معتبر في كل ما من شانه
الاتصاف به بمقابله ثم انهم اختلفوا فيما يتحقق به السوم وما ينقطع به فعن الشيخ انه يتحقق بمجرد كون السوم اغلب عليه من العلف وظاهر المحقق اعتبار استمراره
طول الحول ثم لا يقدح مثل اللحظة وعن العلامة في التذكرة والتمهيد والمحقق الثاني احالة ذلك الى العرف وفي الحدائق ان الظ كونه المشهور بين المتاخرين
وهو الاقوى وتحقيقه ان الحكم مرتب على السائمة وبعد ملاحظة اعتبار حلول الحول على الملك الخاص الواجد للشروط المفردة للمال الزكوي يعتبر ان يكون في تمام
الحول سائمة لا بمعنى ان يتلبس بالسوم في طول الحول كما يعتبر التلبس بالمملوكية طول الحول كيف وهو ينام ويسكن ويشرب وغير ذلك بل يعتبر ان يكون من الصفات
الحقيقية للسائمة التي من المشتقات التي لا يشترط في صدقها قيام المبدا بها بالفعل فان الغنم اذا سام الى حد يصدق عليه عرفا انها سائمة فكما يصدق عليه
حال السوم انها سائمة فكذا حال اشتغالها بالاعتلاف يصدق عليها انها سائمة الا ان يبلغ الاعتلاف حدا يصدق انها غير سائمة والحد الموجب لصدق
السائمة والمعلوفة موكول الى العرف والظ تحقق الاول بمجرد بناء المالك على ان يعلفها ما تحتاج اليه ويكفي عن ذلك برعيها في المرعى ويمضي على ذلك مدة
اذا اتفق بعد ذلك يوم لا يرعيها المانع من الرعي فاعلفها فيقال انها سائمة اعلفت في هذا اليوم ولا يسلب عنه صدق هذا المشتق بمجرد يوم او يومين بل
اكثر ومما يؤيد ذلك اطلاق الروايات مثل قوله لما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيه فان ارسالها في مرجها اي مرعيها عاما
فتنافيها الا يتفق غالبا من ان يتفق مانع في بعض الايام عن ارسالها الى المرعى فحاصل ما ذكرنا هو اعتبار صدق السائمة طول الحول لا استمرار السوم واما
للملك بحيث ان عنوانه لا يتحقق الا بالتلبس فلهذا يقدح انقطاعه لحظة وقد يتوهم ان المعتبر هو ان يصدق عليها انها سائمة في الحول بان يكون الشرط
هو تحقق السوم المضاف الى الحول لا ان يتحقق السوم المطلق بان يصدق السائمة في كل جزء جزء من الحول وفيه ان الحول ليس من قيود السوم بل يقيد

في اعتبار السوم في زكوة الانعام

السوم بعد اعتبار الحول ثم يعتبر في المال وليس كذلك لصدق السائمة عرفا وتحقق السوم على القول الاخر معتبر في المال ثم يعتبر حلول الحول على المال المقيد بهذا
القيد بتحمل لذلك الشيء لكون الحول قيدا للسوم ما في خبر زرارة اما الصدقة على السائمة المرسلة في مرجها عامها الذي يقتنيها فيها وجب عن
المعيار ان يصدق عليه تمام الحول انها سائمة ويظهر انه لا يقدح في ذلك الاعتلاف بنفسها لمن مال المالك او غيره مدة لو اعلفها المالك يسلب عنها
عنوان السائمة نعم لو اشترى لها المالك مرعى او كان له فصيل او ما يبقى من اصول السنابل بعد الحصاد فاعلفها اياها مدة يسلب الاسم وكذا لو
فصل له الحشيش المباح فاعلفها اياه وحكى بعض المعاصرين عن بعض مشايخه انه لو اشترى مرعى فارسلها فيه فهي سائمة لصدق الرعي لغة وعرفا
لا فرق بينه وبين الاستيجار مع ان بعض اخبار اعتبار الحول نص في عدم جواز التقديم عليه وعدم تعلق الوجوب اصلا قبل الحول مثل قوله في حسنة
عمر بن يزيد بابن هاشم الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل عليه انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها
وكذا الزكوة ولا يصوم احد شهرا الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما يؤدى اذا حلت فانها صريحة في نفي الوجوب قبل حولان الحول فلا يجمع بينه وبين
الحسنة المتقدمة بما ذكر بل يتعين بما سيأتي من التصرف في حولان الحول مسئلة الاشكال في اعتبار الحول في وجوب زكوة النقدين والانعام ومال التجارة
ولا خلاف في تحقق الوجوب بمضي احد عشر شهرا واستهلال الثاني عشر بل في المعتبر وعن المنتهى نسبته الى علمائنا وفي المسالك وعن التذكرة وعن الايضاح
الاجماع عليه ويدل عليه حسنة زرارة بابن هاشم بعد المنع عن هبة المال اذا دخل الشهر الثاني عشر فقد حال الحول ووجبت الزكوة انما الاشكال والخلاف
في انه هل يستقر الوجوب بدخول الثاني عشر ويبقى متزلزلا الى ان يكمل الثاني عشر فان بقي المال على الشرائط كشف عن استقرار الوجوب بالاول وان اختل
كلها او بعضها كشف عن عدم الوجوب اولا ظاهر الحسنة والفتاوى الاول وما لو الشهيدان والكركي والميسي وغيرهم على ما حكي عن بعضهم الى الثاني
لعله للجمع بين ما ظاهره اعتبار كمال الحول وتمام السنة والعام في المال مستجمعا لجميع الشرائط والحسنة المعتضدة بالفتاوى بحمل الاول على اعتبار ذلك
في الاستقرار وحمل الثانية على مجرد تعلق الوجوب ولو متزلزلا ويمكن ان يستشهد لهذا الجمع بموثقة اسحق بن عمار عن السخلة متى تجب فيها الصدقة قال
اذا اجذع والجذع وان اختلف في معناه بالنسبة الى الضأن فقيل انه ما مضى سنة اشهر وقيل سبعة وقيل ثمانية وقيل عشرة الا ان المحكي عن جمهور الحيوان
ان الصحيح عند اصحابنا واكثر اهل اللغة انه ما مضى عليه سنة فيكون الجذع في الضأن مثله في المعز ويدل الخبر على انه لا يتعلق الزكوة بالسخال الا
الا بكمال السنة الاولى اما كلمات الاصحاب فظهورها في الوجوب المستقر مما لا ينكر ولذا استدل المعتبر بعد دعوى الاتفاق على اعتبار الحول من
المسلم عند الخصم اعتبار ذلك في الاستقرار ولذا اعترف في المسالك بان مقتضى الاجماع والرواية هو الاول والظ انه اراد الاجماع المنقول والا
فكيف يعدل عن المحصل واما الرواية فقد ذكر ان في سنده كلاما وليس الكلام الا في ابن هاشم وهو مشهور في الاعتماد على روايته بل عده هو وقد في مسئلة
مبدء نصاب السخال من الصحيح كما هو مذهب جماعة من متاخري المتاخرين وعلى الضعف فلا يقصر عن الضعف المنجبر بالاجماع المنقول الا ان يتامل في ذلك لا الاجماع
المنقول من جهة احتمال ارادتهم مطلق الوجوب الاعم من المتزلزل وهو بعيد بل الانصاف ان التصرف فيما دل على اعتبار حولان الحول اقرب من التصرف في
الحسنة المتقدمة وفي الفتاوى وهل يتصرف في ذلك باثبات الحقيقة الشرعية للفظ الحول كما يظهر من بعضهم او بارادة الاحد عشر منه مجازا بقرينة الرواية
المعتضدة او يتصرف في الحولان بان يراد منه الدخول في الشهر الاخير منه الاقرب الثالث على الاولى فلا بد من عد الثاني عشر من الحول الثاني كما عن
فخر الدين في الايضاح اما حمل الحول على احد عشر شهرا للحقيقة الشرعية او المجاز كما ذكر او للتصرف في الحولان نظرا الى ان ظاهر قوله في الحسنة السابقة
فقد حال الحول انقضاء الحولان لان كلمة حال بمعنى ماض ظاهر في الانقضاء والفاء ظاهرة في التعقيب فبمجرد دخول الثاني عشر حصل انقضاء حولان الحول
لكن الانصاف ان الحسنة غير ظاهرة في انقضاء الحول وان سلم ظهورها في انقضاء الحولان لان الحولان يصدق بمجرد دخول جزء الشهر الاخير ولا منافاة
بين تحقق الحولان شرعا وعدم انقضاء الحول ويضعف دعوى الحقيقة الشرعية في الحول ان مورد الاخبار ليس مختصا بلفظ الحول حتى يرتكب فيه دعوى
الحقيقة بل فيها لفظ السنة والعام وارتكاب الحقيقة فيهما او التجوز للمسامحة فيهما بعيد جدا مع ان دعوى الحقيقة او المسامحة فيها في جميع ابواب
الفقه مما لا يرضى احد وان كان في خصوص الزكوة كما ترى واما ارادة الاحد عشر مجازا من لفظ الحول والسنة فاما المجاز المرسل فغير ثابت واما
المجاز لعلاقة المشابهة او المجاز في ادعاء تنزيل المعدوم منزلة الموجود فهو وان كان احسن من دعوى الحقيقة الا ان ارادة خصوص الاحد عشر من لفظ الحول
او السنة او العام مجاز مهجور الا ان الانصاف ان التصرف في الحولان ايضا بعيد في الغاية لان حولان الحول كالنص في مضيه وانقضائه لان الظ ان
معنى الحولان دوران الحول باعتبار الشهور نعم لو امكن ان يراد منها مجرد اهلال الاهلة الاثنى عشر ولو كان كالتاسع والعشرين من ذي القعدة الى اليوم الاول
من شوال كان ذلك قريبا من الاطلاقات العرفية لكنه خلاف الاجماع ظاهرا مع ان في بعض الاخبار اعتبار بقاء المال سنة عند المالك ولا يمكن
التصرف هنا في غير لفظ السنة وكذا في بعض اذا كان موضوعا عنده حولا وفي بعضها ان في الخيل في كل سنة دينارا او دينارا وقوله في زكوة النقدين بلزم
زكوة المال في كل سنة وفي بعض الاخبار اعتبار مضي الحول وفي آخر مرور السنة الى غير ذلك مما يابى هذا التصرف نعم يمكن ان يقال ان المراد من مضي الحول
عرفا ما يعم الدخول في الشهر الثاني عشر فيطلقون بمجرد ذلك انه مضى سنة وحال الحول كما يقال مضى اسبوع بمجرد دخول اليوم السابع ومضى شهر

بمجرد دخول يوم الاخر والحاصل ان العرف كثيرا ما يطلقون مثل هذا الاطلاق فيحكمون بتحقق الاسبوع بمجرد الدخول في السابع والشهر بمجرد الدخول في اليوم الاخير وان لم يمض ويتحقق الحول والعام بمجرد الدخول في الشهر الاخير ويحكمون بمضي عشرة ايام في اليوم العاشر وهكذا ومما يدل على صدق ابان السنة ومرور السنة وحلول الحول بمجرد حلول الشهر الثاني عشر صحيحة ابي بصير عن الصادق ع عن رجل يكون نصف ماله عينا ونصفه دينا فيحل عليه الزكوة قال يزكي العين ويدع الدين قلت فانه اقتضاه بعد ستة اشهر قال يزكيه حين اقتضاه قلت فان حال عليه الحول وحل الشهر الذي كان يزكي فيه وقد اتى لنصف ماله سنة ولنصفه ستة اشهر قال يزكي الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى يمر عليه السنة الحديث فان السائل اطلق ابان السنة بمجرد حلول الشهر الذي كان يزكي فيه مع انه يمكن ان يكون قد يزكي المال في اخر ذي القعدة فبمجرد هلال ذي القعدة اطلق ابان السنة وحكم الامام ع بوجوب تزكيته لانه مر عليه السنة ولم يمر عليه الا احد عشر شهرا او نحوا اقل واكثر والبين المراد تعلق وجوب الزكوة بحلول الشهر الذي كان يزكي فيه حتى يتوانه ليس الوجوب في الجملة موقوفا عليه اجماعا واو الاستقرار لا يتحقق بمجرده اجماعا بل الزمان المكلف اذا دين تكونه في اول حلول الشهر الذي كان يزكي في السنة السابقة في اخره او وسطه فلم يقدم التلوه على السنة وانما زكى بعد مروها كما يفهم من الرواية نعم لا يطلقون ذلك قبل الدخول في الجزء الاخر لا في ولا في اخويه وهذه الاطلاقات ان كانت مبنية على المسامحة في الحكم بالتحقق والمضي والحولان والمرور والمسامحة غير معهودة في المقادير المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان الدليل هنا لما قام على كون مجرد الدخول في الثاني عشر موجبا لتعلق الزكوة كشف ذلك عن كون الاطلاقات الكثيرة في الاخبار اريد بها ذلك فهي مسامحة في التعبير وليست المسامحة في الاعتبار بان تعلق الشارع حكما على موضوع فاطلق عرفا للمسامحة فيه بالزيادة والنقصان كالشهر في المسافر المتردد وعشرة ايام في المقيم وثمانية فراسخ المقصر ثلثة ايام وعشرة للحايض ونحو ذلك الا ان الانصاف انه يلزم على ذلك تاخير البيان في جميع الاخبار سيما في بعضها مثل ما روي فيمن كان عنده مال الى نحو سنة او قريبا من راس الحول فانفقه وهل عليه صدقة قال لا ونحو ذلك الا انه لا محيص عن ارتكاب ذلك لتحقق الاجماع على ثبوت الوجوب في الجملة بدخول الثاني عشر الا ما يحكى عن الكاشاني في الوافي من احتمال كون الحسنة المتقدمة مختصة بحكم موردها وهو عدم جواز ازالة المال بعد الوقت لا تعلق الزكوة وهو خلاف ظاهر الرواية وجميع الفتاوى ظاهرا كما نبه عليه في الحدائق ثم انك تعرف مما ذكرنا ان القول بالوجوب المستقر بمجرد الدخول في الثاني عشر لا ينافي عد الثاني عشر من الحول بل هو اللازم على طريقة التجوز التي ذكرناها من التصرف في الكلام بالحمل على المسامحة العرفية في مضي الحول وحولانه ومرور السنة ونحوها اذ الظاهر بل المقطوع ان الشهر الاخير من الحول الاول وانما يصدق مضي الحول بالدخول فيه مسامحة لا انه ينقطع الحول الاول بالدخول في الشهر الاخير فكما انه يصدق في اليوم الاول من الشهر الاخير انه قد مضى الحول ومرت السنة فكذلك يصدق في اليوم الثاني والثالث والرابع وهكذا الى اخر الشهر لا يتوقف في اليوم الثاني انه قد زاد على الحول شهر كما انه لا يلزم من صدق مضي عشرة ايام مسامحة بمجرد دخول العاشر انه يصدق في اخر ذلك اليوم انه عشرة ايام ونصف مثلا فما دل على وجوب زكوة المال في سنة مثل قوله ع في صحيحة ابن يقطين بعد السؤال عن المال الذي لا يعمل به ولا يقلب قال يلزمه زكوته في كل سنة وغير ذلك محمول على معناه الحقيقي وان بالدخول في الثاني عشر يجب زكوة السنة التي هي عبارة عن الكاملة فقد اعطى زكوة اثني عشر شهرا في اول الثاني عشر ثم لو بني على التصرف في لفظ الحول بالحقيقة الشرعية او المجاز فالظاهر انه لا بد من جعل الثاني عشر من الحول الثاني اما مطلقا او باستثناء جزء منه بناء على ان الجزء الاول شرط للحول الاول لا شرط وتماميته على ما ذكرنا من ان الشهر الثاني عشر معدود من الحول الاول ما تقدم في صحيحة ابي بصير من امر الامام ع بزكوة السنة اللاحقة في الشهر الذي كان يزكي فيه في السابقة في كل سنة وقوله ع في الصحيحة المروية في العلل انه يؤخذ الفقير وعنده قوة شهر ما يكفيه لسنة لانها انما هي من سنة الى سنة اعلم ان معنى اعتبار الحول في الانعام والنقدين هو اعتبار بقائها الى حولان الحول مستجمعة للشرائط فقبضها سقوطه بتلف بعض النصاب في اثناء الحول والاتلاف او معاوضته بغيره مجانسا او مغايرا سواء كان الاتلاف والمعاوضة بقصد الفرار من الزكوة ام لغرض اخر كل ذلك لعموم الاخبار مثل قوله لا زكوة على مال حتى يحول عليه فعموم ما دل على جواز انفاقه اذا مر عليه نحو من سنة او قريب من حول وجواز هبته المال قبل حول الحول بشهر او بيوم وانه ليس عليه شيء كما في الحسنة المتقدمة في حولان الحول وفي اخر ايضا التصريح بجواز ان يحدث في المال شيئا فرارا ومثله في التصريح بعدم الزكوة ولو احدث فيها فرارا اخبار مستفيضة في خصوص النقدين ويتم بعدم القول بالفصل مع ان الحسنة مطلقة وعموم قوله ع في التسعة الاصناف اذا حولتها في السنة فليس عليك فيها شيء وصحيحة علي بن يقطين انه يجتمع عندك الشيء فيبقى نحوا من سنة انزكيه قال لا كل ما لم يحل عندك عليه الحول فليس عليك فيه زكوة وكل ما لم يكن ركازا فليس عليك فيه زكوة قلت وما الركاز قال الصامت المنقوش ثم قال اذا اردت ذلك فاسبكه فانه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكوة فقد علمه الامام ع طريق الفرار من الزكوة نعم في غير واحد من الاخبار ثبوت الزكوة اذا جعل بعض الدراهم دنانير كموثقة اسحق بن عمار او جعل المال حليا كصحيحة معوية بن عمار والمحكية عن مستطرفات السرائر عن كتاب معوية بن عمار ونحوها حسنة بن مسلم بابن هاشم ويحمل على من فر بها بعد حلول الحول كما فسره الصادق ع كلام الباقر ع في الحسنة المتقدمة وفي حسنة حريز فقيها قلت لابي عبد الله ع ان اباك ع قال لي من فر بها من الزكوة فعليه ان يؤديها فقال صدق ابي ان عليه ان يؤدي ما وجب عليه وما لم يجب عليه فلا شيء عليه الى ان قال بعد ما نظر ما اغمي فيه لو اغمي عليه ثم مات جنت انه لا قضاء عليه وبعد مرض في رمضان ثم مات فيه قال وكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه الحول وهذا الحمل في تلك الاخبار وان كان بعيدا في نفسه الا انه يصير قريبا بملاحظة هاتين الحسنتين بابن هاشم لكن هذا الحمل

ثاني روايه ابن عمار حيث ان فيها ان كان فر بها من الزكوة وان كان فعله ليتجمل به فليس عليه فان موسى ع قال لم يكن بد ان يكون قبل الحول والا لم يسقط عنه في القسم الثاني ويمكن حمل تلك الاخبار على التقية من مالك واحمد كما عن المنتهى وان كان القول بعدم الوجوب محكيا عن جميع المخالفين كما عن الانتصار او عن الشافعي وابي حنيفة المشهور لاهل ذلك الزمان ويمكن ايضا الحمل على الاستحباب وهو اوفق بقاعدة الجمع والاحتياط ولا ينافي ذلك ارادة المكلف الفرار من الزكوة لان المعنى انه يستحب له بعد الفرار الندم على ذلك واخراج الزكوة لكنه كما ترى مخالف لسياق تلك الروايات فان كان سياقها في انه هل ينفع الفرار في اسقاط الوجوب ام لا مع ان قوله ع في غير واحد من ادلة السقوط ان ما منع نفسه من فضله اكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه مشيرا الى صبره ونهيه بالفرار عن ما عن فضيلة الزكوة الا ان باب الاستحباب اوسع من ان يسد بهذه الوجوه ثم الظاهر كما في الرياض ان الخلاف انما هو في تبديل النصاب بقصد الفرار واما الاتلاف كلا او بعضا فالظاهر عدم الخلاف في السقوط به بل لو اقتصر المخالف على مورد الاخبار الدالة على انه لا يجدي الفرار لزم القول باختصاص ذلك بالنقدين اذا بدله احدهما بالاخر كما في رواية اسحق بن عمار او صيغها حليا كما في غيرها مسئلة لا خلاف ظاهرا كما عن صريح جماعة في ان للسخال الحول بانفراده بمعنى انه لا يكفي في تعلق الزكوة حولان الحول على امهاتها خلافا لما يحكى عن اكثر الجمهور فشرطوا تولدها منها وبلوغ الامهات نصابا والاشتراك مع الامهات في جزء من الحول لبيان لا يتولد بعد حولان الحول على الامهات ويدل عليه اجماع الامامية واخبارهم المتقدم بعضها على خلاف ذلك كله ثم ان كانت السخال نصابا مستقلا بعد نصاب الامهات كما لو ولدت خمس من الابل خمسا فلا اشكال في ابتداء حولها وانه من حين النتاج او السوم على الخلاف المتقدم فيما بر حول الامهات تماما وان كانت ناقصة عن نصاب فمقتضى القاعدة انه مال متجدد ضم الى الامهات فلو ضم الى الاربعين في اثناء حولها اربعون فبعد الحول الاول للامهات لا يجب الا واحدة لها ولا يجب بعد حلول الحول على السخال شيء فيها اذ لا يفرق بين مجتمع فهو قوله في اربعين شاة شاة انما هو في النصاب الابتدائي لان الاربعين ليس نصابا كليا في الغنم وانما هو نصاب شخصي نعم قال المحقق في المعتبر لو ملك اربعين شاة ثم ملك اخرى في اثناء الحول فعند تمام الحول الاول يجب شاة فاذا تم حول الثانية ففي الزكوة فيها وجهان احدهما الوجوب لقوله ع في اربعين شاة شاة والثاني لا يجب لان الثمانين ملك لواحد فلا يجب فيها اكثر من واحد انتهى وعن المنتهى انه حكى الوجوب قولا ولو كان عدد السخال متمما لنصاب اخر للامهات كما لو ولدت احدى وثلثون عشر فصارت بعد اخراج الفريضة اربعين وجب عند كمال حول الثلثين واحدة لا يهدم حولها ضم الزيادة لعدم الدليل على تخصيص ما دل على وجوب الزكوة في الثلثين بحول الحول عليها فتنصير الحول لاربعين فيبتدئ لها حول من هذا الزمان ويحتمل من زمان وجود الزيادة فاذا مضى حول من زمان الزيادة وجب فريضة الاربعين والاقوى الاول لان الثلثين لا يزكى مرتين في سنة واحدة نعم ربما يتوهم ظاهر قوله ع وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به اذا نظرا الى استيناف الحول له من زمانه ثم جملة الكلام في هذا المقام انه اما ان يكون الضميمة الحاصلة في اثناء حول الامهات نصابا مستقلا منفردا او في ضمن الغير كان ولدت خمس من الابل خمسا فان الخمسة الثانية ايضا نصاب بعد النصاب الاول ولا اشكال في حكمه واما ان لا يكون كذلك واما ان لا يكون نصابا ولا مكملا النصاب كان ولدت خمس من الابل اربعا وحكمه واضح واما ان يكون مبلغ النصاب اذا كان منفردا لا في ضمن غيره ولا يبلغ المجموع نصابا ثانيا كان ولدت الزائد على اربعين شاة زائدا على اربعين بعد ستة اشهر فالظاهر انه لا يستقل بنصاب الفرع فيجب عند مرور السنة على الاصل شاة واحدة لا يجب بعد ستة اشهر واحدة للفرع فيكون الواجب عليه شاة في كل ستة اشهر التي هي راس السنة لاحدهما واما قوله ع في كل اربعين شاة شاة فمخصوص بالنسبة الى الاموال المتعددة باعتبار تعدد الملاك لا تعدد الاملاك لمالك حتى يكون ظاهره وجوب شاتين في ثمانين وثلثة في مائة وعشرين وخمسة في مائتين وهكذا دعوى ذلك مع التزام خروج ما خرج بالاجماع كما ترى مع ان قوله بعد ذلك ثم ليس فيها شيء حتى يبلغ مائة وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ايضا واحدة فاذا زادت واحدة ففيها شاتان الى اخر الرواية كالصريح في ان الاربعين نصاب شخصي لا يجتمع اثنان منها في مال واحد كما يجتمع في النصب الكلية كنصاب البقر وبعض نصاب الغنم والابل وان بلغ المجموع نصابا ثانيا كما لو ولدت الزائد على اربعين ما الحقها بالنصاب الثاني كما لو ولدت مائة مائة فالظاهر انه ينتظر حول الاصل فاذا حصل ينضم اليه الباقي ويستقبل لهما حول والفرق بين هذا وما يقدر ان الفرع في السابق لا يتعلق به زكوة الا اذا صار جزء من النصاب الاول بان ينقص عدد الاصل فيجب بالفرع بخلاف هذه الصورة فان الفرع ينضم مع الاصل بعد اكمال سنة الاصل ويتعلق بالمجموع الزكوة وان كان الزائد نصابا في ضمن غيره لا منفردا كما اذا ولدت من ماة وخمسين خمسون فان الخمسة نصاب في ضمن ما زاد على الثلثماة وواحدة لا مستقلا والظاهر انه لا اشكال في انه لا يستقل حول لها بل اذا حال الحول الاصلي يخرج زكوته ثم ينضم اليه الفرع ويستقبل بمجموعها الحول ولا يزكي الفرع وهو الخمسون بعد حلول الحول المختص بها وهو ما اذا مضى ستة اشهر من الحول الثاني للاصل لان الظاهر من قوله في كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون هو الخمسون او الاربعون اذا حال عليه الحول في ضمن ما زاد الى النصاب الحادي عشر لا مستقلا كما يظهر من قوله اذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة ثم انه لو زاد على الست وعشرين من الابل خمس فهو من هذا القسم لا القسم السابق لان الخمس نصاب اما منفردا واما في ضمن ما دون الخمسة والعشرين وليس نصابا مستقلا في هذا الفرض بل هو عفو هنا هذا كله اذا كان الزائد نصابا اما مطلقا كخمس من الابل وبشرط الانفراد كاربعين شاة او بشرط الانضمام كخمسين من الابل واما اذا لم يكن نصابا ولكن كان مكملا لنصاب بعد اخراج الاصل بانضمامها الى نصاب اخر كما لو ولدت ثلثون من البقر احد عشر بعد ستة اشهر من حولها

وح فلا اشكال في وجوب تبيع اذا حال حول الثلثين وانما الاشكال في مبدء حول الاربعين هل هو من حين الزيادة فيجب المسنة في المثال المفروض بعد مضي ستة اشهر من حول الثلثين لحلول حول الاربعين او يصدق عليها انها اربعون حال عليها الحول او هو من حين كمال حول الثلثين لان الثلثين في حولها متعلقة زكوة ذلك الحول فالتبيع المخرج منها متعلق بها وشايع فيها فلا يتعلق بها الزكوة الا بعد حلول حول عليها فلو تعلق بها شيء بعد ستة اشهر لزم تعلق الزكوة بها في سنة مرتين بمرة مولدة في رواية زكوة القرض على المقرض انه لا يزكى المال من وجهين في عام واحد وصدق انه حال الحول على اربعين مسلم لكن حلول الحول للثلثين سببا لوجوب الزكوة الا في ذلك الحول والمفروض ان في ذلك الحول تعلق الزكوة بالثلثين ولو في نصفه الاول من ذلك الحول فيلزم ان يكون نصف اول هذا الحول مؤثرا في تعلق زكوتين بالثلثين زكوة في نفس الثلثين وزكوة في ضمن الاربعين ومن القريب ذهاب بعض مشايخنا المعاصرين الى هذا الاحتمال قال ولا ارى لهطلاه ولا اجماع على خلافه وان لم يصرح احد باختياره وابطل ما اخترناه بعموم ما دل على وجوب الزكوة بحلول الحول على النصاب وبما تقدم من صحيحة ابي بصير المتقدمة في مسئلة الحول الواردة في السؤال عمن حال عليه الحول وفدا في النصف ماله سنة والنصف الاخر ستة اشهر قال يزكى الذي مرت عليه السنة ويدع الاخر حتى سنة **اقول** اما العموم فقد عرفت انها انما تدل على وجوب الزكوة بحلول الحول على المال الذي لم يزك في حول اخر والمفروض ان النصاب الاول قد زكي في النصف الاول من حول الضميمة فلا يزكى في حول الضميمة مرة اخرى فيكون ستة اشهر لم محسوبا من حولين واما رواية ابي بصير فان ابقيت على ظاهرها من ارادة النصف فخارج عما نحن فيه لان موردها في النقدين والمفروض ان الذي مرت عليه السنة لا يزكى حتى يكون فيه النصاب الاول لاحد النقدين فيكون نصف الاخر الذي مضى عليه ستة اشهر كذلك ايضا فيكون المسئلة مما اذا انضم الى النصاب نصاب مستقل اخر كضم خمس من الابل الى خمس ولا اشكال في حكمه وان حمل النصف فيها على مطلق البعض فلا يكون في النقدين اذ لو فرضنا النصف الاخر اقل من النصاب الثاني للنقدين لم يجب فيه شيء قطعا وان كان بقدره او اكثر واقل من النصاب الاول فهو خارج عن هذه المسئلة وهو ما اذا كان الزائد مكملا للاصل وملحقا له بالنصاب الثاني بل داخل في المسئلة السابقة عليه وهو ما اذا كان الزائد نصابا في ضمن العفو لا منفردا وكيف كان فلا ريب في ضعف هذا الاحتمال ويضعف ما ذكره العلامة من انه يعطي عند تمام حول الاصل فريضتها وعند تمام حول الفروع من الزيادة ما يخص الفروع من فريضة النصاب الحاصل بعد ضمها فيعطي من ولدت له ثمانون بقرة بعد نصف حولها اثني عشر بقرة في راس حول الامهات تبيعا وفي راس حول الفروع ربع مسنة لانه يخص العشر لو وزعت المسنة على الاربعين ولا يخفى ان هذا مجرد اعتبار لان ادلة حولان الحول على الاربعين لو شمل هذا المحل عين وجوب المسنة والا فلا دليل على وجوب الربع والجمع بهذا الوجه بين ما دل على وجوب التبيع في راس حول الثلثين ووجوب المسنة في راس حول الاربعين بعد تعارضهما بضميمة ما ثبت من عدم تعدد الزكوة في عام واحد المال الواحد حسن لو استفيد من ادلة الفريضة في النصاب كون حولان الحول على كل جزء من النصاب سببا لوجوب حقه من النصاب في لو لم يكن مثلها في مثله وهو بعيد عن مدلول اللفظ وان كان قريبا الى الاعتبار بل الظ توقف الوجوب في كل جزء على مصاحبة الوجوب في غير موقف معينة لا توقف بعد وكما في الايضاح ثم لو قلنا بربع المسنة عند كمال حول الفروع فهل يجب بعد ستة اشهر حيث يتم حول الامهات ثلث ارباع مسنة او يجب تبيع ثم ربع مسنة عند كمال الحول الثاني للفروع فيكون دائما عند كمال حول الاصول تبيع وعند كمال حول الفروع ربع مسنة وجهان من صدق حلول الحول على الثلثين ومن صدق حلوله على الاربعين والاول اقوى

مسئلة اعلم ان للبقر نصاب كلي وهو احد الامرين من الثلثين والاربعين اجماعا نصا وفتوى والجاموس من جنس البقر في الزكوة للاتفاق كما في المعتبر وعن المنتهى ولصحيحة زرارة عليه مثل ما على البقر وفي كل ثلثين تبيع ويجزي التبيعة ايضا للاجماع المحكي بل للاولوية حينئذ التبيعة انثى كاملة في كل اربعين مسنة ولا يجزي المسن لظاهر النص

مسئلة يشترط في الانعام ان لا يكون عوامل للاجماع الظاهر المصرح بحكيه في التذكرة والرياض والمدارك وعن الذخيرة وغيرها نفي الخلاف لصحيحة الفضلاء في التهذيب ليس على العوامل من الابل والبقر شيء انما الصدقات على السائمة الراعية ونحوها الحسنة بابن هاشم وفي

مرسلة

مرسلة ابن ابي عمير كان امير المؤمنين عليه السلام لا ياخذ من جمال العمل شيئا وكانه لم يجب ان يؤخذ من الذكور شيء لانه ظهر يحمل عليها وبما اشعر بالوجوب بمجموع لدا ومطرد والمرجع في صدق العوامل العرف فكلما صدق على حيوان انها عاملة خرج من الحول والفرق بين العمل والسوم في كفاية مسمى الاول في المنع ووجوب استغراق الثاني للحول ان الثاني شرط فيجب استمراره طول الحول والاول مانع فيكفي وجوده في بعضه مع ان العمل مقابل السوم كما في الصحيحة فيقتضي اعتبار السوم طول الحول كفاية العمل في بعضها في رفع الشرط ثم الظ ان الحيوان لا يصدق عليه العامل بمجرد اتفاق العمل له في اليوم او اليومين من السنة بل من الشهر فان الظ من العوامل ما اشتغل الدائمي او الغالبي ثم ان المحكي عن سلار اعتبار الانوثة في الانعام لظ قوله في كل خمس من الابل

مسئلة يجوز اخراج القيمة عن العين في زكوة الغلات والنقدين اتفاقا ظاهرا كما في المعتبر وعن التذكرة والمفاتيح التنقيح بلا خلاف كما ظاهر المبسوط وايضاح النافع والرياض نعم في كلام بعض انه حكي عن الاسكافي المنع مع انه حكي عن شرح الروضة التصريح بموافقة الاسكافي للمشهور ويدل عليه صحيحة البرقي كتبت الى ابي جعفر الثاني عليه السلام هل يجوز ان اخرج عما يجب في الحرث من الحنطة والشعير وما يجب على الذهب دراهم قيمة ما يسوي ام لا يجوز الا ان يخرج عن كل شيء ما فيه فكتب عليه السلام ايما تيسر يخرج ونحوها صحيحة علي بن جعفر عليه السلام في اخراج احد النقدين في زكوة الاخر وعن قرب الاسناد عن محمد بن الوليد عن يونس بن يعقوب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عيال المسلمين اعطيهم من الزكوة اشتري لهم منها ثيابا وطعاما وارى ان ذلك خير لهم فقال لا باس ومقتضى اطلاق الاخيرة بل الاولى حيث اطلق جواز اخراج كلما تيسر في مقام دفع توهم السائل وجوب ان يخرج عن كل شيء ما فيه هو جواز اخراج القيمة في الانعام ايضا كما هو المشهور ظاهرا كما في الحدائق المحكي عن المرتضى والشيخ وابن زهرة والحلي والقاضي والشهيد بل عن صريح الشيخ وابن زهرة كظاهر السيد والحلي دعوى الاجماع عليه بل لك ان تجبر ضعف سند رواية الاستثناء بل وكذا لتنزيل ايضا كدلالة الصحيحة ويؤيدها ما دل على جواز احتساب الدين من الزكوة الشاملة باطلاقها لزكوة الانعام ويؤيدها ما يستفاد من الادلة من تسهيل الامر على المالك مثل تجويز اخراج الزكوة من غير العين فان قيمة العين اولى بالجواز من اخراج مثل العين اذ الانعام ليست من المثليات فالقيمة اقرب اليها من المماثل ونص اذا جاز اخراج القيمة في المثليات ففي القيميات اولى وفي قول الصادق عليه السلام في صحيحة محمد بن خالد بها يعني السهم الماخوذ من الانعام في الزكوة فاذا قامت على ثمن فان ارادها صاحبها فهو احق بها فان هذا الكلام يفهم عرفا انه اذا اراد المالك ان لا اخراج القيمة التي تقوم الفريضة عليه فله ذلك مثل ما تقدم في جواز اعطا الاعلى من اسنان الابل واخذ التفاوت واعطا الادنى من الاعلى مع دفع التفاوت فانه وان كان مختصا بمورد معين الا انه لا يخلو عن التأييد حيث انه من المساهلات مع المالك في عدالة الزامه بشراء الفريضة وربما ايد بذلك خلاف الحنا بتقريب انه لو جاز القيمة لم يحتج الى تكلف الاخراج من الابل والجبر بالشاة والدراهم بل مقتضى التسهيل هو الترخيص في المحاسبة بالقيمة وفيه ان عدم امر الساعي باخذ القيمة لعله لكونه معرضا لوقوع التشاح بينه وبين المالك في قيمة ما دفعه وكيف كان فلا حاجة الى التاييد بهذه الروايات لما نقلنا من الموثقات المنجبرة لضعف ما تقدم سندا مع ان الشيخ نسب الحكم في الخلاف الى اجماع الفرقة واخبارهم فالاقوى ما عليه المشهور دون ما عن المفيد والاسكافي من عدم جواز اخراج القيمة مع التمكن ومال اليه في الحدائق وتوقف فيه في المعتبر لاصالة عدم براءة الذمة وعموم مثل قوله في كل اربعين شاة شاة وخصوص رواية سعيد بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يشتري الرجل من الزكوة الثياب والسويق والدقيق والبطيخ والعنب فيقسمه قال لا يعطيهم الا الدراهم كما امر الله ولكن الرواية بعد تسليم سندها متروكة الظاهر لان الحصر في الدراهم خلاف الاجماع حتى في زكوة الدراهم فلا بد من حمل النهي اما على المنع عن اعطاء القيمة من غير الدراهم واما حمله على الكراهة بمعنى افضلية اخراج العين ومحل الزكوة على كون الدراهم او على افضلية اخراج القيمة من الدراهم لا من مثل البطيخ ونحوهما والاول اضعف الحاملين (والعنب) من جواز اخراج القيمة من كل شيء واما العموم فهي ايضا مخصصة وكذا الظ لجواز اخراج الزكوة من غير العين اجماعا الا ان يقال ان ظاهرها استقرار التعلق بالعين وتعلق الوجوب بالاخراج من العين وانما اجمع على سقوط الزكوة من العين اذا ضمن الزكوة بمماثل الفريضة فلا دليل على سقوطها عن العين اذا ضمنها بالقيمة وكيف كان فالاصل والعموم لا انقاء ما تقدم ثم انه لا فرق في التجويز والمنع بين دفع القيمة الى نفس الفقير او ولي العام للفقراء كالامام او وكيله العام او الخاص وما يقال من ان منع دفع القيمة الى الولي العام في غاية الضعف لثبوت ولايته على الفقير فله المعاوضة بماله فاذا اراد قبض القيمة من اي جنس لم يكن اشكال في الجواز ودعوى انه لا يجوز لهم ذلك واضح الفساد ففيه ان الكلام في دفع المالك القيمة بان يقوم عند نفسه ويدفع القيمة لا في جواز معاوضة مع الولي العام المتوقفة على رضا الطرفين بعد معرفة قيمة ما في الذمة وقيمة المدفوع والذي يجوز للولي العام هو الثاني والذي هو محل الكلام الاول ولا فرق في ذلك بين نفس الفقير وليه فلا تفاوت في ضعف هذا القول وقوته بين الصورتين ثم ان الظ المشهور جواز اخراج القيمة من اي جنس كان كما هو صريح معقد اجماع الخلاف بل صريح الغنية ايضا بعد الملاحظة ويمكن ان يستدل له بعموم قوله في الصحيحة ايما تيسر يخرج بناء على حمل اي على العموم المطلق لا العموم بالنسبة الى الجنس الزكوي والدراهم ويؤيدها رواية قرب الاسناد المتقدمة المنجبرة بكثير مما مر فالقول بالاقتصار على الدراهم او على مطلق النقدين اقتصارا في مخالفة الاصل على مورد اليقين والتفاتا الى رواية سعيد بن عمر المتقدم المحتمل الحامل اخر لا يخلو عن نظر سيما بعد امكان دعوى عدم القول بالفصل فان ظاهر الاصحاب المجوزين لاخراج القيمة عدم الفرق بين النقدين وغيرهما كما يظهر من الحدائق الاعتراف به كما عن الذخيرة والمسئلة لا تخلو عن اشكال فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها ولو ضمن القيمة قبل الاخراج فتغيرت القيمة وقت الاخراج فالظ ان العبرة بوقت الضمان كما

[illegible]

وقال المحكي عن التذكرة اذ بالضمان يستقر القيمة بالذمة ولذا يجوز للمالك التصرف في مجموع النصاب ثم لو لم يف بالضمان ولم يؤد ما ضمن جمع الساعي فسقوطها
من له لا يستقر الا بالابراء والحاصل ان التقويم اذا كان جائزا والضمان صحيحا فمقتضاه اشتغال الذمة بالقيمة في وقت التقويم وهو وقت الانتقال
ويمكن المناقشة في تعيين القيمة بمجرد التقويم بناء على ان الثابت من النصوص جواز اخراج القيمة لا ابدليه مع ان القيمة بدل لا اصل فالتكليف دائما ثابت بالبدل
الى ان يتحقق المبدل وهو لخراج القيمة وليس بمجرد الضمان والتقويم بدلا ومقتضى الاستصحاب عدم الخروج عن العهدة الا باخراج القيمة وقت الاخراج نعم لو ثبت
القسم بالاجبار وكان على وجه لا يعلم به سباقه في مقام بيان مجرد جواز اخراج القيمة لا اصل ترتب الاثر على التقويم امكن ما ذكره العلامة ولم يثبت وكيف
كان فالقول باعتباره وقت الاخراج مطلقا كما هو ظاهر البيان لا يخ عن قوة **مسئلة** المشهور ان الواجب في الشاة التي تؤخذ في الزكوة في فريضة الابل
والغنم وفي الشاة التي يجبر بها الناقص من اسنان الابل الماخوذة في الزكوة لا بد ان يكون جذعا من الضان او ثنيا من المعز بل في الغنية كما عن الخلاف
الاجماع عليه واستدل عليه في المعتبر كما عن المنتهى برواية سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله صلعم وقال نهينا ان ناخذ الراضع وامرنا ان ناخذ الجذعة
والثنية وطعن في الرواية بعض المتاخرين بكونه غير مروي في كتب الاخبار للامامية ولا ينجبر ضعفه بالشهرة وفيه ان تدوينها في كتب اصحابنا على وجه الاستناد اليه
كاف فيما نحن فيه من تدوينها في كتب اخبارهم غاية الامر انهم لم يعدوها في الاصول الضابطة لما انتهى الى الائمة من الاخبار وان كان مسندا بالاخرة الى النبي
بل وجدوها في كتب العامة مروية بطرقهم لكن قد وثقوا الطريق على وجه يعتمد عليه هذا كله بعد تسليم العلم بخلو كتب الاصول عنه والا فعدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود وبالجملة فالرواية التي يستدل به مثل المحقق والعلامة وان كان سنده عاميا او غير معلوم اقوى من الرواية التي يذكرها الراوي في اصله المعروف
مع عدم العلم بسنده وبعمل الراوي او غيره عليه فانجبار الثاني بالشهرة موجب لانجبار الاول بطريق اولى وقد يستشكل في الدلالة بعد العلم بنسبة الامر
والنهي الى رسول الله صلعم وفيه ان الظاهر ان مصدق رسول الله صلعم لا يقول مثل ذلك الا عنه صلعم ويؤيده ما عن العوالي انه صلعم امر عاملا بان ياخذ من الضان الجذع
ومن المعز الثني قال ووجد ذلك في كتاب علي عم ثم انه يمكن الاستدلال على القول المشهور بان ظاهر مثل قوله صلعم في كل اربعين شاة شاة مساواة شاة الفريضة
لشاة النصاب بمعنى انه يجب من كل اربعين واحد لا اقول انه يجب ان يكون الشاة الواجبة في كل اربعين مساوية لاقل افراد تلك الاربعين اذ معلوم انه
قد يدفع شاة من غيرها ولو كان ادون من الكل من حيث السن بل اقول ان المفهوم من الروايات هو ان الزكوة المجعولة في الاربعين لا بد ان يكون واحدا منها
وجواز دفع البدل انما ثبت من الخارج تسهيلا ولا بد ان لا يكون البدل دونه والا لكان للمالك حين جاءه مصدق امير المؤمنين عم وقاسمه الانعام ان يقول له
اني ادفع اليك سخالا من غيرها ومعلوم ان شيئا من النصاب لا يكون فيها ما يكون له اقل من سنة بناء على مقالة جماعة من المتاخرين من ان النصاب لا يستقر فيه
الفريضة الا باكمال الثاني عشر فما له اقل من سنة لا يدخل في النصاب بل في العفو الذي من حكمه ان يجبر به النصاب فان العفو ما كان من النصاب في الحول وح
فنقول ان مقتضى ما ذكر وجوب ان لا يكون للشاة الماخوذة في الفريضة اقل من سنة لانه ان كان من بينها ظهر السنة والا فلا بد ان يكون له سنة مراعاة
لحق البدلية وما ذكرنا وان دل على وجوب ما له سنة في النصاب والمعز الا انه قد استفيد من الخارج بل من بعض الاخبار الواردة في الهدي ان الجذع
من الضان بمنزلة الثني في المعز اعني ما له سنة كاملة ففي صحيحة ابن سنان يجزي من الضان الجذع ولا يجزي من المعز الا الثني وفي صحيحة حماد بن عثمان قال
سئلت ابا عبد الله عم ادنى ما يجزي من الهدي قال الجذع من الضان قال فالمعز قال لا يجوز الجذع من المعز قلت ولم قال لان الجذع من الضان يلقح والجذع
من المعز لا يلقح وفيها اشارة الى ما عن ابن الاعرابي من ان الضان يثب وينزو في سبعة اشهر والمعز لا يفعل ذلك الا اذا دخل في السنة الثانية فالضان يبلغ
مبلغ المعز في الفحولية اذا كان له سبعة اشهر والحاصل ان وجوب ما دخل في الثانية في المعز قد ثبت بما تقدم من وجوب كون الفريضة واحدة من النصاب او
لا بعد منها من حيث البدلية واما كفاية الجذع من الضان فلما استفيد من الخارج من اخبار الهدي من بدليته للمعز الداخل في الثانية وح فخلاف اهل اللغة في
معنى الثني وانه ما دخل في الثانية او الثالثة لا يقدح في المقام لان المستفاد من الادلة وجوب واحدة من الاربعين المطلق التي قد يكون بعضها او كلها مما
ليس له بعد سنة والواحدة الثابتة في الكل الصادقة على كل واحدة ليس لها ازيد من سنة كما لا يخفى واما خلافهم في معنى الجذع وانه ما دخل في الثانية
كما عن المش او كمل له ستة اشهر او سبعة او ثمانية او تسعة او عشرة فهو ايضا لا يقدح بعد ما ثبت من الخارج كون الضان اذا بلغ سبعة اشهر او ثمانية بمنزلة
المعز البالغ سنة في اللقاح والضراب مع انه يمكن ان يستدل على عدم كفاية ما دون ستة اشهر او ثمانية بوجوب الاقتصار في كفاية الاقل من سنة على المتيقن هذا
في زكوة الغنم واما في زكوة الابل فالشاة وان كانت الا ان قرينة تقويمها في شاة الجبران بعشرة دراهم يدل على ارادة المتعارف منها لا ارادة المسمى و
لو كانت سخلة بل العدول عن خمس شياه الى بنت مخاض يدل ذلك فان خمسة سخال لا يبلغ قيمة شاة فضلا عن ان يكون قريبا من بنت مخاض وبعد القطع
بواسطة القرائن على عدم كفاية المسمى فان حصل الظن بارادة الفرد المتعارف الذي وجب في نصاب الغنم في فريضته فهو والا فبعد الاجماع لا بد من الرجوع
الى ما يحصل فيه اليقين بالبراءة وهو ما اشتهر بين الاصحاب وادعى عليه الاجماع واعلم ان تفسير الجذع من الضان بما له سبعة اشهر منسوب الى المش بل عن بعض
انه لا يعرف قول غيره بين الفقهاء والاقتصار ان المحكي في المجمع عن حيوة الحيوان ان الصحيح عند اصحابنا والمش بين اهل اللغة ان الجذع ما كان له سنة
تامة ولذا ذهب بعض متاخري المتاخرين الى وجوب ما له سنة في المعز والضان كليهما والحاصل انه بعد ما ثبت بالنبوي المروي في المعتبر والمنتهى والعلوي المحكي عن

عوالي اللئالي وجوب الجذع والثني فنقول وان اختلف اهل اللغة في تفسيرهما الا انه لا يضرنا الاختلاف اما في الثني فلم يرد في كلام اهل اللغة بين
ما دخل في الثالثة وما دخل في الثانية والاشهر ظاهرا هو الاول الا انه لا محيص عن حمل ما يجب في الزكوة على الثاني لاتفاق العلماء ظاهرا على ذلك واطلاق
قوله صلعم في كل اربعين شاة شاة خرج ما دون السنة بالاتفاق وبقي الباقي وتوهم ان الشاة الواجبة قد قيد بكونها ثنيا والفرض اجماله فيجب الرجوع الى
قاعدة الاشتغال مدفوع بان الروايتين في انفسهما لم يكونا حجة والثابت من عمل الروايتين وعمل الاصحاب هو عدم جواز ما دون السنة فيقيد به المطلق
ويعمل باطلاقه في غيره والوارد في كلام الاصحاب وان كان لفظ الثني كما في الروايتين الا ان مرادهم منه المعنى الثاني فان السيد ابن زهرة قد ادعى الاجماع على
عدم كفاية ما دون الثني ثم فسره في الحج بالمعنى الثاني فظاهره كونه اجماعيا وهكذا المتاخرون لم يريدوا منه الا المعنى الثاني هذا كله مضافا الى ما سيجيء في صحيحة
حماد واما في الجذع فنقول ان المش بين اللغويين وان كان تفسيره بما دخل في الثانية كما قيل ان المش بين المتاخرين على ما حكي غير واحد هو ما كمل سبعة اشهر بل
عن محشي الروضة انه لم يعلم قول غيره بين الاصحاب فيكون الكلام فيه كما في الثني من وجوب الرجوع الى المطلقات لان عمل الاصحاب لم يجبر الروايتين الا
في عدم اجزاء ما دون سبعة اشهر فيعمل بالاطلاق في غيره وفي الغنية فسر الجذع بما دون السنة في باب الحج بعد ان ادعى الاجماع على وجوب الجذع في الزكوة هذا كله
مضافا في الحكمين الى الصحيحة المتقدمة لحماد بن عثمان المروية في باب الهدي من التهذيب في تعليل اجزاء الجذع من الضان وعدم اجزاء الجذع من المعز بان الجذع
من الضان يلقح ومن المعز لا يلقح ومن المعلوم ان الضان يلقح لدون السنة فعلم من ذلك ان الجذع من الضان قابلية اللقاح وعلة عدم اجزاء الجذع من المعز عدم
قابليته لذلك فيدل على ان المعز القابل للقاح يجوز في الهدي فاذا انضم الى ذلك ما في صحيحة ابن سنان في باب الهدي من التهذيب من انه يجزي من الضان الجذع
ولا يجزي من المعز الا الثني علم من ذلك ان الثني ما دخل في الثانية فقد ثبت تفسير الجذع والثني من هاتين الصحيحتين ثم انه يمكن الجمع بينها وبين ما عن اكثر اهل
اللغة بناء على ثبوته عنهم من ان الجذع ما دخل في السنة الثانية بان الجذع في هذه الاخبار ما كان في اول زمان الجذوعة فيكون المراد هو المعنى الوصفي الذي يكفي
فيه التلبس بالمبدأ في الجملة كما قال ابن الاعرابي ان الضان يجذع لسبعة اشهر او ثمانية ومراد اللغويين هو المعنى الاسمي وهو ما صار كاملا في ذلك وتحقق في
السنة الثانية وكون قول الراوي في الحديث النبوي نهينا عن اخذ الراضع وامرنا باخذ الجذعة قرينة على ارادة اول مراتب الجذوعة **مسئلة**
اعلم انه لا خلاف ظاهرا في انه لا يجوز اخذ المريضة في الفريضة مطلقا ولا الهرمة وهي البالغة اقصى —— ولا ذات العوار ويدل على الاخيرة مضافا
الى ما دل على الاول من انه مقتضى اشاعة الفريضة في النصاب الصحيحة لابي بصير في حديث الابل ولا تؤخذ الهرمة ولا ذات عوار الا ان يشاء المصدق ويعد صغيرها
وكبيرها والظ ان المراد بالاستثناء ما اذا راى الساعي المصلحة في اخذها واما اذا اراد المصدق بالكسر اخذها او المصدق بالفتح دفعها من باب القيمة لا ان جواز مفوض
الى مشية المصدق اذ ليس له ان يوخذ الا ما شاء الله ثم انه لو كان جميع النصاب موصوفا باحد الثلثة لم يلزم المالك شراء السليم ولو كان ملفقا من الاثنين
او الثلثة لا يؤخذ الاخر والظ انه خلاف في عدها من النصاب كالاخلاف في عد الربى بضم الراء وتشديد الباء على وزن فعلى اذا فسرناه بما ربي في
البيت لاجل لبنه —— لانه من الدواجن وليس فيها شيء لكونها معلوفة وفي رواية زرارة المحكية عن النهاية نفي ثبوت الزكوة في الدواجن
كالاخذ في عدها اذا فسرناها بما هو المش في تفسيرها من انها الوالدة مطلقا او القريبة العهد بالولادة ولا انه يوخذ في الفريضة اما لكونها نفساء فهي مريضة
ولذا لا يقام الحد على النفساء واما للزوم الاضرار بولدها وللاضرار بالمالك واما التعبد بقوله عم في موثقة سماعة لا يوخذ الاكولة والاكولة الكبيرة
من الشاة تكون في الغنم ولا والدة ولا الكبش الفحل والظ من الوالدة القريبة العهد بالولادة نعم في رواية ابن الحجاج المروية في الفقيه ليس في الاكيلة ولا في
الربى التي تربي اثنين ولا شاة لبن ولا في فحل الغنم صدقة الا ان المقيد هنا لا يعارض المطلق ثم ظاهر الروايتين اطلاق المنع حتى لو رضي المالك فلو دفعها لم يجز الا ان ظاهر
الرواية الثانية كما سيجيء ورودها في مقام الترخيص والتسهيل واما الاكولة وفحل الضراب المحتاج اليه فظ المحكي عن الفاضلين في النافع والارشاد والشهيد
في اللمعتين انهما لا يعدان في النصاب خلافا للمحلى في الاخير ولعله لرواية ابن الحجاج المتقدمة الدالة على نفي الصدقة فيهما وفيه اشكال لان الظ من الرواية ولو
بقرينة ذكر الربى عدم جواز الاخذ نبيهها انه يعدم تعلق الزكوة بها وهذا اولى من حمل الرواية على ظاهرها وطرح الرواية بالنسبة الى الحكم الربى وشاة
اللبن الا ان يراد من الربى المعلوفة لاجل كونها مربية ويراد من شاة اللبن الاثنين المفسر الاول المتقدم للربى وكيف كان فرفع اليد عن العموم مثل قوله بعد صغيرها و
كبيرها وقوله في كل خمسين حقة ونحوهما بهذه الرواية وان ضعف سندها مشكل نعم لو دفع المالك الاكولة وفحل الضراب فظ الرواية الاولى وان كان
عدم الجواز الا ان ظاهر الثانية نفي العفو كما عن المنتهى عدم الخلاف في جواز اعطائها واعطاء الربى لو تطوع المالك وهو كذلك لان الظ من الرواية ارادة التسهيل
على المالك وان هذه الاربعة كان لم يتعلق بها الفريضة فيخرج اولا من الانعام ثم يقسم الباقي ويوخذ منه الحق ولا ينافي ذلك ثبوت هذا التسلط للمالك بالنسبة
الى اي شاة اراد افرازها قبل القسمة بل له ان لا يدفع شيئا ويدفع الفريضة من الخارج لان بيان الخاص لا ينافيه بيان العام مع عدم العلم بسبق علم المصدق
بهذه الكلية فاعلم بينه او لا عدم التسلط على هذه بالخصوص للاهتمام بشانه ثم بين عموم نفي التسلط او لم يبينه لهذا الشخص اصلا لسهم بعد احتياجه
مسئلة الظاهر انه لا خلاف بين الامامية في تعلق الزكوة بالعين وصرح في الايضاح باجماع الامامية على ذلك وحكي دعوى الوفاق عن غير واحد نعم حكي في
البيان عن ابن حمزة انه حكي عن بعض الاصحاب تعلقها بالذمة لكن المستفاد من الشهيد قده في البيان في ذكر تفريعات المسئلة ان هذا القائل لا ينكر انها تعلق بالعين

ذا الذهب ثبت فاذن بما نوباع المالك النصاب بناء على القول بالذمة يصح البيع قطعا فان ادى المالك لزم والا فللساعي تتبع العين في محل البطلان وتخيير
المشتري ولعل لهذا لم ينقل هذا الخلاف عن الشهيد مع عادته نقل الخلاف ويدل على المطلب ايضا موثقة ابي المعزا عن الصادق ع ان الله شرك بين الفقراء و
الاغنياء في اموالهم فليس لهم ان يصرفوا الى شركائهم بل على الشركة ولا منها وهو عدم جواز التصرف فيها على غير وجه الدفع الى المستحقين وفي حسنة بريد العجلي
بابن هاشم في باب المصدق انه لا تدخل المال الا باذن صاحبه فان اكثره له ونحوها ما عن نهج البلاغة فيما كتبه ع لمصدقه ويدل عليه ايضا الامر فيها
بتقسيم المال مرات متعددة ثم يبقى ما فيه وفاء لحق الله ويدل عليه ايضا ما رواه ابن ابي حمزة عن الباقر ع عن الزكوة يجب علي في موضع لا يمكنني ان اؤديها
قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان نويت في حال ما عزلتها من غير ان تشغلها في تجارة وليس عليك فان لم تعزلها واتجرت بها في جملة
مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها بل يدل عليه جميع اخبار الاخراج والعزل فتامل ويدل عليه في الغلات والنقدين مثل قوله ع فيما
سقته السماء العشر وقوله في كل مائتين خمس دراهم وفي كل اربعين درهم درهم فان المتبادر من ذلك ان فيها ربع العشر واما قوله ع في زكوة الانعام في كل خمس
الابل شاة وقوله في كل خمسين حقة وفي كل ثلثين تبيع ونحوها مما ليس المخرج من النصاب فانه لا بد من صرفها عن ظاهرها بناء على القول بالذمة وحملها
على ارادة ان فيها جزءا مشاعا نسبته الى الكل كنسبة قيمة الفريضة الى قيمة المجموع ولا ريب ان هذا معنى لا يفهم بدون القرينة الجلية بل المتبادر من ذلك
وجوب شاة كلي في ذمة المكلف نعم يحمل على المعنى الذي ذكر بقرينة ما ذكرنا بل قوله في زكوة الغنم في كل اربعين شاة شاة ايضا لا يدل على ذلك وان كان في بادي
النظر نظير قوله في كل اربعين درهما درهم الا ان استعمال الفرد من الافراد المماثلة في الكسر المنسوب الى المجموع شايع كما يق رطل من العشرة ارطال ودرهم من العشرة
ولا يتوقف ذلك في غير المثليات وكيف كان فظاهر قوله في كل اربعين شاة شاة ثبوت واحد غير معين في المجموع فيكون الواجب كليا صادقا على كل واحد لا جزءا
مشاعا مع ان هذا ايضا غير مراد لجواز دفع شاة اخرى من غير النصاب على وجه الاصالة دون القيمة اتفاقا على الظ فليست الظرفية باقية على معناها
الحقيقي اللهم الا ان يق ان هذا حكم وضعي بثبوت واحد في الاربعين على سبيل الظرفية الحقيقية ولا ينافي ذلك تجويز الشارع ضمان ذلك الواحد بمثله من غير
النصاب من باب البدل لا القيمة ثم ان القول بتعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة وان كان ظاهر ما تقدم من الاخبار بل ظاهر معاقد الاجماعات بل صرح في موضع من
الايضاح بان اختيار الاصحاب تعلق الزكوة بالعين تعلق الشركة الا ان الذي يقتضيه ملاحظة احكام كثيرة للزكوة ما ينافي الشركة وهي كثيرة منها ظهور النص
والفتوى في جواز اخراج الزكوة من غير العين ودعوى كون المدفوع من باب ضمان العين ببدله مع انه خلاف المعهود من ضمان القيمي بقيمته دون مثله تكلف خارج عن
مدلول النصوص والفتاوى الا ان مراده تعهد اخراج الزكوة من مال اخر كما هو ظاهر ثبوت الضمان لا نقله الى نفسه ببدله بان يحصل شبه معاوضة وان ذلك كله
تكلف واضح ففي حسنة عبد الرحمن البصري بابن هاشم في رجل لم يزك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكيها قال نعم يؤخذ منه زكوتها ويتبع بها
البايع او يؤدي زكوتها البايع فان ظاهرها ان يؤديه البايع من غير المبيع هي الزكوة لا بدلها وهذه وان استدل بها على الشركة من جهة تتبع الساعي العين
لا يستلزم الشركة كما سيجيء بل الظ لما ذكرنا ولما سيجيء على عدم الشركة ويدل على كون المخرج من غير العين نفس الزكوة لا بدلها بعد ضمان قيمتها ما دل على جواز
اداء المقرض زكوة القرض وما دل على تعجيل الزكوة وما دل على احتساب الدين من الزكوة وما دل على اشتراط اخراج الزكوة على المشتري وعلى متقبل الارض
وغير ذلك ومنها انه لو كانت الشركة حقيقية لم يفد اداء البايع زكوة المبيع في صحة بيع النصاب مع انه ثابت بالصحيحة المتقدمة ضرورة ان الفريضة في النصاب اذا كان
مال الغير فان صح للمالك بيعها لم يؤخذ من المشتري والا لم ينفع اداء الزكوة بعد البيع بل يكون نظير بيع مال الغير ثم اشترائه منه ودعوى ان تادية الزكوة تقوم
مقام اجازة المالك مع انه لا يتم الا اذا كان التادية الى الامام او نائبه الوليين لا الى الفقير الذي ليس له ولاية على المال الا بعد قبض مدفوعة بان مقتضى مفهوم
الاجازة حينئذ رجوع حصة من الثمن الى المجيز والمفروض عدمه ودعوى ان الوقوع من المالك عوض الثمن كما ترى وكيف كان فلا محيص على القول بالشركة عن القول
بالشركة عن القول ببطلان البيع في الفريضة وعدم نفع تادية الزكوة الا ان يجيز الامام او وكيله فيؤخذ حصته من الثمن كما هو مقتضى البيع الفضولي كما التزم
به بعض المعاصرين من القائلين بالشركة وفيه مع ان ظهور النص في خلافه من جهة حصر الامر فيه بين اخذ الزكوة من المشتري وبين تادية البايع الزكوة وظاهره
ايضا تخيير البايع فيه ومنها ان الشركة لو كانت حقيقية لم يتصور ذلك في الزكوات المستحبة كزكوة ما عدا الغلات الاربع من المكيلات وزكوة غلات اليتيم وزكوة
الدين ولا ريب في اتحاد سنخ تعلقها بالعين مع سنخ تعلق الزكوة الواجبة ولذا اشتمل بعض الروايات على بيان ثبوت الزكوة في الواجب والمندوب معا ولذا
تقدم حمل ذلك على مطلق الرجحان لا خصوص الوجوب او الاستحباب ومنها انه لو كانت الشركة حقيقية لكان نماء الفريضة تابعا لها وكان المالك ضامنا
لمنفعتها ان فوتها مع ان الظاهر من النص والفتوى عدمه اما النص فلصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الواردة فيمن لم يزك ابله وغنمه عامين ثم باعها فان
اقتصار الامام ع بل السائل على وجوب الزكوة ظاهر في عدم استحقاق الفقراء النماء كالولد والصوف واجرة الابل وان لم يستوف منافعها اذ لا يتوقف الضمان
على الاستيفاء مع ان الابل والغنم في العامين لا يخلوان عن نتاج كثير ودعوى ان المقام مقام بيان ضمان الزكوة لا ضمان توابعها بل هي مستفادة من قاعدة
ضمان المال المغصوب مدفوعة بان ضمان توابع المال ليس مما يدركها الا بتتبع الاخبار الواردة في الجزئيات الخاصة مثل هذا المورد ونحوه وليس لها
في النصوص باب مستقل بعنوان المسائل من ذلك الباب ومن هنا يمكن دعوى ظهور كلام جماعة في عدم ضمان النماء حيث صرحوا بانه لو نتجت النصاب الحول

لم يلزمه الا زكوة حول واحد فان ظاهرهم الاقتصار على اصل الزكوة وعدم التعرض لحكم الفرع ظاهر في انه ليس عليه الا الاصل الا ان بناءهم على ذكر ضمان توابع
المال عند ذكر ضمانه خصوصا مثل هذا المال المتنمية المالية ومن هنا قال في الايضاح واورد على الشركة عدم ملك الفقير لو نتجت الاربعون قبل اداء الزكوة و
بعد الحول وظاهر كلام المورد انه اتفاقي والحكم وان لم يثبت بهذا المقدار الا انه صحيح مؤيد للنص بعد تاييده بخلو كلمات الاصحاب عن التعرض لضمان النماء
المنافع عند طول الاحوال على النصاب مع مساعدة السيرة عليه واما ما سبق في رواية ابي حمزة من انه اذا اتجر بها في جملة المال فلها الربح وليس عليها الوضيعة
فهو مع انه خلاف القاعدة من جهة لزوم المعاملة بمال الغير من دون الاجازة ومن جهة وقوعها للغير حتى اذا كانت بما في الذمة ثم دفع مال الغير معارض
بصحيحة عبد الرحمن المتقدمة الدالة على عدم لزوم الثمن وتتبع الساعي المال الا ان يق باختصاص كل في مورده وان من عامل بمال الغير فان اطلع على عينه فله
اخذها والا فله الربح وعلى العامل الوضيعة كما تقدم في مال اليتيم وكما ورد في المال المغصوب من رواية مسمع المذكورة في محلها وكيف كان فالظ ان القول
بالشركة الحقيقية مشكل ويمكن ان يق ان معنى تعلق الزكوة بالعين هو ان الله تع اوجب على المكلف اخراج الجزء المعين من المال فيكون شيء من العين
حقا للفقراء بمعنى استحقاقهم ان يدفع اليهم وعدم جواز التصرف فيه بوجه جزء لا بمعنى ملكهم له بمجرد حلول الحول الا ان الشارع اذن للمالك في
اخراج هذا الحق من غير العين وح فان اخرجه من غيره فله ذلك وان لم يخرجه من العين ولا من غيرها فللساعي تتبع العين لان الحق فيها ثابت
في العين حق للفقراء لا ملك لهم فلو لم يخرجه المالك من المال ولا من غيره اخرجه الساعي من المال لا من غيره اذ لا سلطنة له على غيره فان حق الفقراء
في النصاب ثم ان الظ ان هذا الحق على سبيل الاشاعة في مجموع النصاب بمعنى اشاعة الجزء الكسري في الانعام اما في الغلات فلا تصريح بثبوت العشر
ونصف العشر فيهما واما النقدين فكك واما الابل والبقر فلانه لا يجري فيهما بعد القول بالتعلق بالعين غير الاشاعة المذكورة واما الغنم فلانه وان
امكن فيها كون الحق فردا مبهما من النصاب بل ربما يدعى انه ظ قوله في كل اربعين شاة شاة الا ان الظ بعد التامل خلافه اما الاول فلان المستفاد من
ادلة وجوب الزكوة ومدح مال المزكى ولعن غيره على وجه الظهور بل القطع جواز تعلق الزكوة بالمال تعلق الجزء بالكل بمعنى ان كل جزء من المال يتعلق
به الزكوة فيتعلق بكل جزء منه بعد اخراج الفريضة انه مزكى لا ان الزكوة تعلق بالنصاب بمعنى حلولها فيه وكونه بعضا من مجموعه ويشهد لما ذكرنا ورود كثير
من الاخبار بدخول حرف الاستعلاء على المال الظ في كونه على وجه البسط والتوزيع واشتغال المجموع بالحق على سبيل الاستيعاب واما ثانيا فلان المراد
بالشاة الموجودة في الاربعين لو كان هو الفرد المنتشر فان اريد المنتشر في شياه العالم فهو لا يصح الا على تقدير الارجاع الى الاشاعة التي ذكرنا
كما سيجيء وان اريد به الفرد المنتشر في النصاب وجب فيه التقييد وعدم جواز الاخراج عن غير النصاب مع ان ظاهرهم جواز اخراج الجذع من الضان لا على
وجه البدل مع ان النصاب لا يوجد فيها ما له دون احد عشر شهرا وكذا ظاهرهم عدم جواز اخراج اقل من الثني من المعز مع ان النصاب قد لا يبلغ الثني الا ان
يلتزم بكون الجذع على وجه البدل ويبعد وجوب اخراج غير النصاب بل يجوز الاخراج منه وان لم يبلغ حد الثني فالتحقيق ان حاصل معنى قوله ع في كل اربعين
شاة شاة هو ان في كل اربعين شاة جزءا يعادل شاة من شياه العالم متصفة بكونها جذعا من الضان او ثنيا من المعز غير مريضة ولا كذا الى اخر
ما يعتبر في الفريضة والظ ان من يقول بالفرد المنتشر لا ينكر لما ذكرناه اولا الا انه يقول بان الشارع ضبط ذلك الجزء المشاع بواحد من المجموع فاوجب اخراج
الواحد فالواحد من الاربعين نفس الفريضة لا انه معادل الفريضة ويرده صريحا ما في الروايات المعتبرة المتقدم بعضها من امر المصدق بتقسيم المال مرات
متعددة حتى يبقى ما فيه وفاء لحق الله تع اذ لو كان الفريضة الفرد المنتشر كان مقتضى القاعدة عدم تسلط الساعي على دعوى القسمة فكيف امره الامير ع بالتقسيم
مع كون معظم كلامه ع في بيان رعاية جانب المالك والتسهيل عليه الامر فانه كما يظهر لمن لاحظ ذلك واذا عرفت ان القائل بالواحد الكلي ايضا لا ينكر ثبوت
الحق في كل جزء الا ان الشارع اوجب ما هو ضابط لذلك الجزء ظهر انه لو تلف بعض النصاب بغير تفريط قبل تمكن من الاداء سقط من الفريضة بحسابه
عند هذا القائل ايضا لانه انما يقول بوجوب دفع تمام الفريضة لحق المجموع فلا بد بتقسيطها على المجموع ولو تلف البعض بالتفريط لم يسقط من الفريضة شيء
بل يكون الفريضة في الباقي لبقاء القدرة على اداء الواجب بما بقي مصداقا واحدا للفرد المنتشر ولا ينتقل الى قيمة التالف ولا الى البدل الخارجي نعم لما
اعطى القيمة او البدل من البعض التالف بل من البعض الباقي ايضا لكن ثمرة كون الفريضة في الباقي تظهر فيما لو باع الباقي فان الساعي يتبع العين والظ
ثبوت ذلك على المختار من الاشاعة لان تفريطه لا يوجب الرجوع الى البدل ما دام يمكنه اخراج الحصة الواجبة مما في يده وتوزيع الحصة على التالف والباقي
انما يختص في غير الكسر المخير فيه اما اذا وجب اخراج مقدار كسر خاص مخيرا في جعله في ضمن اي جزء من الاجزاء الخارجية للعين فلا يرتفع التكليف باخراج
ذلك المقدار الا اذا تلف العين كلا نعم في صورة الاشتراك بين شريكين حيث لا يمتاز حصة احدهما الا بالتراضي يلزم الحكم بسقوط جزء من نصيب كل
منهما بنسبة التالف فتدبر **مسئلة** لو امهر امرأة نصابا وحال عليه الحول من حين تملكه مستجمعا للشروط وجب عليها الزكوة فان اخرجت الزكوة وطلقها
الزوج قبل الدخول فللزوج نصف الكل من الباقي لوجود المقتضي لتملك نصف الصداق وانتفاء المانع وليس لها اعطاء نصف الباقي وقيمة نصف
المخرج لعدم المقتضي للعدول الى القيمة وفيه ان حقه نصف المجموع على الكسر المشاع فيه فباتلافها بعض المجموع يبقى ذلك الكسر ومقداره نصف الكل من الباقي
هو ثلثا الباقي ومعادل للنصف لا انه نصف حقيقة فالتحقيق ان له نصف الباقي ونصف قيمة المخرج وفاقا للشهيد وخلافا للمحكي عن المبسوط وهو

قبل الاخراج

الظاهر من المحقق فی المعتبر ولو طلقها فمقتضی القاعدة اشتراك المال بین الفقراء والمرئة والزوج فللزوج نصف الكامل ولیس لها ان ینقص من نصیبه بعد
للمرئة ان یقسم المال بینها وبین الزوج بضمن للفقراء ولیس للزوج اجبارها علی الضمان بناء علی قدرتها علی الجمع بین اداء الزکوة من غیر المال او اعطا
الزوج النصف الكامل لان الزکوة متعلقة اولا وبالذات بالعین فهذا المال یجب ان یخرج منه سهمان نصف للزوج وعشر مثلا للفقراء فیخرجان کما فی
الارث ولو هلك النصف بتفریط منها كان للساعی **مسئلة** الاقوی تعلق الزکوة بالحنطة والشعیر بعد انعقاد الحب وبالتمر بعد احمراره واصفراره
وبالزبیب بعد انعقاد الحصرم علی المشهور کما صرح به جماعة لصدق الحنطة والشعیر بمجرد اشتداد الحب فیتعلق بهما الزکوة بالعموم فیثبت فی التمر والحصرم
بالاجماع المرکب مضافا الی ان مقتضی العموم وجوب الزکوة فیما سقته السماء ولم تعلق الزکوة بالحنطة والتمر مثلا الا انه نهض لتقییده ما لان التسع
منها ارادة الاجناس الاربعة فی مقابل الاجناس الاخر مضافا الی صحیحة سلیمان بن خالد فی النخل صدقة حتی یبلغ خمسة اوساق والعنب مثل ذلک حتی یبلغ
خمسة اوساق زبیبا فان الظاهر منه ثبوت الزکوة فی ثمرة النخل وفی العنب بمجرد بلوغها خمسة اوساق اذا قدرت تمرا او زبیبا فقوله زبیبا حال مقدرة
وجعل الحال مقدرة وان کان خلاف الظاهر الا انه لا اجمال لانکاره عند المتقی فی تقدیر التمریة فی ثمرة النخل انما یستفاد من بلوغ خمسة اوساق
لانه انما یجعل فی الوسق وهو حمل الابل هو التمر غالبا لا الرطب فهو کقولك ان هذا الزرع الاخضر فیه کذا وکذا حملا ووسقا ویدل علیه ایضا صحیحة سعد بن
سعد عن مولینا الرضا وهل علی العنب زکوة او انما یجب علیه اذا صیره زبیبا قال نعم اذا خرصه اخرج زکوته فان الظاهر ان زمان خرص العنب قبل زمان
تصییره زبیبا واما قوله فی صحیحة اخری بالسند المتقدم لسعد بن سعد عن الرضا عن الزکوة فی الحنطة والشعیر والتمر والزبیب متی تجب علی صاحبها الزکوة
قال اذا صرم واذا خرص فیحتمل الحمل علی التخییر بمعنی انه مخیر فی ذلک ویحتمل ان یراد من زمان الصرام زمان قابلیته للصرم والاکل الا وقت تعارف
الصرام وکیف کان فدلالة الصحیحتین علی تعلق الوجوب فی زمان الخرص مما لا ینکر علی ما هو المصرح به فی المعتبر بل الظاهر ان المتعارف هو ما قبل یبس الثمرة
ومنه یظهر جواز التمسك للمطلب بالاخبار الدالة علی الخرص وبعث النبی عبد الله بن رواحة خارصا

وما ذکرنا یظهر جواز التمسك باخبار الخرص کما نبه علیه فی المسالك اذ زمان الخرص کما صرح به فی المعتبر هو قبل یبس الثمرة ومن هنا یشکل الجمع بین ما اختاره المحقق
فی المعتبر وما فی الشرایع النافع من ان وقت التعلق هو عند التسمیة تمرا او زبیبا ونسب الخلاف الی الشیخ والجمهور ثم ذکر جواز الخرص علی المالك ونسب
الخلاف فی الجواز الا الی بعض الروایات عن ابی حنیفة ثم ذکر فی الفروع ان الخرص حین بدو صلاح الثمرة قال لانه وقت الامن علی الثمرة من الجائحة ثم
ذکر ان صفة الخرص ان یقدر الثمرة لو صارت تمرا والعنب لو صار زبیبا فان بلغ الاوساق وجب الزکوة ثم خیرهم بین ترکها امانة فی یدهم وبین تضمینهم
حق الفقراء او یضمن لهم حقهم فان اختاروا الضمان کان لهم التصرف کیف شاؤا وان ابوا جعلها امانة ولم یجز لهم التصرف بالاکل والبیع والهبة انتهی وذکر
فی بیان الفرق بین الزرع والنخل والکرم فی جواز الخرص فی الاخیرین وعدم جوازه فی الاول ان ارباب النخل والکرم قد یحتاجون الی تناولها رطبا قبل جذاذه
واقتطافه ولیس کذلك الاتیان بقل **مسئلة** لا خلاف ظاهرا کما عن الریاض والمنتهی والمعتبر والخلاف
فی ان الزکوة انما یجب بعد اخراج حصة السلطان فی الجملة ویدل علیه الاخبار کصحیحة ابن مسلم وابی بصیر عن ابی جعفر علیه السلام قالا له هذه الارض التی یزارع
اهلها ما تری فیها قال کل ارض دفعها الیك السلطان فما جرته فیها فعلیك فیما اخرج الله منها الذی قاطعك علیه ولیس علی جمیع ما اخرج الله منها العشر انما
علیك فیما حصل فی یدك بعد مقاسمته لك ونحوها غیرها مع ان المزارع اذا وقعت علی حصة من الزرع فلا یجب علی الزارع زکوة حصة لا حصة صاحب الارض
اعنی السلطان نعم لو اخذ خراج الارض من غیر الزرع احتاج الحکم بوضعه الی دلیل خاص وادخاله فی المؤنة التی سیجیئ الکلام فیها والاخبار المتقدمة بعضها
مختصة بحصة وکذا معاقد الاجماعات الا ان تفسیر حصة السلطان فی عباراتهم بمطلق الخراج سواء کان نقدا او حصة من الزرع کما حکی تفسیره بذلك
عن المحقق والشهید الثانیین والصیمری لکن ظاهر معقد اجماع المعتبر والتذکرة خصوص الحصة قال فی المعتبر خراج الارض یخرج وسطا ویؤدی زکوة ما بقی
اذا کان نصابا المسلم وعلیه فقهائنا وفقهاء الاسلام انتهی ونحوه عن التذکرة بل هذا ظاهر کل من عبر بالحصة وعلی هذا فالخراج اذا اخذ من النقد
فان کان بدلا عن الحصة فلا بد من وضعها علی تلك الحصة بناء علی ان ثمن الزرع من المؤنة فان نقص قیمة الحصة عن الثمن فلا زکوة فیها لکن لا یوجب وضع
الباقی من الثمن علی باقی الزرع لانه لیس مؤنة له بل الحصة منه نعم لو اخذ الخراج من باب اجرة الارض وضع علی الجمیع والحاصل ان ما یاخذه السلطان اما ان یکون
حصة من الزرع یملکها حین تعلق الزکوة کسائر الشرکاء فی اصل الزرع او یستولی علیها بمجرد ذلك بحیث لا یمکن المالك من منعه عنها واما ان یکون حصة من
الحاصل یستحقها او بعضها من الخارج بعد تعلق الوجوب واما ان یکون نقدا یستحقه او یاخذه قبل تعلق الوجوب او بعده فان کان الماخوذ الحصة فان استحقه فی
الزرع قبل تعلق الزکوة استحقاق الشرکاء او استولی علیها استیلاء الغاصبین فلا اشکال فی ان النصاب معتبر بعده لکون الحصة علی الاول غیر
مملوکة له وعلی الثانی غیر متمکن من التصرف فیه لاجل الغصب فان الغصب یتحقق فی المشاع ایضا وان استحقه او اخذه بعد تعلق الوجوب فعلی الاول بعد من المؤنة
وعلی الثانی بعد من غصب بعض النصاب الزکوی وعلی ای تقدیر فلا اشکال فی استثناء الحصة الا فی الصورة الثالثة بناء علی عدم استثناء المؤنة فانه وان کان
مقتضی هذا القول عدم استثنائه الا ان الاخبار والاجماعات المتقدمة کافیة فی ذلك وانما الاشکال فیما اذا اخذ النقد فقد عرفت ان الاخبار والاجماعات مختصة

بالحصة فالخراج بالمعنی الاخص کما دل علی الخراجیة علی القول بعدم اخراج المؤنة وعلی القول باخراجها فلا یتم علی تقدیر بسطه علی جمیع الحاصل ان یکون معاوضة علی الحصة
المستحقة قبل تعلق الوجوب بل لا بد من وضعه علی الحصة فان نقصت عنه فلا یوضع باقیه علی ما فی الزرع لا سیما شراء الحصة من الشریك فان الثمن معدود من
مؤنة المبیع دون غیره ومن هنا ظهر ما فی تصریح بعض المعاصرین بان ظاهر النص والفتوی اخراج القسمین یعنی الحصة والخراج المامور بدل الحصة ولعل الی
ما ذکرنا ینظر کلام العلامة فیما حکی عنه فی التذکرة قال ولو ضرب الامام الخراج من غیر حصة فالاقرب وجوب الزکوة فی الجمیع لا سیما الدین وقال بعض مشایخنا المعاصرین
بظاهر النصوص والفتاوی اقول لم نقف علی ما ظهر فی الجمیع فی الحصة ثم ان ظاهر الاخبار بل الفتاوی اختصاص استثناء الحصة ومطلق الخراج ولو کان نقدا لکون
الارض خراجیة ای یاخذ السلطان العادل منه الخراج عند بسط یده ثم فصوبه باخذ الجائر سواء کان الارض للمسلمین کالمفتوحة عنوة ولا من هکذا
علیها اهلها او من الانفال المختصة بالامام لعموم الاخبار کما تقدم بعضها واما الماخوذ من غیرها ولو کان باسم الخراج المقاسمة فلا دلیل علی اخراجه الا علی القول
باستثناء المؤن وکذا الظاهر اختصاصها بالسلطان المخالف فما یاخذه سلاطین الشیعة ملحقة بالمؤن بنفسه نعم لو قلنا بجواز اداء الخراج والمقاسمة الیه بل وجوبه
وبالجملة کالسلطان المخالف فالظاهر الحاقه به فی استثناء حصته لان ظاهر الاخبار استثناء هذه الحصة من المال الا من حیث ان اخذه مخالف کالا یخفی ثم انما یا
المخالف باسم الخراج والمقاسمة فالظاهر انه لا اشکال فی عدم اجزائه عن الزکوة وفی الغنیة وعن التذکرة دعوی اتفاق الامامیة ویدل علیه الاخبار
فی ان المتقبلین سوی قبالة الارض العشر ونصف العشر بدل علیه فتوی علم احتساب ما یاخذه باسم الزکوة عنها کما سیجیئ واما ما یاخذه باسمها فلم ینسب الخلاف
فی المعتبر الا الی ابی حنیفة ولعل الاخبار الکثیرة الواردة بالاجزاء واردة نفیه عنه هل یحسب من الزکوة ام لا فلان ظاهر الاخبار الکثیرة بل صریح بعضها الاحتساب
وان اوجب فی بعضها الاخفاء عنهم ما امکن ویؤیدها ما دل علی جواز الشراء من العامل والمصدق بل الصدقة وغیرها وظاهر بعض الاخبار العدم مطلقا ان
هؤلاء قوم ظلموکم اموالکم وانما الصدقة لاهلها وبعضها عموما دل علی وجوب اعادة الزکوة علی المخالف معللا بانه وضعها فی غیر موضعها وانما موضعها
اهل الولایة واجاب الشیخ بحمل علی اعطاء الزکوة لا یوجب احتساب المدفوع عن حق الفقراء لان المشاع لا یتمیز بغیر رضا الشرکاء غایة الامر انه یجب علی المکره ان
یدفع الی المکره ما یکفیه شره واما احتسابه من حق الفقراء فلا ومن هنا یعلم ان الاکراه علی تعیین حصة احد الشریکین لا یقع فی التعیین **مسئلة**
المعروف بین الشیخ واکثر من تاخر عنه انه یجوز شراء ما یاخذه السلطان الجائر باسم الخراج والمقاسمة والزکوة ذکره الشیخ فی النهایة والحلی فی السرائر والمحقق
ومن تاخر عنه وان لم یدع الاجماع علی ذلك الفاضل المقداد فی التنقیح ثم المحقق الثانی فی جامع المقاصد وحاشیة الارشاد ورسالة المعمول
فی حل الخراج المسماة بقاطعة اللجاج ثم الشهید الثانی حیث ادعی اطباق علمائنا ثم جماعة من تاخر عنهم وفی الریاض ان حکایة الاجماع علیه مستفیضة ویدل
علیه قبل ذلك الاخبار المستفیضة الدالة علی صحة التصرفات المترتبة علی تصرف السلطان منها صحیحة الحلبی عن ابی عبد الله علیه السلام فی حدیث انه سئل عن مزارعة اهل
الخراج بالربع والنصف والثلث قال لا باس قد قبل رسول الله خیبر اعطاها الیهود حین فتحت علیه الخیبر والخبر النصیب ومنها صحیحة اخری للحلبی لا باس بان یتقبل
الارض واهلها من السلطان ومنها روایة فیض بن المختار قال قلت لابی عبد الله علیه السلام ما تقول فی ارض تقبلها من السلطان ثم اواجرها اکرتی علی ما اخرج الله منها
من شیء لو کان لی من ذلك النصف والثلث بعد حق السلطان قال لا باس کذلك عامل اکرتی ومنها صحیحة اسمعیل بن الفضل الهاشمی عن ابی عبد الله علیه السلام
قال سئلته عن الرجل یتقبل خراج الرجال وجزیة رؤسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصاید والسمك والطیر وهو لا یدری لعله لا یکون من هذا
شیء ابدا او یکون ای شیء یشتریه وفی ای زمان یشتریه ویتقبل منه قال اذا علم ان شیئا من ذلك قد ادرك فاشتره وتقبل به وروی الشیخ والکلینی نحو
ذلك عن اسمعیل بن الفضل وفی روایة اخری لاسمعیل بن فضل قال سئلت ابا عبد الله علیه السلام عن رجل استاجر من السلطان من ارض الخراج بدراهم مسماة
او بطعام معین ثم اجرها واشترط لمن یزرعها ان یقاسمه النصف عن ذلك او اقل او اکثر وله فی الارض بعد ذلك فضل ایصلح له ذلك قال نعم اذا حفر لهم
او عمل لهم عملا یعینهم بذلك قال وسئلته عن رجل استاجر ارضا من ارض الخراج بدراهم مسماة او بطعام معلوم لواجرها قطعة قطعة
او جزءا جزءا بشیء معلوم فیکون له فضل ما استاجر من السلطان ولا ینفق شیئا او لو اجر تلك الارض علی ان یعطیهم البذر والنفقة فیکون له
فی ذلك فضل علی اجارته قال اذا استاجرت ارضا فانفقت فیها شیئا او رممت فلا باس فیما ذکرت وفی موثقة اخری لاسمعیل بن فضل عن رجل اکتری ارضا
من ارض اهل الذمة وانما اهلها کارهون وانما تقبلها السلطان لعجز اهلها او غیر عجز قال ان عجز اربابها عنها فلك ان تاخذها الا ان یضاروا وفی
صحیحة ابی عبیدة عن ابی جعفر علیه السلام ما تقول فی الرجل منا یشتری من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو یعلم انهم یاخذون منهم اکثر من الحق الذی
یجب علیهم قال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعیر وغیر ذلك لا باس حتی تعرف الحرام منه بعینه قیل له فما تری فی مصدق یجیئنا فیاخذ صدقة
اغنامنا فنقول بعناها فیبیعناها فما تری فی شرائها منه قال ان کان قد اخذها وعزلها فلا باس قیل له فما تری فی الحنطة والشعیر یجیئنا القاسم
یقسم لنا حظنا ویاخذ حظه فیعزلها بکیل فما تری فی شراء ذلك الطعام منه فقال ان کان قبضه بکیل وانتم حضور ذلك فلا باس بشرائه بغیر کیل وفی
معتبرة ابی بکر الحضرمی قال دخلت علی ابی عبد الله علیه السلام وعنده اسمعیل ابنه فقال ما یمنع ابن ابی سماك ان یخرج شباب الشیعة فیکفونه ما یکفی الناس ویعطیهم ما
یعطی الناس ثم قال لی لم ترکت عطائك قال مخافة علی دینی قال ما منع ابن ابی سماك ان یبعث الیك بعطائك اما علم ان لك فی بیت المال نصیبا فی

الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ان لي ارض خراج وقد ضقت بها ذرعا فسكت عني هنيئة ثم قال ان قائمنا لو قام كان نصيبك
من الارض اكثر من ذلك وقال لو قام قائمنا كان للانسان افضل من قطائعهم وقوله لي ارض خراج يحتمل ان يريد ارضا عليه اكل خراجها او ارضا عليه
انه يأخذ خراجها ومنها ما دل على جواز النزول على اهل الخراج ثلثة ايام مثل صحيحة ابن سنان وغيرها والظاهر ان المراد بالنازل من تقبل ارض الخراج من السلطان
ومنها ما دل على جواز الشراء من العامل مثل رواية ابي اسحق سئله عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وموثقة سماعة
عن شراء الخيانة والخيانة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من العامل ويؤيد المطلب ما تقدم في قبول جوائز السلطان فالجوائز لم يكون
غالبا الا من الخراج وفي بعضها ان الرشيد بعث الى ابي الحسن بخلع وحملان ومال فقال لا حاجة لي بالخلع والحملان والمال اذا كان فيه حقوق الامة الخبر
فان حقوق الامة لا يكون الا في المال فعلم ان ما يقع في يد السلطان يصير من بيت المال ولا يبقى على ملك مالكه فيجب رده اليه ويتصدق به مع جهله
مسئلة اختلفوا في استثناء المؤن ما عدا حق السلطان فالمشهور بل عن فوائد القواعد انه كاد ان يكون اجماعا استثناؤها وعن الشيخ في الخلاف
والمبسوط وابن سعيد في الجامع عدم استثنائها وحكي عنهما دعوى الاجماع على ذلك ووافقهما من المتأخرين الشهيد الثاني في فوائد القواعد وسبطه
في المدارك والمحقق في شرح الارشاد وصاحب الذخيرة وجماعة من متأخري المتأخرين وهذا القول لا يخلو عن قوة وفي بعضها يزكي ما خرج منه قليلا او كثيرا
وفي بعضها انه ليس في النخل زكوة حتى يبلغ اوساق والعنب مثل ذلك حتى يبلغ خمسة اوساق زبيبا فان بيان النصاب في حاصل النخل ومحصول العنب مع عدم
استثناء المؤن سكوت في مقام البيان فانه ذكروه الغلات على هذا القول في ربح المال الذي يعزم على الزراعة الا فيما اخرجه الله كما هو مفاد الاخبار الكثيرة
ومنه يظهر ان الجواب عن الاطلاقات بورودها في مقام حكم اخر انما يحسن في اطلاقات العشر ونصف العشر لا في اطلاقات بيان النصاب كما لا يخفى و
لصحيحة ابن مسلم المتقدمة في قوله انما العشر فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك ودعوى ظهوره في خلاف هذا القول نظرا الى ان المقاسمة بعد اخراج
المؤن كما ترى ضرورة عدم العلم بذلك بل نقطع بان بعض المؤن في حصة الزارع فقط او في شرع ان المراد من قوله بعد المقاسمة ليس الزمان المتأخر
عن المقاسمة الفعلية اذ الوجوب ثابت قبله اجماعا وانما المراد ان العشر ونصف العشر يلاحظان في نصيب الزارع لا في المجموع المشتمل على حصة السلطان فالمراد
بما حصل في اليد ما يبقى بعد ملاحظة خروج حصة السلطان وهذا ينافي وجوب كثير من المؤن على الحصتين ويوضح التفسير في غير واحد من الاخبار
بان على المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر ويؤيده ما ذكرنا رواية علي بن شجاع النيشابوري عن رجل اصاب من ضيعته مائة كر فاخذ منه العشر
عشرة اكوار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فوقع لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته فيه
ان الظاهر منه اعتقاد الراوي وجوب خروج العشر او نصفه من جميع ما اصاب من ضيعته من دون احتساب مثل البذر واجرة العوامل ونحوهما فانه
المتبادر من قوله اصاب من الزرع مع انه صرح بالاخراج قبل اخراج مؤنة الضيعة ودعوى ان عمارة الضيعة ليست من المؤنة اذ المراد منها ما ينكر به
كل سنة ممنوعة لما تحقق كما سيجيء بسط مثل ذلك عن المؤن التي لا يحتاج الزرع اليها الا بعد سنين على جميع السنين المحتاجة فيمكن ان يقرر الامام
انما يدل على الرجحان ولا كلام فيه لا على الوجوب المتنازع فيه ممنوعة بان الظاهر اعتقاد الراوي للوجوب مع انه لا قائل بالاستحباب بالخصوص الا من باب الاحتياط بعد وقوع
الاشتباه في المسئلة والاختلاف بين العلماء في فهم الاخبار والا فيمكن دعوى القطع بعدم استحباب العشر بالخصوص على اخراج المؤنة نعم لا بأس بالصدقة المطلقة
عقلا ونقلا ولكن هذا كله مبني على قرائن قول الراوي فاخذ منه العشر على طريق المعلوم بان يكون الاخذ المخبر بنفسه لكنه خلاف الظاهر بل الظاهر او المساوي قرائته
على المجهول بان يراد انه اخذه منه للصدقة من قبل السلطان وح فلا دلالة فيه على المطلوب لان مذهب العامة هو اخذ الزكوة من صلب المال كما حكي عن الفقهاء
الاربعة نعم فيه دلالة على احتساب ما اخذه الظالم باسم الزكوة عن الزكوة وعدم وجوب الاعادة كما هو مدلول اخبار كثيرة واوضح من ذلك في التأييد ما ثبت
من الشارع من جعل العشر فيما سقت سيحا ونصفه فيما سقته الدوالي فان من المقطوع ان التفاوت بينهما من جهة كثرة المؤنة في الثاني دون الاول حتى
انه ظهر في الوسيلة والتذكرة كما عن الفقيه والمنتهى نصف العشر فيما سقي بالدوالي كل ما فيه مؤنة فلو بني على احتساب المؤنة لم يكن في ذلك فرق بين
الامرين وكيف يحتسب مؤنة السقي الموجبة لاسقاط نصف العشر من جملة المؤنة ويخرج نصف العشر بعد اخراجها ولذا احتمل في البيان كما حكي عنه اسقاط
مؤنة السقي فيما فيه نصف العشر واحتساب المؤن ثم الجواب عن هذا الاشكال بان احكام الشارع تعبدية كما عن المحقق الجواب بذلك في المسائل
الطبرية انما يحسن اذا دل دليل على وجوب احتساب المؤنة والا كما هو المفروض فلا ريب في انه من اعظم الشواهد على عدم احتساب المؤن واظهر من ذلك في
التأييد ما تقدم من ادلة الخرص وفائدته وصفته سيما اذا قلنا بجوازه في الزرع سيما ما اشتمل من تلك الادلة على استثناء عذق او عذقين الناطور ونحو ذلك
التعرض للعاقار وام جعرور اذ لو كان الواجب اخراج المؤنة من البدو الى الختم لم يكن لاستثناء العذق للناطور بالخصوص وجه بل كان ينبغي ان يحتسب جميع المؤن
واما ان يؤخر ذلك كله الى ما بعد الجذاذ فيعلم من ذلك كله ان الامر بترك العذق والعذقين للتخفيف المستحب للخارص وحاصل الكلام ان حمل اخبار بلوغ
خمسة اوسق على بلوغ فائدة الزرع ودفع الحاصل للزارع بعد اخراج جميع المؤن دونه خرط القتاد الا ان يستأذن له مما ثبت من حال الشارع من
التخفيف على المالك النصاب وهو مناف لاحتساب المؤنة على ربما تستغرق المؤنة قيمة حاصل الزرع فان ايجاب الزكوة على المالك لو لم يكن

اضرارا وحرجا مضيقا فلا اقل من كونه تثقيلا على المالك يخالف ما علم من بناء الشارع على التخفيف عند كل من يتتبع احكام الزكوة ويشهد
له قول امير المؤمنين لعامله اياك ان تضرب مسلما او يهوديا او نصرانيا في درهم او تبيع دابة عمل فانا امرنا ان نأخذ منهم العفو والمراد به عدم الاستقصاء عليهم
كما فسر به قوله تعالى خذ العفو وقيل ما فضل عن قوت السنة ويؤيده ما ذكرنا بل يدل عليه ان مقتضى الشركة احتساب المؤن المتأخرة عن زمان تعلق الزكوة
من المالك والفقير كليهما فاختصاصها بالمالك يحتاج الى دليل ويثبت الحكم بالمؤن المتقدمة بعدم القول بالفصل كما ادعى هذا مضافا الى ظاهر حسنة ابن مسلم
بابن هاشم المتقدمة لترك المعافارة وام جعرور واجر الناطور وما او نا عليه سابقا من عدم الوجه في تخصيصها بالذكر الا التخفيف مدفوع بان الوجه في التخصيص هو
انه ليس لثمر النخل مؤنة الا هذا واما العامل في البستان بالسقي ونحوه فالغالب انه شريك مع المالك بحصة من الثمر كما هو مقتضى المساقاة وفي حسنة اخرى
لمحمد بن مسلم بابن هاشم في تفسير قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ان هذا من الصدقة يعطي المسكين القبضة بعد القبضة ومن الجذاذ الحفنة بعد الحفنة
حتى يفرغ ويعطي الحارس اجرا معلوما ويترك من النخل معافارة وام جعرور ويترك للحارس يكون في الخل العذق والعذقان والثلثة لحفظه اياه فان
جعل الثلثة اعذاق للحارس مضافا الى اجره المعلوم وترك المعافارة وام جعرور مناف لعد اندار المؤنة وتحمل المالك اياها وكيف كان فمثل هذا اذا انضم
الى الشهرة العظيمة والاجماع الظاهر من الغنية والرضوي المحكي دلالته على المطلب يكفي ظاهر التخصيص ما تقدم وقد يذكر بعض الاخبار من باب التأييد في ما يدل على المطلب
بما نظر ثم على القول باستثناء المؤن فهل يعتبر استثناؤها من ملاحظة النصاب قبل اخراج المؤن لكن لا يخرج العشر الا مما بقي بعد اخراج المؤن وان كان ناقصا
عن النصاب اقول اظهرها الاول لان الظاهر من ادلة اعتبار النصاب ثبوت العشر في مجموع النصاب فيكون الواجب من النصاب فما دل على استثناء المؤن لا بد ان
يحمل مقيد الادلة اعتبار النصاب بما بعد وضع المؤن لاطلاق وجوب العشر في النصاب بمعنى ان ثبوت العشر في هذا النصاب فما فوقه بعد اخراج المؤن والحاصل
قوله في صحيحة زرارة ما انبتت الارض من الحنطة والشعير والتمر والزبيب ما بلغ خمسة اوساق والوسق ستون صاعا فذلك ثلثمائة صاع ففيه العشر يحتمل ان يراد
به ما بلغ هذا المقدار بعد وضع المؤن كلها ففيه العشر ويحتمل انه يراد ان ما بلغ هذا المقدار ففيه العشر بعد وضع المؤن كلها لكن الاحتمال الاول هو الظاهر لظهور
قوله ففيه العشر في كون العشر في مجموعه بان يكون الواجب عشر المجموع اعني ثلثون صاعا الا ان الثابت عشر ما بقي بعد المؤنة مع انه مستلزم للتقييد اذ قد لا
يبقى من النصاب شيء بعد وضع المؤنة فهو مناف لاطلاق الحكم بان ما بلغ النصاب ففيه الزكوة فيحكم عليه بان فيه العشر فعشر المجموع ثابت عند تعلق الوجوب
الا ان النفوذ على المجموع مقسط على حصتي المالك والفقراء بقاعدة الشركة فاخراج المؤنة قبل العشر ليس تقييدا للاطلاقات بل لقيد كما عرفت مختص
بالاطلاق في بلوغ النصاب لا باخراج العشر الا ان يقال ان ادلة وجوب العشر ونصفه انما يقتضي وجوب العشر ونصفه فلا بد من تقييد ما بلغ النصاب بما بلغ بعد
جميع المؤن لانه الذي يجب اخراج عشره دون ما بلغه قبل المؤن المتأخرة اذ لا يجب الاخراج عشر ما بقي بعد المؤنة فتأمل ثم ان المراد بالمؤنة هو معناها العرفي
وهو ما يغرم المالك او يبذل بنفقة لاجل هذا المال ومن البذر ومنها ما بعضهم بانه يتكرر في كل سنة وفيه نظر بل الا بعد التعميم فيقسط ما يغرم في كل سنتين او
ثلث او اربع عليها بالنسبة ولا يحتسب من المؤنة ما يتبرع به متبرع من العمل او بذل عين لعدم احتساب المنة مؤنة عرفا وفي البيان لو اصدق امرأة زرعا اخرجت منه
ما قابل البضع وكذا لو خالعها على زرع او ثمر مسئلة لا خلاف بين العلماء بل بين المسلمين كما عن غير واحد ان فيما سقي بالمطر او النهر ونحوهما فيه العشر
وما سقي بالنواضح والدوالي ففيه نصف العشر والاخبار فيه اكثر من ان تحصى والظاهر ان الضابط في ذلك كما عن الوسيلة والتذكرة وعن المقنعة والجمل والمنتهى
ومجمع الفائدة ما احتاج سقيه الى مؤنة وما لم يحتج اصل السقي الى مؤنة وان توقف السقي على حفر النهر وتنقيته وغيرهما لكن المعيار في ذلك احتياج اصل
ايصال الماء الى الزرع الى العلاج واستغنائه عنه بل في الناهل ان ظاهرهم الاتفاق على هذا الضابط وان اختلفت عباراتهم بل عن المنتهى بعد جعل العيار
افتقار السقي الى المؤنة وعدمه انه عليه فقهاء الاسلام ففي صحيحة زرارة وبكير عن ابي جعفر قال في الزكوة ما كان يعالج بالرشا والدوالي والنضح ففيه نصف العشر وما كان يسقي من غير علاج بنهر او عين او بعل او سماء ففيه العشر فان
القول ان ذكر الخصوصيات من باب التمثيل كما لا يخفى ولو سقي بهما في النصف فنصف عشر وربع ومع غلبة احدهما فالعبرة بالاغلب اتفاقا كما استظهره وعن
الرياض تصريح جماعة بدعوى الاجماع وعن المدارك ان عليه علمائنا وعن مجمع الفائدة ان به عمل الاصحاب من غير مخالفة وعن الخلاف دعوى الاجماع عليه
يدل عليه مضافا الى ذلك حسنة معوية بن شريح قلت فالارض عندنا تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى سيحا قال ان ذا ليكون عندكم كذلك قلت نعم قال النصف
والنصف نصف بالعشر ونصف بنصف العشر قلت الارض تسقى بالدوالي ثم يزيد الماء فتسقى السقية والسقيتين سيحا قال كم تسقى السقية والسقيتين سيحا قلت
في ثلثين ليلة او اربعين وقد مكثت في الارض قبل ذلك ستة اشهر او سبعة اشهر قال نصف العشر وهل الاعتبار في الاغلبية بالاكثر عددا او زمانا او
نموا فيه وجه واقوالها اجودها الاول لان ظاهر النص والفتوى اناطة الفرق بالكلفة وعدمها وهما تدوران مع العدد ولا ينافيه ظاهر رواية معوية
المتقدمة حيث انه استفصل عن زمان تحقق السقية والسقيتين لا عن عدد السقيات بالدوالي اذ لا يخفى ان هذا محمول على ما هو الغالب من ان اكثرية
الزمان علامة اكثرية العدد فاستفصاله في الحقيقة عن عدد سقيات الدوالي مضافا الى ان ظاهر كلام الراوي انه مكث الزرع ستة اشهر وتسقى
بالدوالي وسقيت سيحا ثلثين ليلة كما لا يخفى ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالرواية لاعتبار الزمان كما حكي استظهاره عنها عن جماعة واما
استفادة الاكثر نموا من الرواية كما استظهره الفخر في الايضاح نظرا الى ظهور الرواية في ملاحظة زمان عيش الزرع ونموه فهو بعيد ثم انه هل يكفي

في زكوة مال التجارة

بمجرد الاكثرية الحقيقية الحاصلة بزيادة واحدة او العرفية التابعة للمقامات فان الاكثر من الثلثة والخمسة والستة مثلا بل العشرة يحصل عرفا بزيادة الواحد ولو سلم لكن انصراف الاطلاق الى الاكثر المذكور محل تامل بل منع ام العبرة بالكثرة الملحقة للنادر بالمعدوم وجوه من صدق الاكثر حقيقة بزيادة الواحد ومن انصراف الفتاوى ومعاقد الاجماعات الى الكثرة العرفية ومن ان عمدة الدليل هو النص المتيقن منه الاكثرية بالمعنى الاخير ويشهد له حكم الامام ع بالتنصيف في الصورة السابقة مع المساواة الحقيقية من عدم تصريح السائل واستفادة معنى الاكثرية المذكورة من ترك تعرضه كما تعرض لها في السؤال الثاني حكي الاول عن ظاهر اطلاق المعظم وفيه انصراف الاطلاق الى غيره لذا اختار المقدس الاردبيلي في ظاهر كلامه المحكي الثاني من تحقق الكثرة بزيادة الواحدة وظاهر بعض مشايخنا المعاصرين الثالث وخيره الاحوط واما معقد الاجماعات المستفيضة التي قد عرفتم لو كان الدليل منحصرا في الرواية امكن حمله على المتيقن من موردها مع ان الاستشهاد الذي ذكرنا لهذا الاحتمال ممنوع لاحتمال كون قوله النصف والنصف يحتمل ان يكون مبتدا وقوله بنصف بنصف العشر الخ خبره فيكون معناه ان النصف المسقى بالدوالي والنصف المسقى سيحا او بهما بنصف العشر والثاني العشر ولاجل تخصيص الامام الحكم بالتساوي تعرض للسؤال ثانيا فافهم **مسئلة** يستحب الزكوة في مال التجارة على المشهور سيما بين المتاخرين لاخبار كثيرة منها قضية خالد بن ابي ودعة والمراد بمال التجارة على ما ذكره جماعة ما ملك بعقد معاوضة بقصد الاكتساب عند التملك قيل ان هذا اصطلاح فقهي وفيه نظر فان الظاهر انه معنى عرفي مستفاد من الاخبار الدالة على رجحان الزكوة في المال اذا اتجر فيه فان الظاهر من التجارة في العرف هو ما ذكرنا فان الظاهر من التجارة بالمال المعاوضة عليه بقصد الاسترباح فيخرج من الحد المملوك بغير عقد المعاوضة كالحيازة والوراثة فان قصد بيع مثل ذلك ولو باعلى القيم ليس استرباحا بما في يده بل هو طلب لزيادة القيمة السوقية ولهذا لا يسمى تجارة عرفا نعم لو نقله بعوض وقصد نقل ذلك العوض بعوض ازيد قيمة من المنقول عنه كان تجارة فيصدق التجارة فلا يعد النقل الاول لعازما على الثاني وربما يقال لما في يده قبل النقل انه مال التجارة اذا عزم على ان يتجر به لكفاية ادنى ملابسة في الاضافة لكن لا يتوا انه ضربه مما ذكر يظهر الوجه فيما ذكروه من ان المراد بالمعاوضة ما يقوم طرفاه بالمال فما ينتقل اليه بسبب خلع او بضع او نحوهما او صالح على المال لا يسمى مال التجارة الا على الوجه الذي ذكرناه من مناسبة العزم على الاتجار به لكن الظاهر انه يشترط المالية في المكتسب به فقط دون ما ينتقل اليه في عوضه عازما على نقله الى الغير بالازيد مما كان في يده كما اذا صالح على ما في يده من المال بحق تحجير بقصد نقله الى غيره بمال ازيد فلا يبعد عدها تجارة عرفا الا ان شمول الاطلاقات لمثله مشكل جدا ومما ذكر يعلم اعتبار مقارنة قصد التملك للمعاوضة لقصد الاسترباح بما في يده والا فلو اشترى للقنية بمائة درهم ثم نوى بعد مدة ان يبيع ما اشتراه بازيد من المائة فلا يصدق على المائة انه اتجر بها ولذا لا يجب في كونها بعد انقضاء حول من زمن المعاوضة اجماعا ولا يصدق مال التجارة على المتاع المشتري للقنية الا اذا عاوض عليه بقصد ان يعاوض على عوضه بازيد قيمة منه ولو بني على ذلك يصدق عليه انه مال التجارة بما ذكرنا بادنى الملابسة لكونها مشرفا لورود التجارة عليه واما معاوضة بازيد من ثمنه الاول فليس يصدق عليه التجارة فضلا عن مجرد قصد معاوضة بذلك ومن هنا يتبين انه لو اشترى للقنية ثم نوى بيعه بازيد من ثمنه فلا يصدق عليه بمجرد ذلك انه اتجر به ولا انه مال التجارة لا حقيقة ولا مجازا فدعوى وجوب الزكوة في هذا الفرض وعدم اعتبار مقارنة الاكتساب للتملك تمسكا بصدق مال التجارة عليه كما ذهب اليه جماعة منهم المحقق والشهيد في غير البيان ضعيف جدا مع ان صدق مال التجارة لو سلم لا يجدي لان الاخبار دلت على اعتبار الاتجار فعلا كما يظهر من اخبار مال اليتيم حيث نفي الزكوة فيه الا ان يتجر به وقوله اذا عملت فعليه الزكوة ونحو ذلك والحاصل ان النصوص والفتاوى بين ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة التي لم تعرف انه حقيقة في المال الذي ينتقل اليه بالتجارة وبين ما دل على ثبوت الزكوة في المال الذي اتجر به فمن الاول قوله ع في رواية خالد بن الحجاج ما كان من تجارة في يدك فيها فضل ليس يمنعك من بيعها الا لتزداد فضلا على فضلك فزكه وما كان من تجارة في يدك فيها نقصان فذاك شيء اخر وفي معناها اخبار كثيرة معلقة بوجوب الزكوة فيما اشتري من المتاع بما اذا وجد راس ماله وطلب الزيادة ولا ريب في ظهور ذلك فيما اذا كان الاشتراء للتجارة كما لا يخفى وظاهر انه يجري في بيعه بازيد من ثمنه الذي اشتراه به للقنية لا يوجب صدق راس المال على ذلك الثمن لان العبرة بصدق عنوان راس المال عليه حال الاشتراء نعم لو ثبت الاطلاق لتلك الاخبار لكن انصرافها الى صورة قصد الاكتساب عند الاشتراء مما لا يخفى ومن الثاني ما دل من الاخبار المستفيضة على نفي الزكوة راسا في مال الصبي والمجنون الا اذا اتجر به والمراد بالمال المتجر به هو نوع ذلك المال الاعم من شخصه وبدله والا فشخص المال الذي يتجر به يدفعه التاجر الى بائع السلعة فيرجع ما يتجر به ومال التجارة الى واحد وكيف كان فلا يبقى مال اتجر به الا بعد تحقق التجارة فعلا التي هي المعاوضة فلا يصدق على المال الذي قصد بيعه بازيد من ثمنه انه مال التجارة او مال اتجر به اذ لم يتحقق تجارة ولم تلحقه نعم قد يتخيل ان هنا عموما يشتمل مثل ذلك وان كانت الاخبار المتقدمة مختصة بما اذا انتقل اليه بالتجارة وهو وان اصاب في تسليم اختصاص تلك الاخبار بذلك خلافا لصاحب المدارك حيث تبع المحقق وغيره في دعوى عموم بعض ما اشتمل على لفظ راس المال وفي صحة المحل البحث الا انه لم يصب في دعوى عموم ما زعمه عاما فمن ذلك قوله ع كل شيء جر عليك المال فزكه وكل شيء ورثته او وهب لك فاستقبل به وقوله ع في رواية محمد بن مسلم كلما عملت به فعليك فيه الزكوة قال يونس تفسيره انه كلما عمل للتجارة من حيوان وغيره فعليه فيه زكوة ولا يخفى ان الرواية الاولى انما تدل على وجوب الزكوة في المال الذي يتجر به الحول ولا ريب ان الحول لا يستقبل الا في النقدين فالمراد ان النقد الذي جر عليك

في شرائط زكوة مال التجارة

المال اي صار سببا لجر المال عليك بان اعطيته ثمنا للشيء يقوم بازيد منه يجب فيه الزكوة وان لم يحل الحول على عينه ولا ريب انه اذا نوى بيع ما اشترى للقنية فالقائل بوجوب الزكوة بعد حول الحول على ذلك المشتري من زمن نيته بيعه بازيد من ثمنه لا يقول بانها زكوة الثمن الذي اعطي ثمنا لذلك المشتري وصار سببا لجر المال وهو مقدار الزائد من قيمة المشتري على ثمنه فكون الزكوة زكوة لذلك الثمن الجار للمال لا يتحقق الا اذا اعطي ثمنا لاجل الاكتساب بثمنه وهذا واضح بادنى التفات واما الرواية الثانية فهي في نفسها ظاهرة في معنى الرواية الاولى وهو ثبوت الزكوة في المال المعمول به كما دل عليه الاخبار المستفيضة في مال اليتيم وغيره واما تفسير يونس فهو اجتهاد منه وان كان يتوهم منه ان المراد مما عمل للتجارة وان لم يتجر به بعد لكنه توهم ليس في محله اذ ليس معنى عمل للتجارة اعدها مع ان مجرد بيع شيء بازيد من ثمنه ليس تجارة على ما عرفت حتى يكون قصده نية التجارة واعداد المال للتجارة فتحقق مما ذكر ان القول بوجوب الزكوة في محل البحث ضعيف منفي بالاصل بعد ما عرفت من اختصاص ادلة زكوة مال التجارة بما اذا اشتري للتجارة والظاهر اخبار زكوة مال اليتيم الحاصرة لثبوت الزكوة فيه فيما اذا اتجر به وعمل به وباطلاق نفي الزكوة فيه اذا كان موضوع السائل اذا طلب شيء مما اخذه لغير الاكتساب بازيد من ثمنه فانه يصدق عليه انه مال هو موضوع نعم يمكن ان يستدل لكفاية مجرد قصد التجارة بموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال ليس على الرقيق زكوة الا رقيق يبتغى به التجارة فانه من المال الذي يزكى فدل على كفاية ابتغاء التجارة بالمال اللهم الا ان يدعى انصرافه الى ما يبتغى عند تملكه التجارة به وكيف كان فالمسئلة مشكلة والاصل دليل قوي واضعف من هذا القول ما مال اليه المحقق الاردبيلي بعد ان تردد فيه المحقق في المعتبر وان جعل الاشبه خلافه وجزم به بعض مشايخنا المعاصرين ان لم ينعقد الاجماع على خلافه من عدم اعتبار تملك المال بقصد معاوضة بل يكفي مطلق تملكه نعم قيده شيخنا المعاصر بما اذا كان المنتقل منه اخذه للتجارة ووجه ضعف هذا القول يظهر من ملاحظة الاخبار الدالة على اعتبار راس المال كما اعترف به في المعتبر مضافا الى انهم اجمعوا على اعتبار ان يطلب مال التجارة براس المال او ازيد ولا يتحقق هذا الشرط الا مع وجود راس مال الا ان يقال باختصاص هذا الشرط بصورة وجود راس المال ودعوى المعاصر شمول راس المال لما هو راس المال عند المنتقل منه كما ترى واما وجوب الزكوة في النماء والنتاج والثمر لمال التجارة فهو انما هو من حيث كونها اموالا تملكها بسبب عقد المعاوضة وان لم تكن المعاوضة على نفسها فالاستشهاد من شيخنا المعاصر ره بذلك على عدم اعتبار انتقال المال بالمعاوضة اضعف من وجه واما ما ذكره من اشتراط طلب مال التجارة براس المال فالمراد به مجموع المال لا خصوص كل جزء بمعنى ان النماء ليس له راس مال نعم لو حصل النقص في قيمة العين لتجبر بالنماء كما يظهر من البيان ثم ان اعتبار قصد الاكتساب عند التملك وارد مورد الغالب من كون التملك مقارنا للقصد والا فلو اشترى له فضولا فاجاز بعد سنة بقصد الاكتساب كفى ولئن قلنا بكون الاجازة كاشفة لان الاجازة هي الامر الاختياري الموجب لحصول التملك من حينها او من حين العقد على القولين في الاجازة ولو اشترى معاطاة فان قلنا بكونها مملكة فلا اشكال في اعتبار مقارنة قصد الاكتساب لها وان قلنا بكونها مبيحة فمقتضى القاعدة عدم وجوب الزكوة في هذا المال الخ وهذا من جملة ما يلزم القائلين بالاباحة دون الملك نعم لو التزم بترتب احكام الملك عليه اعتبر القصد من حين اخذ المال وان قلنا بحصول التملك من حين تلف احد العوضين ففي تعيين زمان القصد صعوبة وكيف كان فالمعاوضة في كلامهم حيث اضافوا اليه العقد لا يشمل الفسخ ولو كان بقصد الاكتساب نعم لو كان العقد بقصد الاكتساب بان وقع على مال التجارة ثم تفاسخا او تراد العيب لم ينقطع حول التجارة ثم الشروط الملحوظة في الزكوة في مال التجارة ثلثة الاولى النصاب وقد ادعي عليه اتفاق المسلمين ويدل عليه ان المستفاد من اخبار هذه الزكوة اتحادها مع زكوة النقدين من حيث النصاب والقدر المخرج وحلول الحول ولا شك في افادتها لذلك لمن نظر فيها بتامل يسير فلا يصغى الى استشكال صاحب الحدائق في استفادة ذلك من الروايات ودعواه انها مطلقة ومنه يعلم ان لمال التجارة نصابين اعني الاربعين درهما وخمسة دنانير الثاني اعتبار الحول من حين التجارة او قصدها على الخلاف وهو ايضا مما لا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل يوضع عنده الاموال يعمل بها قال اذا حال عليه الحول فليزكها وصحيحته الاخرى كما عملت فيه فعليك فيه الزكوة اذا حال عليه الحول ولو ظهر في مال التجارة ربح او نماء كالنتاج والثمرة فحكمه حكم السخال في اعتبار حول مستقل لها اذا بلغت النصاب الثاني والا ضم الى الاصل عند انقضاء حوله ولا يستانف الحول من حين الضم لما تقدم في حول السخال قال في البيان ونتاج مال التجارة منها على الاقرب لا تجزي منها ووجه العدم انه ليس باسترباح فلو نقصت الام ففي جبرانه نظر من انه كالجزء ومن تولده منها ويمكن القول بان الجبر يتفرع على احتسابه من مال التجارة فان قلنا به جبر والا فلا وربما يقال ان وجوب الزكوة في مثل النتاج والنماء مع انه ليس مما ملك بعقد معاوضة يدل على عدم انتقال المال بعقد المعاوضة وفيه ما تقدم نعم قد يستشكل في اشتراط حول مستقل للنماء باعتبار عدم عموم فيما دل على اعتبار الحول بحيث يشمل النماء التابع للاصل سيما مع عموم قوله ع كل شيء جر عليك المال فزكه وما ورد من انه اذا ملكت مالا في اثناء الحول فعند تمامه تزكيهما جميعا واستشهد له بما في الدروس من على استتباع حول الزرع للاصل وفيه ان ما دل على اعتبار الحول انما دل على اعتباره فيما يجب فيه الزكوة كما يظهر من روايتي ابن مسلم فان قلنا بوجوب الزكوة في النماء فلا محيص عن اعتبار الحول فيه والا فلا بد من القول بعدم وجوب الزكوة فيه وقوله ع كل شيء جر عليك المال لا يدل على وجوب الاشكال سيما بعد تفسيرهما بالذي الحول كما لا يخفى الثالث وجود راس المال طول الحول فلو نقص منها في اثنائه ولو يوما شيئا ولو يسيرا من جهة السعر لم يجب الزكوة اجماعا كما في المعتبر وعن المنتهى ويدل عليه الاخبار نعم روي انه اذا مضى عليه احوال على النقيصة زكاه لسنة واحدة استحبابا وهل

عنده الاموال

يشترط في زكوة مال التجارة بقاء عين السلعة طول الحول كما في المال المزبور لا يشترط فيثبت الزكوة وان تبدلت اعيان مال التجارة ظاهر المحقق في الشرايع وصريحه في المعتبر ذلك وهو المحكي عن ظاهر الشهيد الصدوق والاقوى عدمه لان الاخبار دلت على ثبوت الزكوة فيما يتجر به ويعمل به وفيما يضطرب من الاموال ولا ريب ان ما يعمل به ليس المراد شخصه لانه بمنزلة التاجر الصاحب الذي يعامل معه فالمراد الاعم منه ومن بدله فالزكوة في الحقيقة في المال المتقلب به في التجارة لا بشخص ما اشتراه للتجارة نعم مورد بعض الروايات المتاع الذي بقي حولا ان طلب براس ماله او زيد بقيمته الزكوة وظاهر ان اختصاص المورد سيما لاجل اختصاص مورد السؤال لا يجب تخصيص العموم **مسئلة** اختلف في تعلق زكوة مال التجارة بالعين او بالقيمة فالمشهور كما قيل على الثاني والفاضلان ادعيا في المعتبر ويحكى التذكرة على الاول وتبعهم جمع من متاخري المتاخرين والحق ان المراد بتعلقها بالعين تعلقها على نحو الزكوة الواجبة بحيث يجب عند حلول الحول مشاركة للفقراء في العين فهذا المعنى لا يتصور على القول باستحباب زكوة مال التجارة وان اريد به ما قدمنا نفوسيه من ان معنى تعلقها بالعين ان استحقاق الفقراء لا يتبع البعض للمال قد يخاص فهذا المعنى يتصور على القول بالاستحباب كما في زكوة المستحبة فيما عدا الغلات من الحبوب مع الاتفاق على تعلقها بالعين وح فاما ان يراد بهذا الاستحقاق استحقاق بجزء من عين مال التجارة اعني ربع العشر واما ان يراد استحقاق دفع ربع عشر من قيمة العين شبيه استحقاق المجني عليه الدية من قيمة العبد الجاني او الديان حقوقهم من تركة الميت هذه وجوه ثلثة في كيفية التعلق بالعين واما تعلقها بالذمة فهو بمعنى استحقاق الفقراء ما يوازي ربع عشر من مال التجارة في ذمة المكلف وهذا الوجه بعيد عن ظاهر الادلة مثل قوله في كل الف درهم خمسة وعشرين من عمومات زكوة الاموال وما ورد في خصوص مال التجارة من قوله في الاموال المعمول بها اذا حال عليها الحول فليزكها فان تزكية المال التي يتعلق بها الوجوب في الاموال التسعة والاستحباب في غيرها هو اخراج الزكوة منه وضمانه باخراج بدله وكذا ظواهر ما دل على ثبوت الزكوة في مال التجارة فان قوله ليس في مال اليتيم زكوة حتى يعمل به او يتجر به يدل على ان التاجر مع التجارة الظرفية المفيدة لثبوتها واما وجوه الثلثة في تعلق العين فالاول منها قد عرفت ما يحدث في الزكوة الواجبة وانه لا يتعلق بالمندوب يبقى الاخيران والاظهر اخيرها لان تعلق الزكوة بمال التجارة باعتبار كونه مالا لا باعتبار عنوانه الشخصية لكونه ثيابا او سمنا او زيتا فالمال بالاخراج منها هو حصة من المال المقابل لها المعتبر عنه بالقيمة التي لا بد ان يكون من النقدين اللذين هما المعيار شرعا وعرفا في معرفة مقدار مالية الاشياء وفيه ما ذكرنا ما ذكره من قوله في عدة روايات في كل الف خمسة وعشرون فانه كما يدل على ان في الالف من عين المال خمسة وعشرين كما في النقدين فكذا يدل على ان الالف الموجود في المتقدم باعتبار تقويمها بخمسة وعشرين من ذلك الالف الموجود فيها الملحوظ باعتبار التقويم ولا يمكن الجمع بين زكوة التجارة وزكوة النقدين في مدلول هذه الروايات الا بما ذكرنا ودعوى اختصاصها بمال النقدين خلاف الظاهر فان وجوب اخراج ربع العشر في زكوة التجارة وانكان مجمعا عليه المسلمون الا ان الظاهر استناده الى مثل هذه الروايات ويؤيد ما ذكرنا اعتبار النصاب بالنقدين ويؤيد ما ذكرنا ايضا ان الزكوة انما يتعلق بما حال عليه الحول وقد عرفت ان الاقوى عدم اشتراط بقاء شخص المتاع طول الحول فالزكوة يتعلق بالقدر المشترك بين الاشخاص الامتعة الموجودة في الحول وليس مشتركا الا من حيث القيمة البالغة نصابا الموجودة في الجميع فالزكوة يتعلق بذلك المشترك الذي اشترط بقائه طول الحول وبلوغه نصابا والاظهر ان ظاهر ما يدل على اعتبار بقاء راس المال طول الحول كما عن المحقق والعلامة ومن تاخر عنهما هو كون الاعتبار في تقويم المتاع بملاحظة بقاء راس المال وعدمه هو تقويمه براس المال الذي وقع الاتجار به فانكان مالا حقيقيا محضا كاحد النقدين فلا حاجة الى تقويمه فلو باع المتاع في الحول بدنانير وكان راس المال الذي اشترى به دراهم قوم الدنانير دراهم لان راس المال الدراهم صرح به في الدروس وان كان عرضا قوم بالغالب من النقدين كما في البيان والمدارك لانه المناط في معرفة مقدار مالية الاجناس والتحقيق ان راس المال انما يلاحظ من حيث البقاء في الحول وعدمه بالشيء الذي اشترى به مال التجارة ان لم يكن من النقدين والا فينبغي ان يقوم مال التجارة بنقد لو عوض ما اشترى به لا بغيره فنقد بقاء راس المال وعدمه كما لو كان الثمن مائتي درهم وقوم مال التجارة اثناء في الحول بثلثين دينارا فانه لا يعلم بقاء مائتي الدرهم الذي هو راس المال الا بعد تقويم المتاع بالدرهم ونقويمه بالدينار لا يفيد الا اذا رجعنا وقايسنا الدينار بالدراهم واما معرفة النصاب فالظاهر انه يكفي فيه بلوغ مال التجارة نصابا باعتبار قيمته التي هي اعم من الدرهم والدينار فيجب الزكوة اذا بلغه باحدهما ولا دخل في ذلك للثمن الذي اشترى به المتاع ثم لو قلنا بان هذه الزكوة هي زكوة راس المال كما يستفاد من ظاهر بعض الاخبار مثل قوله كل مال عملت به فيه الزكوة وما ورد في انه ليس في مال اليتيم زكوة الا ان يتجر به ونحو ذلك فالمعتبر بلوغ راس المال نصابا اتجه التفصيل بين كون راس المال من احد النقدين فيعتبر هو بنفسه بحيث انه لو كان راس المال مائتي درهم وتسعة عشر دينارا لم يجب في المال الا زكوة الدراهم دون الدنانير وان كان قيمة المتاع المشترى يبلغ اربعمائة درهم لكن الظاهر ان متعلق الزكوة هو مال التجارة كما يظهر من كلمات الاصحاب دون راس المال والمراد بقوله كل مال عملت به هو المال بعد تحقق وصف العمل به وهو الكلي الباقي الى تمام الحول دون شخص راس المال وح فاذا اشترى بمائة وثمانين درهما متاعا يسوي عشرين دينارا الكون كل دينار بعشرة دراهم جرى في الحول من حين التملك للاكتساب هذا ما خطر في الذهن في اول النظر والمسئلة تحتاج بعد الى تامل **مسئلة** اذا قارض العامل فلا اشكال في وجوب زكوة اصل مال التجارة على المالك عند اجتماع الشرائط ولا في وجوبها في حصته اذا بلغ النصاب الثاني وحال عليه حول من حين ظهوره وانكان في صدق مال التجارة على التمام تامل الا ان الظاهر انه يصدق عليه انه مال ملك بقصد معاوضته لاجل الا

في اول الحول

به لو في ضمن الاصل وقصد الاكتساب ولو لم يقصد الاكتساب بالربح عند المعاوضة على الاصل فالظاهر انه لا يقدح بناء على ان زمان تملك النماء زمان ظهوره ولا يحتاج الى معرفة زمان الظهور لتحقق النية عنده بل قصد الاكتساب بالعين في زمان حدث فيه الربح في نفس الامر كاف ثم لو قلنا ان زمان تملك الربح زمان تملك العين فيطرح بمعنى انه يظهر في ملكه لانه يملكه اذا ظهر ولذا يجوز مصالحة الثمرة المعدومة بل بيعها بضميمة الموجود بل قيل بجواز بيعها منفردة ان بيعت عام فيعتبر فيه القصد عند المعاوضة على الاصل بان يقصد التجارة به وبنمائه وهذا القصد في المتصل يتحقق تبعا واما في المنفصل كالثمرة والنتاج فالاكتفاء بقصد تبعية الاكتساب عليه كتبعية الاكتساب كما نبه عليه جماعة فلا اشكال واما حصة العامل من الربح فان قلنا ان العامل لا يملك الحصة بل يستحق الاجرة فلا اشكال في عدم وجوب الزكوة على العامل ووجوبها على المالك لان اجرة العامل كالدين عليه لا ينفي الزكوة وان قلنا بتملكه بمعنى ترتب بعض احكام الملك عليه كاتفاق مقدار حصته بما ينفق عليه اذا اشتراه من مال القراض لا الملك الحقيقي ولهذا لا يملك ربح الربح ولا يستحق من ربح ثلثين ثلثه عشرة ثم ربح عشرين في مجموع الاربعين الا ثلث مجموع الربح وهو الخمسون لا عشرين منه فلا زكوة ايضا اذ لا زكوة الا على مالك وهل يكون على المالك فيه اشكال ينشأ من ان الجميع ملكه ومن انه ممنوع من التصرف فيه لتعلق حق العامل بها وان قلنا بتملكه الحصة حقيقة وان علم تملك تمام الربح لو لم يغ منها انه يلزم على المالك ان يستحق بالشرط الذي وقع منهما من استحقاقه حصة خاصة خلاف مقتضى ذلك وهو استحقاق الازيد فان قلنا بان الملك موقوف على القسمة او الفسخ فلا زكوة ايضا وان قلنا بكون هذه الامور كاشفة عن تملكه عند الظهور فالظاهر ان زكوتها لا يجب على المالك ايضا لانه غير مالك لانه مع البقاء للعامل ومع التلف فيقدم وان قلنا بملكه حقيقة بالظهور ففي الزكوة فيها ايضا اشكال من حيث عدم تمامية الملك لتزلزله باحتمال طرو الخسران الموجب لتقابله به لكون الربح وقاية لراس المال وايضا ان اصالة عدم طرو الخسران لا يرفع التزلزل لان معنى التزلزل هو كونه في مقابل التاقض على تقدير تحقق الخسران وهو المعتبر عنه بالوقاية فهي فعلية وقاية بالفعل قطعا وان لم يكن تداركا فعليا قبل الخسران فهو دون من مال الرهن الا ان يحكم بالوجوب من حيث تسلطه على رفع هذا التزلزل بالفسخ ونحوه مع ان المانع من وجوب الزكوة هو التزلزل من حيث الحدوث لا من حيث البقاء ولهذا لا يمنعها جواز العقود المملكة للنصاب واشتراطها رجوع المالك ومالو قبضه من هذا القبيل بعد حكم الشارع بان الخسارة ترد على الربح والتزامها بذلك كما لا اشكال من جهة كونه مالا مشتركا اذ الشركة لا تمنع الزكوة انما الكلام في تحقق الامر بالاخراج ثم الظاهر ان زكوة حصة العامل يحسب من نصيبه لانه من قبيل المؤن اللاحقة للمال الموضوعة من اصل الربح كما ان زكوة حصة المالك اذا اخرجها من المال يحسب عليه من الاصل والربح بالنسبة واستقرب المص في محكي النهاية انها اذا اخرجت من العين فهي كالمؤن لا يحتسب **مسئلة** الاقوى كون المسكين اسوء حالا من الفقير وانكان مشاركا للفقير في عدم تملك ما يكفيه فهو من عليك تبيا كما في البيان وغيره او ما وفاقا للمحكي عن جماعة من القدماء وجمهور من المتاخرين وعن العينية الاجماع عليه وهو المحكي عن جماعة من اهل اللغة بل عن بعض العبارات ان المشهور بينهم لما عن العرف ويدل لصحيح ابن مسلم عن احدهما ان الفقير الذي لا يسئل الناس والمسكين اجهد منه الذي يسئل وحسنة ابي بصير بالكاهلي ويؤيد ما ذكر ان المسكين من المسكنة وهي الذلة فقد اخذ فيه مضافا الى الحاجة الماخوذة في الفقر تحقق الذلة الزائدة على اصل الفقر وليس المراد مطلق الذلة بل الذلة من حيث الفقر فحاصله يرجع الى فقر يذل فهو اخص من مطلق الفقر خلافا للمحكي عن جماعة فقالوا بالعكس وكون الفقير اسوء حالا مستدلين على ذلك بما لا ينهض حجة ثم ان المحكي عن جماعة المصرح به في الروضة الاجماع على دخول احدهما في الاخر اذا انفرد وفي البيان بعد ما يحكى عن الشيخ والراوندي والفاضل دخول احدهما في اطلاق لفظ الاخر قال فان ارادوا به حقيقة ففيه منع يوافقون على انهما اذا اجتمعا كما في الاية يحتاج الى الفصل بينهما انتهى وحاصل ذيل كلامه انهم اذا وافقوا في ثبوت التميز مع اجتماعهما في الذكر فليس في صورة الانفراد ما يوجب ارادة القدر المشترك من كل منهما اذا اطلق وقد يستشكل في كفارات القواعد في اجزاء اطعام الفقراء عن المساكين اذا لم يقل بان الفقير اسوء حالا وكذا في الوصية واختاره في الايضاح ويحكي جامع المقاصد في الوصية عدم الدخول ولم يرجح في وصية الدروس شيئا الا ان الظاهر المستفاد من الاخبار هو ما ادعى عليه الاجماع اذ لا ريب في شمول لفظ الفقير للمسكين فيما اطلق وكذا الظاهر ان المسكين اذا اطلق فيراد به الذليل بذل الفقير نعم اذا اجتمع مع الفقير فيراد به الذليل بذل زائد على اصل الفقر ويشير اليه خبر ابي بصير **مسئلة** المشهور بل المحكي عن عامة اصحابنا عدا نادر ان الفقير من لا يقدر على مؤنة سنته له ولعياله الواجبي النفقة فهنا مسائل ثلث الاولى ان لا يكون له قوت السنة ويدل على جواز اخذه الزكوة مفهوم الرواية المحكية عن المقنعة من رواية يونس بن عمار قال سمعت الصادق ع يقول يحرم الزكوة على من عنده قوت السنة وليس بمجرد مفهوم الوصف لورود الوصف في مقام التحديد المناسب لان يكون جامعا مانعا ويدل عليه نحو ما سيجيئ من الاخبار الدالة على جواز الاخذ لمن له راس مال لا يحصل كفاية سنته وقد خالف هنا من قال بحرمة الزكوة على من ملك احد النصب من النقدين او قيمته ومستنده ضعيف وهو نادر الثانية ان يكون عنده قوت سنة واحدة وان لم يملك ازيد من ذلك ولا يقدر على تحصيله كان وهب لفقير او اعطى من الزكوة ما يكفيه لسنته لا غير ويدل على تحريم اخذه للزكوة منطوق الرواية المتقدمة التعليل في المحكي عن العلل بطريق حسن بابن هاشم الى صفوان بن يحيى عن علي بن اسمعيل قال سئلت ابا الحسن ع عن السائل وعنده قوت يوم ايحل له ان يسئل ولو اعطى شيئا من قبل ان يسئل يحل ان يقبله قال ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنته لانها انما هي من سنة الى سنة فان ظاهرها ان العلة في جواز اخذ كفاية السنة انه لو منع من ذلك لبقي محتاجا في بعض السنة فدل على ان من عنده كفاية السنة لا يجوز له ان

باخذ دهوها خمسة اخرى بن هاشم تكثر عن معنا الاخبار عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولا محترف
ولا لقوي قلنا ما معنا هذا قال لا يحل له ان ياخذها وهو يقدر على ما يكف به نفسه عنها ان واجد مؤنة السنة قادر على ذلك اذ ليس المراد القدرة
على التكفف عن زكوة السنين المستقبلة والمحكية عن السرائر عن شيخنا ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئل عن ابي عبد الله ع عن الرجل يكون عنده
المعدة للمرتهن هو محتاج ايبيعها وينفقها على عياله او ياخذ الصدقة قال يبيعها وينفقها على عياله ثم ان المخالف في هذه المسئلة غير معلوم عدا ما
ربما نسب في المفاتيح الى ظاهر عبارة المبسوط بان الفقير من لم يكن قادرا على كفاية مؤنته ومؤنة من يلزمه كفايته على الدوام حيث ان ظاهر العبارة عدم ادراجها
الفقر بان يملك مؤنة سنة واحدة لكن الظاهر رجوع هذا القول الى المشهور ولذا جعل في المختلف المراد بالدوام السنة او حال عن واحد رجوع القيد الى قوله
من يلزمه كفايته وعلى تقدير الظهور فالقول ضعيف الثالث ان يكون له ما يكفيه لسنة الا انه يشغله الاكتساب بها فيكون ما في يده نقدا او غيره الوافي بمؤنة سنة
بمنزلة الالة المصنفة لحرفته والظاهر ايضا جواز اخذه للزكوة ايضا على المشهور بل في الرياض انه لم يجد فيه خلافا ومن الاردبيلي نسبته الى صريح الاصحاب للاخبار
المستفيضة منها المحكية عن الفقيه باسناده عن ابي بصير قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل له ثمان مائة درهم وهو رجل خفاف وله عيال كثير له ان ياخذ من
الزكوة فقال يا ابا محمد ايربح في دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل قلت نعم قال كم يفضل قلت لا ادري قال ان كان يفضل من القوت مقدار نصف القوت فلا ياخذ
الزكوة وان كان اقل من نصف القوت اخذ الزكوة قال قلت فعليه في ماله زكوة يلزمه قال بلى قلت كيف يصنع قال يوسع بها على عياله في طعامهم وشرابهم و
كسوتهم ويبقي منها شيئا يناوله غيرهم وما اخذه من الزكوة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس وموثقة سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الزكوة هل تصلح
لصاحب الدار والخادم فقال نعم الا ان يكون داره دار غلة فيخرج له من غلتها دراهم يكفيه لنفسه ولعياله فان لم تكن الغلة تكفيه لنفسه ولعياله في طعامهم وكسوتهم
وحاجتهم من غير اسراف فقد حلت له الزكوة وان كان غلتها تكفيهم فلا وما عن الكافي عن القمي عن ابيه عن اسمعيل بن عبد العزيز عن ابيه قال دخلت انا وابو بصير على
ابي عبد الله ع فقال له ابو بصير ان لنا صديقا الى ان قال انه العباس بن الوليد بن صبيح له دار تسوى اربعة آلاف وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم
ما بين الدرهمين الى اربعة سوى علف الجمل وله عيال اله ان ياخذ من الزكوة قال نعم قلت وله هذه العروض قال يا ابا محمد اتامرني ان امره ببيع داره وهي عزه
ومسقط راسه او يبيع خادمه التي تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله او آمره ان يبيع غلامه وجمله وهو معيشته وقوته بل ياخذ الزكوة فهي له حلال ولا
يبيع غلامه ولا جمله وصحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله ع الرجل يكون له ثلثمائة او اربعمائة وله عيال وهو يحترف بها فلا يصيب نفقته فيها اتكسب
فياكلها ولا ياخذ الزكوة او ياخذ الزكوة قال لا بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله وياخذ البقية من الزكوة ويتصرف بهذه
لا ينفقها ولا يبعد ان يكون متن الرواية وياخذ البقية من الزكوة اي لبقية عياله الذين لا يسعهم فضل ماله كما في رواية هرون بن حمزة حيث قال فلينظر
ما يستفضل منها فلياكل هو ومن يسعه ذلك وليأخذ لمن لم يسعه من عياله وفي دلالتها على المطلب نظر وفيما تقدم من الاخبار المعتضدة بالشهرة غنى
عنها ثم ان ظاهر الاخبار المتقدمة على ما صرح به بعض وحكاه عن غيره هو اعتبار الاستنماء الفعلي في المال المستثنى من الكفاية لا مجرد قابليته للاستنماء فمن كان
له مال لا يشتغل بها ويكفيه نماها السنة فلا يحل له الزكوة كما هو ظاهر الاخبار المتقدمة في المسئلة الثانية ومن كان يشتغل بها ويتجر بها حلت له الاخذ اذا لم
يكفه الربح وكذا آلات الصنايع مستثنى لمن يصنع بها دون من لا يصنع بل وكذا دار الغلة اذا ابنى على سكناها او اسكانها من غير اجرة بحيث لا يكون بانيا
على استنمائها والمراد عدم كفاية الربح لاجل قلة راس المال وعدم رواج بيعه ونحو ذلك الربح عليه بحسب العادة والا فلو فرضنا انه عليه لكونه وانفق في
بعض السنين عدم كفاية ربحها بمؤنة اللائقة بحاله فالظاهر عدم شمول هذا لغنى وكذا الضيعة التي قد يتفق قصور ربحها عن المؤنة اللائقة لكن باع منها شيئا وانفق
كان الباقي يحصل منه عادة لولا المعارض ايكفيه او جعل المدار على صدق الغنى عرفا كان اوجه ثم ان المستفاد من الاخبار المتقدمة وغيرها وكذا الفتاوي
المعروفة ان القدرة على التكسب الكافي له ولعياله يخرج من الفقر خلافا للمحكي عن الخلاف من انه نسب الى اصحابنا القول بجواز اخذ الزكوة له ويرده الاخبار
المستفيضة المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع من الناصريات والخلاف وغيرهما وقد يتوهم اعتبار التكسب فعلا بتلك الحرفة والصنعة والظاهر ان المعتبر
القدرة على التكسب اللائق بحاله قوة وضعفا فلا عبرة بما فيه مشقة شديدة ولا يتحمل عادة لادلة نفي العسر والحرج ومنها يعلم اعتبار كونه لائقا بحاله لان
ارتكاب غيره حرج جدا فهو كما في المهذب البارع اصعب من تكلفه ببيع خادمه وخدمة نفسه وبيع فرس الركوب والمشي ويدل على ذلك ما تقدم في رواية
ابي بصير مع تعليل عدم بيع الدار بانه عزه وبيع الخادم بانه تقيه الحر والبرد وتصون وجهه ووجه عياله الى غير ذلك مثل ما دل على كراهة اعلام المؤمن
المرتفع بكون المدفوع زكوة معللا بقوله لا تذل المؤمن فان منع المؤمن من الزكوة والجائه الى ما لا يليق به من المكاسب اشد اذلالا والمعتبر من الصغير و
الاحتراف ما يوثق عادة بحصول المؤنة منه مثل اجارة النفس للعبادات لا يعد حرفة الا اذا اطمأن عادة بحصولها له عند الاحتياج ولو ترك المحترف الحرفة في
زمان لا يقدر عليها كما لو ترك العمل نهارا فاحتاج ليلا وكما لو ترك البناء عمل البناء في الصيف فاحتاج في الشتاء مع عدم حصول ذلك العمل له ففيه اشكال
من صدق الفقير عليه وانه لا يقدر في الحال على ما يكف به نفسه عن الزكوة فيعمه ادلة جواز الاخذ ومن صدق المحترف وذي المرة السوي عليه فيشمله ادلة المنع
وهو الاقوى لعدم معلومية صدق الفقير عليه والاصل على المحبوس الغنى ولم يجعل ابن السبيل قسيما للفقير في الكتاب والسنة نعم لا باس بالصرف

اليه من سهم سبيل الله لكن الانصاف انه لو لم يتحقق الاجماع على الخلاف فقوى القول بجواز الدفع الى كل محتاج في ان حاجته وان كان عرض له في زمان
يتيسر له لو ترك لخياره كما هو مقتضى بل ربما اختار بعض مشايخنا المعاصرين اعتبار التكسب الفعلي في صدق الغنى فيعطى القادر على الحرفة والصنعة اذا لم يشتغل
بها فعلا بالخياره وان كان حين الاعطاء قادرا لكنه خلاف ظاهر النصوص والفتاوى وان كان ظاهر بعض العبارات ربما يوهم اعتبار الفعلية وقد
استفاضت النصوص انه لا يحل الصدقة للغني ولذي مرة سوي وان كان في بعض الاخبار انه ذيله ليس فيه قول رسول الله ص لكن الظاهر كما فهم غير واحد ان المراد
عن الحاجة له لدخوله في الغني مع انه لا دلالة في ذلك على شيء وعلى اي تقدير فلا اشكال في حرمة الاخذ حال القدرة على التكسب الا اذا ترك التكسب
للاشتغال بامر واجب ولو كفاية كتحصيل علم ويحتمل تعين الواجب الكفائي على من لا يحتاج الى الكسب لان المحتاج اليه مشغول الذمة بواجب عيني ولو كان
طلب العلم مما يستحب نحو الطالب فالظاهر انه لا يسوغ ترك التكسب كما في سائر المستحبات لصدق الغنى والمحترف والقادر على ما يكف به نفسه عن الزكوة
والاذن في طلب العلم بل الامر الاستحبابي به لا يوجب الاذن في ترك التكسب بل طلب تركه المستلزم لجواز اخذ الزكوة كما عن بعض مشايخنا المعاصرين لا لما
ادعي عموم ما حرم الزكوة على القادر على التكسب يصير واجبا لاجل حفظ نفسه وعياله فلا يزاحمه استحباب ذلك لان المستحب لا يزاحم الواجب اجماعا وذكر نحو
ان التسليم حرمة الاخذ المستلزم لوجوب التكسب مبني على تقدم ادلتها على ادلة استحباب ذلك المستحب لم لا يجوز العكس مع ان غير اجماع الا بان المفروض في محله
ان استحباب المستحب لعموم دليله لا يزاحم عموم وجوب الواجبات لان وجوب الشيء يدل على وجوب مقدمته ولو كانت المقدمة في نفسها مستحبة بالاذن
في الترك في وجوب الشيء مقدمة لا يرتفع بسبب اباحته الذاتية او استحبابه الذاتي والا لم يجب شيء من باب المقدمة اصلا لانه في ذاته ان اتصف بحرمته
لم يتصف بالوجوب بناء على تقدم الحرمة على الوجوب ولو لم تتصف بها فهي كالاحكام الثلثة الباقية يعارض بدليلها دليل وجوب ذي المقدمة فلا يستفاد وجوب
لوجوب المقدمة الا المقدمة الواجبة في ذاتها ولا يخفى ما فيه وتمام الكلام في محله ولو لم يعلم صغره فالظاهر عدم وجوب الحكم ويصدق في مطلبه انه لا يقدر على ما يكف به
نفسه لان المتبادر القدرة القريبة مع انه قلما يخلو فقير من القوة البعيدة للتكسب ولو قصر الكسب عن مؤنة السنة فلا اشكال في جواز اخذ التتمة دفعة
ودفعات ولا في عدم جواز اخذ الزائد بعد اخذ التتمة وانما الكلام في جواز الزائد عن التتمة ابتداء فقولان من عموم ما جواز اخذ الزكوة سيما المغني منها
بقوله حتى تغنيه بناء على حمله على الغنى العرفي وهو يملك ما فوق مؤنة السنة اذ لا يصدق الغني في العرف على من ملك مؤنة السنة ولا يقبل على ازيد منها
ومن ان الزكوة انما وضعت قوتا للفقراء وظاهرها ان لهم منها قوت سنة حيث انها من سنة الى سنة ويدل عليه قوله ع في صحيحة معوية بن وهب المتقدمة وياخذ
البقية من الزكوة وقوله في رواية العلل المتقدمة انه ياخذ وعنده قوت شهر ما يكفيه لسنة وما ورد من الامر بالاعطاء حتى يغنيه لا يدل على الظاهر اذ لا
يبعد ان يراد اغنائه بالدفع الواحد حتى لا يقع للمؤمن في ذل طلب الزكوة ثانيا او قبولها في هذه السنة والا لجاز اعطاء جميع الزكوات لفقير واحد و
فساده ظاهر لكن الانصاف انه لو قلنا في المسئلة بجواز اعطاء غير المكتسب زائدا على مؤنة سنته كما هو المشهور بل حكي عليه الاجماع من غير واحد مستدلين
باخبار الاغناء لم يكن فرق بينه وبين المكتسب القاصر كسبه الا ان يفرق بينهما بان اغناء غير المكتسب باعطائه مؤنة سنتين او ثلث سنين لا ينافي كون الزكوة
موضوعة لقوت الفقراء اذ لا فرق في نظر الشارع بين اعطائه مؤنة السنة الثانية في السنة الاولى او في نفس السنة الثانية بل مقتضى كونها موضوعة قوتا
ومعونة لهم عدم الفرق فاذا دخل الشخص في موضوع الفقير لا فرق بين اعطائه في كل سنة مؤنة تلك السنة وبين اعطائه في سنة مؤنتها ومؤنة ما
بعدها من السنين بخلاف المكتسب فان فتح باب اعطائه الزائد يوجب جواز ان ياخذ ما يغنيه عن كسبه ودعوى كون ما يدفع اليه في مقابلة تتمة سنوات
متعددة له دفعها انها مجرد اعتبار لا يوجب ثمرة في امتناع الشخص عن مال الفقراء بعدما فيه من الغنى فان مقتضى وضع الزكوة قوتا للفقراء عدم
جواز تصرف الغني فيه بمقدار ما فيه من الغنى ولازم ذلك عدم جواز اخذ من فيه مقدار من الغنى الا مقدار الحاجة ولا يكون الا بان ياخذ اكثر من تتمة
سنة اذ لو اخذ تتمة سنين فلا يجبر على المكتسب في تتمة السنة الثانية لئلا يرجع الى اخذ الزكوة لها لكن الظاهر ان المجوزين لا يلتزمون بهذا ما نعم منعه عن
التصرف في قوت الفقراء بازيد من مقدار فقره في منعه عن ازيد من تتمة سنة واحدة حتى تشتغل في كل سنة لبعضها ويوخذ الزكوة للباقي ويمكن ان يكون
نظر الشهيد في البيان الى هذا حيث حمل اخبار الاغناء على غير المكتسب واعترضه في المدارك وغيره بان الحمل فرع الشاهد وقد عرفت ان الشاهد ما دل
على وضع الزكوة لقوت المحتاجين ثم مقتضى ما ذكرنا اختصاص الحكم بوجوب الاقتصار على التتمة بذي الكسب القاصر والصنعة والبضاعة القاصرتين
واما من كان عنده مقدار ما يكفيه لبعض سنة فالظاهر جواز اخذه الزائد عن التتمة وقد صرح في المدارك والكفاية بان ظاهر جماعة اختصاص النزاع
في جواز الزيادة على التتمة بذي الكسب القاصر ثم حكيا عن المنتهى كلاما يشعر بعموم الخلاف مسئلة لو ادعى الفقر فالمعروف قبول قوله لاصالة
عدم المال في بعض الفروض ولاصالة الصحة في دعوى المسلم بل اصالة العدالة فيه ولان مطالبته بالبينة او اليمين اذلال للمؤمن منهي عنه ولانه ادعى
استحقاق شيء لا ينكره عليه غيره فيشبه مسئلة الكيس المحكوم بانه لمدعيه ولعموم ما دل على وجوب تصديق المؤمن مثل الخبر الوارد في قوله تعالى ويؤمن
بالله ويؤمن للمؤمنين وهو وان المؤمن وحده جمع ولتعذر اقامة البينة عليه فيشمله ما يستفاد من سماع دعوى يتعذر اقامة البينة عليها كما يرشد اليه قوله
في المرأة المدعية لكونها بلا زوج او انها لو كلفتها البينة لا تجدين من يشهد انه ليس لها زوج او للزوم الحرج لو كلف الفقير الاثبات والاستشهاد

السبب على ذلك لما يستفاد مما ورد فيمن اهدى جارية للبيت حيث ورد انه تباع ويوخذ ثمنه ويبادي على الحجر الا هل منقطع ومن تعذرت نفقته او قطع عليه
طلبت فلان وامر ان يعطى اولا حتى يفقد ثمن الجارية فانا نظر هنا من حيث ورد ها مقام الحاجة هو الاكتفاء بدعوى الاحتياج ولرواية فيمن ابى
الحسن فسئلهما فقال انه لا تحل الصدقة الا فى دين موجع او غرم مقطع او فقر مدقع فهل فيك شئ منها قال نعم فاعطاه ونحوها المروى فى الصحيح
عن عامر بن جذاعة قال جاء رجل الى ابى عبد الله ع فقال له يا ابا عبد الله قرض الى ميسرة فقال ابو عبد الله ع الى غلة تدرك قال لا والله قال الى تجارة تؤب
قال لا والله قال فعقدة تباع قال لا والله فقال ابو عبد الله ع فانت فيمن جعل الله له فى اموالنا حقا فدعى بكيس فيه دراهم وفى اكثر هذه الوجوه نظر لمنع
كون اصالة الصحة موجبة لاثبات الموضوع الذى يتعلق به تكليف الغير اعنى المخاطب الغنى المنهى من صرف حصة الفقراء المشاركين له فى المال الى غيرهم
اصالة العدالة ممنوعة ومغايرة المسئلة مع مسئلة الكيس واضحة وتعذر اقامة البينة بل تعسرها ممنوعة ولذا يكلف مدعى الاعسار بالاثبات اذا علم
له اصل مال وادلة الهدى وارد في بيان المصرف مع انه فى بعضها فاذا اتوك بعنى الزوار المنقطعين فاسئل عنهم واعطهم فهو صريح فى عدم جواز الاعطا
بدون الفحص واما الروايتان فيما فيستفاد من الاعمولهما لاحتمال حصول العلم او الظن للمعصوم من قول الشخص فالعمدة هو لزوم الحرج مما ورد فى تصديق المؤمن
حيث ان الامام ع يصدق المؤمن مستشهدا لذلك بقوله تع يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وبما ينفى وجوب البينة واليمين بوجه جعله فى الحدائق امتن الوجوه
وانظرها واوجهها واحسنها وهو انه مورد ادلتها هى الدعاوى لانه المنساق من قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر وفيه اولا ان الاستدلال ليس ذلك
الادلة الواردة فيما يطالب به كل من المتخاصمين فيما يتسلط به المدعى على المنكر ومايدفع المنكر تسلط المدعى عليه والمقام فيما نحن فيه ان ثبوت فقر الشخص
على وجه يجوز للمكلف دفع الزكوة اليه موقوف على قيام البينة وان لم ينفع منه دعواه ودعواه بنفسه لا يجدى فى اثبات الموضوع كما يجدى البينة فالكلام فى طريق
اثبات هذا الموضوع وانه هل يثبت بقول الفقير كما يثبت بالبينة ام لا فاختصاص ادلة البينة بمورد الخصومة لا يضر بما نحن فيه ولذا لو كان الشخص صغيرا او غير
مدع للفقر لم يدفع اليه الا بالبينة الا ان يقول بمجرد كفاية المظنة كما هو الاقوى لتعذر قيام البينة غالبا موديا لعباده الى حرمان اكثر من الفقراء والا
فمقتضى القاعدة وجوب الاقتصار على البينة واما نصديقه باليمين كما حكى عن الشيخ من له اصل فلم يظهر وجهه لان المعروف من فوائد اليمين هو ما يتوقف
قطع الخصومة عليه ولذلك لا يمين فى حد مع انك قد عرفت ان الكلام فى المقام هو فى حجية قول الفقير وانه بنفسه من الطرق الظاهرية للموضوع ام لا الا فى ما
دعوا الان الدعوى ليس مما يلزم بها المنكر على فرض اقراره بها حتى يسمع ويطالب المدعى بما يثبت به دعواه من البينة او اليمين بل تسمية دعوى ليست
فى مقابل المكلف بالزكوة الشاك فى فقره بل هو اشبه شئ بدعوى الامام العدالة او الفقيه الاجتهاد والشاهد على شئ غير متنازع فيه كالنجاسة و
القبلة والوقت ونحوها العدالة فانه لا معنى لليمين فى جميع ذلك نعم يمكن ان يقال ان المراد من اعتبار اليمين هو انه وان لم يكن لنا دليل على وجوب تصديق
المخبر مطلقا الا انه يصدق الحالف مطلقا لعموم ما دل على انه من حلف لكم بالله فصدقوه ومن حلف له بالله فلم يرض به فليس من الله فى شئ الى غير ذلك من الادلة
على وجوب تصديق الحالف حتى انه لا يعتبر البينة بعده فح يكون الحلف طريقا الى ثبوت الموضوع وان لم يكن اخبار المخبر بنفسه دليلا لا ان اليمين شرع
لاثبات الدعوى لكن هذا الا يتم والا لثبت كثير مما يتامل فى ثبوته بقول المخبر به او غير مدع بمجرد حلفه فيكون قد ثبت حجية قول الحالف ولم يثبت
حجية قول المخبر وهى يفتح بابا عظيما كما انه معروف لا انسداد عند الفقهاء فالظ ان المراد بالحلف فى هذه الروايات ولو بملاحظة ظاهر الاستحقاق
فى قوله لكم هو الحلف الذى تستحقونه عليه فيختص بمقام المخاصمة ثم انه لو كان مدعى الفقر عادلا فالظ قبول قوله عند افادة الظن لان حجيته فى مثل
المقام مما لا ريب فيه وان لم يفد الظن ففيه اشكال ولا يبعد ان يكون الاحتياط ح فى توكيل العادل فى صرف الزكوة الى مستحقها وان كان هو بنفسه
مستحقا فى علمه ثم الظ انه لا يجب دفع المال الى الفقير مقرونا بما يوجب اخباره بانه زكوة بل يكفى قصد ذلك عند الدفع اجماعا على الظ كما يظهر من
محكى التذكرة والحدائق ولرواية ابى بصير الحسنة قلت لابى ع الصحيحة الرجل من اصحابنا يستحيى ان ياخذ من الزكوة فاعطيه من الزكوة ولا اسمى
له انها من الزكوة قال اعطه ولا تسم له ولا تذل المؤمن ويستفاد منها حيث ان مورده ما من يستحيى من اخذ الزكوة وانه لا ياخذ اذا علم انه زكوة
جواز الدفع وان كان مقرونا بما يخيل الفقير انها ليست زكوة ولو نصب الدافع قرائن على انها ليست زكوة بحيث يكون اعتقاد المستحيى من اخذ الزكوة
مستندا الى ما نصبه الدافع من القول والفعل فالمعروف الجواز بالصورة الاولى بل عن التذكرة الاجماع عليه وفى الانصاف ان الرواية لا تدل
على الجواز لانها انما دلت على الرخصة فى عدم الاعلام لا فى الاعلام بكونها من غير الزكوة لكن العمومات التى يستفاد منها حصول تشريف الزكوة الى الفقرا
كافية فى المقام مضافا الى اطلاق قوله فى موثقة سماعة فاذا هى وصلت الى الفقير فهى بمنزلة ماله يصنع بها ما شاء ويؤيد ذلك الاذن فى اعطاء
الايتام والشراء لهم بقيمتها ما يحتاجون من غير توقف على قبض اوليائهم بعنوان انها زكوة ودعوى جعل الشارع للمكلف المزكى ولاية فى ذلك تكلف
واضح ويؤيده ايضا ما ورد من احتساب ما على الحى والميت وقضاء دين الميت من الزكوة هذا مضافا الى ما ورد من ان الزكوة بمنزلة الدين وانه لا فرق
بينهما بوجوب نية التعيين والتقرب من طرف الدافع واما من طرف القابض فلانه فى حسنة ابن مسلم بابن هاشم قال قلت لابى جعفر ع الرجل يكون
محتاجا فنبعث اليه بالصدقة فلا يقبلها على وجه الصدقة ثم ياخذ من ذلك ذمام واستحيا وانقباض افنعطيها اياه على غير ذلك الوجه وهى منا

صدقة قال لا اذا كانت الزكوة فله ان يقبلها فان لم يقبلها على وجه الزكوة فلا تعطها اياه ولا ينبغى له ان يستحيى مما فرض الله عز وجل انما هى فريضة الله
فلا يستحيى منها لكن الانصاف ان قوله لا تعطها اياه ليس صريحا فى عدم احتساب الزكوة لو اعطها وانما يدل على عدم جواز الاعطاء او كراهته
لينتزه عن استحياء اخذ الزكوة والمترفع عنها الواقع الى الاستنكاف عما رضى الله له وعدم الرضا بما قسم الله فلا ينافى مورد الرواية السابقة وهو
الاستحياء عن الاخذ مع تصريح الدافع فوقا بانها زكوة وان لم يترفع عن اخذ الزكوة الواقعية اذا علم بها وبالجملة فمورد الرواية الثانية من يرد
الزكوة اذا علم انها زكوة ومورد الاولى بقرينة السؤال عن جواز ترك التصريح له بانها زكوة هو الاستحياء عن اخذها عند تصريح الدافع فيمكن
حمل الثانية على الكراهة ورجحان العدول الى غيره فح لا تعارض العمومات ولا ينافى ما صرح به غير واحد وادعى عليه فى محكى التذكرة انه لا يعرف
فيه خلافا من استحباب ايصالها بصورة الصلة الى المستحيى من طلبها بل من اخذها بصورة الزكوة لكون ذلك مذلة عند الناس وان لم يترفع بنفسه
عنها ولم يمتنع عنها بمجرد الاطلاع عليها ويؤيده ما ورد من دفع صدقات الانعام الى المتجملين من الفقراء معللا بانهم يستحيون من اخذ صدقات الاموال ولقد احسن المحقق
فى المعتبر التعبير عن مورد هذه المسئلة فى من يستحيى من طلبها يتوصل الى مواصلته وكذلك ابو بصير انتهى ثم ان حاصل صور المسئلة خمس احدها ان يقصد الدافع
على وجه الزكوة على وجه التصريح والاعلام ويأخذ القابض كذلك ولا اشكال الثانية ان يدفع الدافع على قصد الزكوة من غير اعلام له بانها زكوة ويأخذه
القابض عالما بانها زكوة ولا اشكال فيها ايضا الثالثة ان يدفعها على قصد الزكوة بعنوان الصلة والهدية ويأخذه القابض على وجه الزكوة ولا اشكال فيها
ولا فى استحبابها من جهة استحياء الفقير المتجمل من ان يطلع عليه احد لكونه يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف الرابعة الصورة بحالها ولكن يأخذه القابض بالعنوان
الذى دفع اليه مع انه كان يمتنع عنها اذا اطلع على كونها زكوة فمقتضى العمومات الجواز بناء على ان قبض الزكوة ليس كالقبول الفعلى للعقود يعتبر فيه المطابقة للايجاب
الحاصل بالدفع بل القبض متولد تملكه على اى نحو كان يستحق المعطى امتثال اوامر الايصال والدفع والصرف وان امتنع اذا اطلع على كونها زكوة فهذا هو الذى دلت
الحسنة على النهى عن اعطائها فان حملنا النهى على كراهة الدفع اليه او على حرمته من الاستحقاق لاجل الاستنكاف عما رضى الله له كما ورد ان تارك الزكوة وقد
لم كانعها وقد وجب عليه فيخرج عن العدالة او على كون النهى يفيد الحكم حرمان ذلك الشخص لعل يتنزه عن الاستنكاف فيرضى بما قسم الله له او للعقوبة على الصفة
المذكورة فوجه الجمع بين الحسنة وبين العمومات على هذه الوجوه ولو خليناها على ما يظهر منها سيما قوله ع فان لم يقبلها على وجه الزكوة انه يعتبر فى قبض الزكوة
قبولها على انه زكوة اشكل الامر فى هذا القسم من الصورة الرابعة بل القسم الاول منها الا ان المفروض اشتراك القسمين فى وقوع القبول على غير وجه الصدقة
وان امكن الفرق بينهما بان القابض فى القسم الاول حيث انه لا يابى عن اخذ الصدقة انما يقصد قبض المدفوع اليه على وجه مطلق التمليك وان صرح الدافع بكونها هدية
لكن الغالب حصول احتمال الصدقة بل امارتها ايضا فهو يقصد التملك المطلق وهذا لا يقدح فى اعتبار مطابقة القبول لو فرض القبول به فى الزكوة بخلاف القابض
فى القسم الثاني فانه يقصد التملك الخاص المقابل للتملك على وجه الزكوة الخامسة ان يدفعها فى المال الفقير من غير اطلاع الفقير ومقتضى بعض ما يستفاد منه ان المقصود
الوصول الى المستحق وما دل على انها بمنزلة الدين هو الجواز الا انه يشكل من جهة عدم تملك الفقير له من غير اختيار ولم يتلف فهو مال المالك وان تلف الاجنبى بطلبه
الضمان ويبقى فى عهدة الزكوة وان اتلفه الفقير فيشترط مقارنة النية لتملك الفقير او وكيله فان تحقق فهو والا كان كتسلط الغير على اتلاف ماله بغير رد
لا يستحق عليه عوضا مسئلة لو دفع زكوته الى شخص فبان انه غنى فالكلام تارة يقع فى حكم الاخذ وتارة فى حكم الدفع اما الاخذ فان كان عالما بكونها فهو محرم
عليه ضامن لم يرده مع بقائه وقيمته مع تلفه لان التملك انما وقع على المال بعنوان كونها زكوة وعلى الاخذ بعنوان انه فقير والمفروض ظهور فساد التمليك
المقيد فيشبه العقد الفاسد الذى لا يفيد الاذن المتحقق فى ضمنه وكذا الكلام فى كل اباحة وتمليك تعلق بمال الشخص مقيد الصريحا او بالحيثية التقييدية انتهى عن
موضوع ولو بحكم الشرع وكيف كان فلا اشكال فى اصل المسئلة حتى فيما اذا كان جاهلا بالحكم وكان الدافع عالما وان المغرور لا يتحقق بالجهل الحكمى لانه تقصير من الجاهل
ومورد فى الجهل الموضوعى لتلبيس الغار عليه وان كان جاهلا بكونها زكوة فان كانت العين باقية وجب ردها ورد ما يتبعها ولا فرق بين كون الدافع ممن يجوز له الرجوع
فى هبته ويجده لا لان الهبة عنوان اخر والكلام هنا فى ان الاخذ لا يملك المدفوع لو مع الجهل الا انه هل يجوز الرجوع بعد تملك كرام لا كيف ولو سلم التملك فلا ريب فى
عدم جواز الرجوع لتحقق قصد القربة والثواب فى الهبة فلا يجوز الرجوع فيه مطلقا من غير تفصيل فيه بين افراد الواهب نعم صرح فى المعتبر كما عن المنتهى بعدم الارتجاع
مستدلا فى الاول بان الظ انه صدقة وفى محكى الثانى بان الدفع محتمل للوجوب والتطوع وفيهما نظر لان الكلام فى حكم المال المدفوع بعد فرض تحقق كون دفعه
على وجه الصدقة الواجبة التى لا يستحقها القابض ولا ريب ان دفع المال الى الشخص على وجه واحد فى صورتى علم القابض وجهله فاذا حكم بالارتجاع مع العلم فلا وجه
لتغيره مع الجهل نعم لو ادعى القابض الجاهل انها كانت صدقة او هبة لازمة وادعى الدافع كونها زكوة وان دفعها فاسد فهى مسئلة اخرى غير مسئلة المال المدفوع
الى غير المستحق الجامعة لعلم القابض وعدم علمه بانه يدعى الدافع نعم ربما يتوهم فى تلك المسئلة تقديم قول القابض لانه يدعى الصحة والدافع يدعى الفساد مع امكان ان
يقال بتقديم قول الدافع لانه ابصر بنيته بل هو المتعين اذا لم يكن القابض منكر الما يدعيه الدافع بل كان شاكا يتبع تكليفه فى وجوب تصديق الدافع وعدمه فان الظ
انه مكلف بتصديق الدافع المقام الثانى حكم الدافع من حيث الضمان والعدم اذا تعذر ارتجاع المدفوع فنقول ان كان الدافع هو الامام ع او نائبه الخاص او العام
او وكيلهم فالظ عدم الضمان لاصالة البراءة وكونهم ماذونين من المالك الحقيقى ومن طرف الفقراء فى هذا الدفع الخاص فلا يترتب على التلف الحاصل من دون

ثم ربط منهم ضمان مع ان الضمان لو كان ففي بيت مال المسلمين فيكون الغرامة ايضا في مال الفقراء فتامل وحكم الغرم كالمغروم اذ ونح د ضعف الحق من عيل ان يظهر
عدم استحقاقه والاجود الاعتماد على الاجماع كما يظهر من العلامة هذا كله بالنسبة الى الدافع اما المالك فلا اشكال في براءة ذمته من الزكوة لايصالها الى الحاكم
فبرئت ذمته ولو كان الدافع هو المالك ففي اجزائه اقوال ثالثها التفصيل بين ما اذا اجتهد فاعطى وبين ما اذا اعطى اعتمادا على مجرد دعوى الفقر واصالة عدم
المال والاقوى هو عدم الاجزاء وفاقا للمحكي عن المفيد والحلبي لاصالة اشتغال الذمة وعموم ما دل على انها كالدين مضافا الى مقتضى قاعدة الشركة في العين على
ان الموضوع من الزكوة في غير موضعه بمنزلة العدم وما دل على وجوب اعادة المخالف زكوته معللا بانه لم يضعها في موضعها مضافا الى الخصوص مرسلة الحسين بن عثمان
عمن ذكره عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي زكوة ماله رجلا يرى انه معسر فوجده موسرا قال لا يجزي عنه لكن في حسنة حريز بابن هاشم المحكية عن الكافي عن ابي
عبد الله ع في حديث قال قلت له رجل ادى زكوته الى غير اهلها زمانا هل عليه ان يؤديها ثانيا الى اهلها اذا علمهم قال نعم قال قلت ان لم يعرف لها اهلا فلم يؤدها
او لم يعلم انها عليه فعلم بعد ذلك قال يؤديها الى اهلها لما مضى قال قلت فان لم يعلم اهلها فدفعها الى من ليس هو لها باهل وقد كان طلب واجتهد ثم علم بعد
ذلك سوء ما صنع قال ان اجتهد فقد برئ وان قصر في الاجتهاد في الطلب فلا لكن يمكن ان يقال ان الرواية كما فهمه في المدارك انما تدل على حكم من دفع الى غير الاهل
لعدم التمكن من الاهل بعد الطلب والاجتهاد فلا يدل على المطلق في شيء وعلى تقدير دلالته على الدفع الى غير الاهل جاهلا فمورد النسبة بينها وبين المرسلة
المتقدمة عموم من وجه بناء على كون السؤال عن صورة اشتباه مصداق اهل الزكوة ففي مادة اجتماعهما وهو الاشتباه لا لاهلية من حيث الفقر مع الاجتهاد
يرجع الى الاصل والعمومات المتقدمة مضافا الى ظاهر الرواية الاشتباه فيما عدا الفقر ويحتمل ان يكون مورد السؤال الجهل بالحكم وهو ان اهل الزكوة لا بد من كونها
فقيرا عادلا لا ايراد اشتبه عليه المصداق الخارجي لمستحق الزكوة المعلوم عنده من حيث المفهوم كما هو محل كلام الاصحاب وح فلا يبعد القول بالصحة في مورد الرواية
مع الاجتهاد والفحص لعدم المرشد الى الحق فهو نظير ما اذا ادى اجتهاده الى عدم اعتبار العدالة فادى الزكوة لغير العدل ثم علم بعد ذلك خطاء اجتهاده فانه
يمكن الحكم بالاجزاء هنا وفي ما اذا اجتهد في الموضوع ثم ظهر خطاؤه فيه لكن الحق عدم الفرق بين انسان الخطائين في الشبهتين لكن ظاهر الرواية على تقدير حملها
على الشبهة الحكمية جهل السائل بالاهل من حيث اعتبار الايمان وعدمه لانه هو الذي كان خفيا في ذلك الزمان على كثير حتى سئلوا عنه واكثروا من السؤال الا ان الفقر
فان اعتباره في مستحق الزكوة كان ضروريا بين الخاصة والعامة بحكم الامام ع بعدم وجوب الاعادة في غير الفقر لا يدل على عدمه فيه فالمرسلة المتقدمة الواردة
في خصوص الفقر سليمة عن المعارض فلا مناص عن العمل بها ولا من العمل بالحسنة الظاهرة في غير الفقر وظهورها في الشبهة الحكمية غير مضر بعد الحكم باتحادهما في
الاعادة في الشبهتين وهي مخالفة الواقع المعبر عنها في المستفيضة بوضعها في غير موضعها مضافا الى كون الشبهة الموضوعية اولى بالمعذورية اذ الجهل بالحكم
المذكور اعني اعتبار الايمان في مستحق الزكوة مع التمكن من الرجوع الى الامام ع او الى من سمع منه لا يخلو عن تقصير وان اجتهد في الطلب وبهذه الحسنة يخصص
عموم ما دل من التعليل السابق في الاخبار الواردة في اعادة المخالف زكوته بصورة عدم اجتهاد المعطي في ازالة الشبهة كما هو صريح مورد رواياتهم فان الجهال لكنهم
انما يعطون الزكوة فقراءهم ومعلوم ان ذلك عن تقصير منهم واما بناء على ظهورها في الشبهة الموضوعية فقد عرفت ان الظاهر من الرواية اشتباه الموضوع من غير
جهة الفقر بل من جهة الايمان لانه المناسب للطلب والاجتهاد ولا يبعد ان يكون جواز الدفع مشروطا بالاجتهاد وبحصول الظن في كون الشخص اماميا سيما
في زمن صدور هذه الاخبار نظرا الى غلبة المخالفين فالرواية لا تدل على وجوب الاعادة مع الدفع بمقتضى الاصول السابقة اذا لم يكن العمل بها مسبوقا
بالاجتهاد والحاصل انه لا مناص من حمل الرواية على صورة يتوقف جواز الدفع فيها على الاجتهاد سواء حملناها على الشبهة الموضوعية او على الشبهة الحكمية
فتحصل الكلام ان انكشاف الغنى يوجب الاعادة للاصل والمرسلة المتقدمة واما انكشاف غيره من الموانع كعدم الايمان وغيره مما يلحق به بالاجماع المركب كالهاشمية
وكونه واجب النفقة فبعد الحسنة المتقدمة المتممة في غير موردها بالاجماع والاولوية فهو لا يوجب الاعادة وفاقا للمحكي عن الشيخ والاكثر بل ظاهر المختلف
الاجماع عليه وان احتمل قويا ارادة اتفاق خصوص الخصم منه والحسنة المتقدمة المتممة في غير موردها بالاجماع المركب والاولوية ودلالتها على التفصيل
بين صورتي الاجتهاد وعدمه لا يقدح بناء على اختصاصها بالشبهة الحكمية الذي يعتبر في جواز الاقدام الاجتهاد والفحص عن الحكم فالاجتهاد فيها بمنزلة
الرجوع الى الاصول في نفي الهاشمية والرقية ونحوهما من الموضوعات المشتبهة ثم ان المحكي عن جماعة انه يستثنى من صورة انكشاف كون الفقير عبدا ما لو انكشف
كونه عبدا للمعطي قال في البيان ولو ظهر ان المدفوع اليه عبد فكظهور الغنى الا ان يكون عبده فانه لا يجزي لعدم الخروج عن ملكه انتهى ونظر في هذا الاستثناء
المحقق والشهيد الثانيان وصاحب المدارك نظرا الى اشتراك وجه الاخراج في الجميع وتوضيحه ان الامر انما يدل على الاجزاء فيما استفيد من الادلة ابتناء
التكليف على الظاهر كالصفات المعتبرة في المستحق واما اصل التكليف بعناوين الاخراج الصرف الظاهرة بل الصريحة بملاحظة [illegible] في العين
في الاخراج الى الغير والتمليك فالمراعى فيه هو الواقع لا غير اذ لم يرد طريق ظاهري بل طريقه الاعتقاد الذي لا يغني بنفسه عن الحق شيئا ولذا لو قال المولى
اضف عادلا فاضافة مظنون العدالة او مقطوعها ثم تبين الخلاف امكن القول بالاجزاء اما لو ضربا او خلعا او فعل به غير ذلك باعتقاد انه المأمور فان الحكم
بالاجزاء هنا لا يخلو عن بشاعة جدا والحاصل ان الشارع جعل المدار على الظن في اوصاف المستحق لا في اصل تمليكه هذا ولكن الانصاف ان ما ذكر لو تم لم يجز
الاعتماد في صورة الشك في كونه حرا او عبدا على اصالة الحرية لان الشك يرجع الى دفع الزكوة اليه اخراج لها عن ملكه الى ملك الفقراء لانه لا يجوز الدفع لان الوا

هو التمليك المشكوك في تحققه فيما نحن فيه فكان وصف حريته لم يطريق شرعي ظاهري هو الاصل فكذا تحقق التمليك المترتب على الحرية بل الثابت في الحقيقة باصالة
الحرية التي هي الطريق الشرعي هو اثار الحرية التي منها جواز الدفع اليه على وجه التمليك فلا مناص عن القول بالاجزاء اذا انكشف خلاف ذلك الطريق الظاهري
للفقر للموضوع والحكم فالتحقيق ان يقال اما اذا بنينا الحكم بالاجزاء على قاعدة اقتضاء امتثال التكليف الظاهري الاجزاء لم يفرق الحال بين انكشاف الخطاء
في الصحة فقط او فيها وفي التمليك الواقعي لكن الظاهر ان مبنى حكم الجماعة بالاجزاء هو ان الظاهر من تعلق التكليف بتمليك من اتصف بهذه الصفات هو تمليك
من هو على ظاهر هذه الصفات ولو بالطرق الشرعية والاخراج اليه فالمراعى في التمليك والاخراج الواقع وفي الصفات الظاهر المستند الى طريق شرعي فمن اعطى
على من هو ظاهر العدالة فقد امتثل التكليف الواقعي الاولي واما دفع شيء الى الشخص باعتقاد انه اخراج فظهر عدم كونه اخراجا فليس من هذا الباب اذ لم يقل
الشارع افعل ما هو اخراج بحكم الظاهر الشرعية فلو ثبت قاعدة اجزاء التكليف الاعمالي مطلقا او بشرط الاستناد الى طريق شرعي عن الواقع عند انكشاف الخطاء
ثبت الاجزاء هنا ايضا ويدل على ما ذكرنا من بناء استدلال العلامة في المختلف على الاجزاء بانه كان مأمورا بالدفع الى من يظن فيه الوصف واستدلال المحقق
في المعتبر عليه بان الدفع واجب فيكفي في شرطه الظن تحقيقا للوجوب على اشتراط التمكن فان هذا الباب مخالف لباب اجزاء المكلف به الظاهري عن الواقعي
لان بناء على تعلق الطلب الواقعي بمظنون الصفة والتحقيق ان الادلة لا تدل الا على وجوب الدفع الى المستحق الواقعي وانما اكتفي بالظن في مرحلة الظاهر فوجوب
الدفع الى مظنون الصفة حكم ظاهري كالصلوة بالطهارة المظنونة لا ان وجوب الدفع في الواقع تعلق على مظنون الصفة وقد تبين في محله
ان الحكم الظاهري بعد انكشاف خطائه لا يجعل امتثال التكليف الواقعي الموجه الى المخاطب بعد انكشاف الخطاء مع ان المقام مقام براءة الذمة عن مال
الغير لا عن مجرد التكليف والاجزاء لا يوجب فراغ الذمة عن مال الغير اللهم الا ان يقال كما اشرنا سابقا ان الحكم الوضعي هنا تابع للحكم التكليفي فاذا سقط
الوجوب برء الذمة من حق الفقراء فالعمدة اصالة عدم سقوط التكليف للاستصحاب وعمومات اصل ذلك التكليف الخامس من مصارف الزكوة
النسبة الى فك الرقاب اما مطلقا كما عن المفيد والحلي والعلامة وولده وغير واحد من متأخري المتأخرين لاخبار مطلقة مثل موثقة ايوب بن الحر المحكية
عن العلل قال قلت لابي عبد الله ع مملوك يعرف هذا الامر الذي نحن عليه اشتريه من الزكوة واعتقه قال اشتره واعتقه قلت فان هو مات وترك مالا
فمن يرثه قال يرثه اهل الزكوة لانه اشتري بسهمهم وفي رواية اخرى اشتري من مالهم ونحوها ما دل على جواز اشتراء الاب من الزكوة واعتاقه ويمكن حملها
على ما سيجيء من اعتبار كونها في شدة ولو باعتبار كون العبد مؤمنا في معرض البيع على المخالفين واما رقاب خاصة والمتفق عليه منها على الظاهر احدها
المكاتب العاجز عن اداء مال الكتابة لمرسلة ابي اسحق المعتضدة او المنجبرة باستفاضة نقل الاجماع عن السرائر والمبسوط والغنية وغيرها عن مكاتب عجز عن مكاتبته
وقد ادى بعضها قال يؤدي عنه من مال الزكوة الصدقة ان الله تعالى يقول في كتابه وفي الرقاب مقتضى الرواية ان الزكوة تصرف في اداء مال الكتابة من غير فرق بين
اعطائها بيد العبد ليؤديها الى سيده او اعطائها الى سيده وكيف كان فالظاهر من الرواية بل الاية ان المكاتب لا يملكه بعد القبض ملكا مطلقا فلو لم يؤدها
في مال كتابته لتحقق البراءة بوجه من الوجوه فالظاهر انها ترتجع منه كما اختاره في المعتبر وفي معناه اداؤها مال الكتابة صرفها فيما يستعان به على الاداء لانه صرف
في فك رقبته كما يرشد اليه الاستشهاد بالاية ولو اداها في مصرف فلا يبعد ارتجاعه ممن وصل اليه لانه نقل اليه بغير حق والمحكي عن الشيخ التملك بمجرد
القبض فلا يرتجع ولعله لما يستفاد من بعض الاخبار من استحقاق المستحقين لها على وجه الاختصاص المطلق والتملك والظاهر اعتبار عجز المكاتب عن تحصيل
مال الكتابة فلا يكفي مجرد عدم وجوده عنده فعلا خلافا لصريح العلامة في محكي النهاية وظاهر مثل الشرايع ولعله للعموم وفيه نظر الثاني العبيد تحت
الشدة فيشترون من الزكوة ويعتقون بالاجماع المحكي حد الاستفاضة ورواية ابي بصير عن الرجل يجتمع عنده من الزكوة الخمسمائة والستمائة يشتري
منها النسمة ويعتقها قال اذا يظلم قوما اخرين حقوقهم ثم مكث مليا ثم قال الا ان يكون عبدا مسلما في ضرورة فيشتريه ويعتقه والظاهر ان المراد
بالشدة ومصداقها موكول الى العرف وحكي عن بعض ان اقلها ان يمنع من الصلوة اول وقتها ولا يخفى ما في اطلاق هذا الكلام ولعل المراد به الدائم على
ذلك ونية الزكوة مقارنة لدفع الثمن او للعتق كما في الروضة وفي المسالك وحواشي الشرائع عند العتق ولا يبعد ان يتعين عند الشراء لانه وقت صرف
الزكوة ولظاهر قوله في التعليل الاتي انه اشتري بمالهم ولو مات قبل العتق فلا ضمان للزكوة ولو مات بعد العتق فميراثه على ما عدا الامام ع لمن
ويحتمل للفقراء لعموم التعليل الاتي في رواية عبيد بن زرارة وللموثقة ايوب المتقدمة بعد تقييدها برواية ابي بصير المذكورة قال في المعتبر لو ملك
العبد المبتاع من الزكوة كان ميراثه لارباب الزكوة وعليه علماؤنا ثم احتج برواية عبيد بن زرارة والظاهر استناده الى التعليل المذكور فيها كما صرح به
الارشاد قال في المسالك واما التفصيل بانه ان اشتري من سهم الرقاب فميراثه للامام ع وان اشتري من سهم الفقراء فلارباب الزكوة فلا اصل له في المذهب
الثالث شراء العبيد وان لم يكن في شدة بشرط عدم المستحق نسبه في المعتبر الى فقهائنا اصحابنا وعن المنتهى نسبته الى اصحابنا ويدل عليه مضافا الى عموم
الاية موثقة عبيد بن زرارة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اخرج زكوة ماله الف درهم فلم يجد موضعا يدفع ذلك اليه فنظر الى مملوك يباع
فيمن يريده فاشتراه بتلك الالف الدرهم التي اخرجها من زكوته فاعتقه هل يجوز ذلك قال نعم لا بأس بذلك قلت فانه لما ان اعتق وصار حرا اتجر واحترف فاصاب مالا
ثم مات وليس له وارث فمن يرثه اذا لم يكن له وارث قال يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكوة لانه انما اشتري بمالهم وما تضمنه ذيل الرواية من ارث الفقراء له لا ينفيه واذا

نوى اشتراه عن الفقراء ونوى اعتاقه عنهم انه لو اشترى من سهم سبيل الله مثلا ينبغى ذلك اذ الظاهر ان التعليل المذكور حكمة للحكم مبنية على ما هو المستفاد
من الروايات الكثيرة من اصل الزكوة موضوعة لقوت الفقراء كما عرفت من رواية ابى بصير ثم ان المحكى عن الاكثر كون الميراث لاهل الزكوة لا لخصوص الفقراء نعم
صرح المفيد فيما حكى عنه بكونه للفقراء كما هو ظاهر الرواية ويمكن حملها بقرينة التعليل بالاشتراء بالمال على كون الميراث زكوة موضوعة لقوت الفقراء كما صرح
ثم العبد الشاهد الصريح على الحمل موثقة ابن ادريس المتقدمة واعلم انه لا اشكال فى كون العتق فى القسمين الاولين من سهم الرقاب واما الثالث فالظاهر انه
كذلك كما يستفاد على الاولين والظاهر انه لكونه نعم فى بيان مقام المصرف الخاص الجامع لسائر المصارف لتحصيل القسط الراجح او الواجب والمفروض تقييد
العتق فى الصورة بصورة عدم المستحق الرابع ما اختلف فيه وهو صرفها فى عتق الواجب من باب الكفارة على من يعجز عنه وقد ارسله على بن ابراهيم فى تفسيره
عن العالم ع ورد فيه بعض من حيث انه العاجز عن العتق يرجع الى بدله سواء كان فى كفارة المخيرة او المرتبة **مسئلة** لا خلاف ولا اشكال فى
جواز صرف الزكوة الى الغارم فى الجملة وانما الكلام فى مواضع الاول انه لا اشكال فى اشتراط عجز الغارم عن اداء دينه فلو كان متمكنا منه حالا او مآلا بقض
عنه والدليل على الشرط المذكور مضافا الى الاجماع المحكى عن جماعة الاخبار والاستر بعضها فى مسئلة اشتراط الفقر فيمن يعطى فى سبيل الله ثم المصرح به
فى كلام جماعة اعتبار العجز عن اداء الدين وفى المحكى عن آخرين اعتبار الفقر فيحتمل انه اراد بالفقر مجرد الحاجة الى الاداء وان لم يكن فقيرا من حيث المؤنة
فالنسبة بين الغارمين والفقراء عموم من وجه نعم بنافيه ظاهر المحكى عن الشيخ ان من وجب عليه العتق فى كفارة يعطى لفقره فيعتق فان ظاهره ان مجرد
اشتغال الذمة بما لا يقدر عليه فقر موجب للدخول تحت اول الاصناف الثمانية الا ان يحمل كلامه على ارادة الحاجة الى العتق كما احتمله فى شرح الروضة
المراد بالفقر ما يشمل الحاجة لقضاء الدين حتى يكون كل غارم غير متمكن من الاداء فقيرا او مسكينا ولذا يعطى من الخمس لو كان هاشميا ويكون مقابلة
الغارمين للفقراء باعتبار خصوصية جهة الصرف وانه قد يكون الغارم مبنيا وقد يقضى عنه بغير اذنه فلا اشكال هنا الا ان ظاهرهم ان الفقر
هو العجز عن مؤنة السنة وان القادر على ما يكفيه غير فقير وكذا ذكر بعضهم كالشهيد الثانى والمجلسى فى تعليقه على الارشاد والمحقق فى
المعتبر وصاحب المدارك ان الغارم فى المعصية يعطى من سهم الفقراء اذا كان بصفة الفقر اذ على تقدير كون الغارم اخص مطلقا لا معنى لاشتراط كونه فقيرا
ونحوهم المحقق الثانى فى مسئلة اعطاء العاجز عن الكفارة الواجب عليه حيث قيده بما اذا كان فقيرا مع ان الغارم اذا كان فقيرا لا معنى اجتماعهما مصداقا
بل بمعنى ان الغرم سبب للغرم الحقيقى الذى هو احد مصارف الزكوة نظير عدم قوت السنة فلا معنى لمنع الغارم فى المعصية فى الروايات مع كونه مستحقا
لاجل فقره ودعوى ان المراد من الروايات منعه من حيث الغرم لا من حيث الفقر مع فرض عدم انفكاك الحيثية الثانية عن الاولى فاسدة ويؤيد ذلك انهم صرحوا
فى تعريف الفقر بانه من لا يملك مؤنة السنة له ولعياله ولا يخفى عدم دخول الدين فى مؤنة السنة كما يشعر به عطف مؤنة العيال على مؤنة نفسه كما صرح به فى رواية
ابى بصير المتقدمة ومن تتبع كلمات الاصحاب فى تعريف الفقر والغنى فى زكوة المال والفطرة يظهر له ان واجد قوت السنة ليس فقيرا وان كان غارما و
يجب عليه الفطرة ايضا اغناء الفقير دفعة من سهم الفقراء وان الغارم لا يعطى ازيد من الحاجة فلو كان فقيرا حقيقيا بمجرد الغرم لزم جواز اعطائه
زائدا عن الحاجة من سهم الفقراء وايضا فقد ذكروا انه لا يجوز اعطاء واجب النفقة من سهم الفقراء معللين له بعدم الفقر بعد وجوب نفقته على الرجل
وانه يجوز الدفع اليه من سهم الغارم اذ لا ريب ان هذا التعليل يقتضى اختصاص الفقر لاجل عدم قوت السنة لانه الذى يزول باتفاق الغير عليه وكيف
كان فلجواز احكام الفقير الذى هو اول الاصناف الثمانية على الغارم بمجرد الغرم وان كان مالكا لقوت السنة مشكل جدا ويؤيد ما ذكر ان العلامة مع انه صرح فى
المنتهى والتذكرة باعتبار الفقر استقرب فى النهاية جواز الدفع الى المديون اذا كان عنده ما يفى بدينه اذا كان يجب لو دفعه صار فقيرا واوضح منه فى
النافع ما عن الحلى من منع جواز ذلك معللا بانه غنى لا تحل له الصدقة ويمكن الاستشهاد له بما عن مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب المشيخة لابن محبوب
عن ابى ايوب عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل منا يكون عنده الشىء يتبلغ به وعليه دين ايطعم عياله حتى يأتيه الله بميسرة فيقضى دينه او يستقرض
على ظهره فى خبث الزمان وشدة المكاسب او يقضى بما عنده دينه ويقبل الصدقة قال يقضى بما عنده ويقبل الصدقة فالظاهر ان المراد بالفقر الماخوذ شرطا
فى الغارم هى الحاجة الى الاداء ثم المراد من عدم التمكن هو عدم القدرة عرفا بحيث لا يعد عاجزا الا التمكن الشرعى فان من له مستغل لا يزيد عن مؤنة سنته يجب
عليه شرعا اداء دينه من ذلك المستغل مع انه عاجز عرفا من اداء الدين لانه يصير فقيرا بعد الاداء وقد عرفت عن النهاية ان الاقرب جواز الدفع الى من كان
عنده ما لو دفعه صار فقيرا ثم الظاهر ان الغارم يشمل من استقر فى ذمته المال لا بعوض صار اليه كمن صار عليه دية او كفارة او ضمان متلف ولذا قال فى المعتبر
لو من وجب عليه كفارة ولم يجدها يعتق جاز ان يعطى من الزكوة ما يشترى به ويعتقها وروى ذلك عن على بن ابراهيم فى تفسيره عن العالم ع ثم قال وعندى
ان ذلك اشبه بالغارم لان القصد ابراء ما فى ذمة المكفر انتهى وغرضه من كونه اشبه بالغارم ليس انه ليس بغارم حقيقة بل المقصود ان ما يدفع
اليه اشبه بسهم الغارمين لانه المقصم ليس مطلق سد خلته بل خصوص خلاء ذمته ثم على القول بعموم الغارم لما ذكرنا من الضمانات يؤيد ما ذكرنا رواية
العرزمى لا تحل الصدقة الا لدين موجع او غرم مقطع او فقر مدقع فالظاهر انه لا يعتبر وقوع اسبابها فى غير المعصية بل كان سبب الكفارة الظهار المحرم او حنث
اليمين او قتل الصيد لو عمدا او اتلاف مال عمدا فالظاهر جواز الاعطاء ولو بعد التوبة بناء على اشتراط العدالة لاطلاق الغارم واختصاص المقيد بما اذا

استثناو المعصية واتفق فيها ما لا يشمل ما اذا كان سبب الضمان معصية الا ان فهم العموم بتنقيح المناط او اعتمدنا فى الحكم بالتقييد على وجوه اعتبارية
ذكر منها من كونه اغراء بالقبيح وان الزكوة ارفاق فلا يناسب كون المعصية سببا لها ونحو ما ذكرنا من عبارة المعتبر عدم الاشتراط فى هذا القسم من الغارم حيث
ذكر ما ذكرنا عنه من الاعطاء من سهم الغارمين فى مضمون رواية القمى فى تفسير الرقاب بانهم قوم لزمتهم كفارات فى الظهار وقتل الخطاء والصيد والايمان
مسئلة المشهور كما قيل ان سبيل الله يشمل جميع سبل الخير وقد حكى ذلك صريحا عن الاسكافى والشيخ فى الخلاف والمبسوط وابن زهرة والحلى وابن حمزة والفاضلين
والشهيدين والعليين وجمهور متاخرى المتاخرين بل كافتهم كما قيل وعن الغنية والخلاف ظاهر الجميع الاجماع عليه لعموم معناه اللغوى والعرفى وخصوص
النصوص الواردة فى المقام مثل مرسلة القمى فى تفسيره عن العالم ع قال وفى سبيل الله قوم يخرجون فى الجهاد وليس عندهم ما ينفقون او قوم من المؤمنين
ليس عندهم ما يحجون به او فى جميع سبل الخير فعلى الامام ع ان يعطيهم من مال الصدقات حتى يقوون على الحج والجهاد ومثل المروى عن الفقيه عن ابن يقطين عن ابى
الحسن الاول ع يكون عندى المال من الزكوة فاحج به موالى واقاربى قال نعم لا باس وعن مستطرفات السرائر عن كتاب البزنطى عن جميل عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن
الصرورة ايحجه الرجل من الزكوة قال نعم ونحوها المروى عن الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله ع ومثل ما ورد فيمن اوصى فى سبيل الله من انه يصرف فى الحج معللا
بانى لا اجد افضل من الحج خلافا للمحكى عن المفيد وسلار ويحتمل الاشارة والشيخ فى النهاية فخصوه بالجهاد لما ورد من اللفظ ولبعض ما ورد فيمن اوصى فى سبيل الله
ثم انه قد استثنى جماعة من الشهيد والمحقق الثانيان من الموضوع المذكور ما يكون معونة لغنى قال فى المسالك يجب تقييده بما يكون معونة لغنى مطلق بحيث لا
يدخل فى شىء من الاوصاف الباقية فيشترط فى الحاج والزائر الفقر او كونه ابن السبيل وصفا والفرق بينهما وبين الفقير ان الفقير لا يعطى الزكوة ليحج بها من حيث
كونه فقيرا ويعطى لكونه فى سبيل الله انتهى ولعل المراد من ان الصدقة لا تحل لغنى وحيث انها تعارض مع الملاقاة فى سبيل الله بالعموم من وجه فيرجع الى عموم ما دل
على اختصاص الزكوة بمصارف الفقر مثل قوله انما جعل الزكوة قوتا للفقراء وسد الخلة خرج منها ما خرج مثل الغارمين وابن السبيل والمؤلفة والعاملين وبقى الباقى
ومن ان ظاهر عدم حلية الصدقة للغنى عدم استحقاقه للزكوة استحقاقا مطلقا على نحو استحقاق الفقير والاستحقاق المطلق بحسب اصل وضع الزكوة مختص بالفقراء
اذ العاملون انما يعطون من مال الفقراء على وجه الاستحقاق المطلق والتملك بازاء جمعهم لبيت المال فليس استحقاقهم المطلق حصة من الزكوة لا متفرعا على استحقاق الفقراء
لجمعها اما المؤلفة فاستحقاقهم المطلق ايضا لمصلحة ترجع الى الفقراء وان عم غيرهم مبنى من عدا الفقراء الغارم وسبيل الله وابن السبيل ولا ريب انهم ما
يستحقون الزكوة استحقاقا مطلقا على حد استحقاق الاربعة السابقة بل انما تدفع اليهم ليصرفوها فى مصرف خاص ترجع منهم لو فات فى ذلك المصرف او صرفوها
فى غيره على ما تقدم فى الغارم والعامل ويجيء فى ابن السبيل واما الاخبار المخصصة للزكوة بالفقراء وان الله شرك بين الفقراء والاغنياء فى اموالهم
فليس لهم ان يصرفوها الى غير شركائهم وغير ذلك مما ظاهرها بل صريحها عدم جواز الدفع الى غير الفقير لها فهى مخصصة بموارد لزسبيل الله فاعطاء الغنى
ليصرفه فى سبيل الله من هذا القبيل هذا مع امكان ان يقال مقتضى التامل فيها يدل على ان اخبار حرمة الصدقة على الغنى ان المراد منها على ما هو الغنى عنها فى الصرف
الذى يعطى لاجله لا يجوز دفع الزكوة للعاشى الى من هو غنى عن تجهيزه للعاش ولا للدين الى من هو قادر على اداء الدين ولا للصرف فى سبيل الله الى من يقدر عليه
بدون الزكوة ويجيء ان هذا عين المختار من اعتبار الحاجة نعم يستفاد من مرسلة القمى المتقدمة اعتبار حاجة المدفوع اليه فى تحصيل ما يفعله لو كان مالكا
لمؤنة سنته لكن الانصاف ان الاستدلال بها مشكل لتضمنها اعتبار العجز فى المجاهد مع عدم اعتباره فيه اتفاقا وجعل هذا من قبيل العمل بجزء الرواية وطرح
جزئها الاخر بعيد جدا بل يمكن حملها على بيان التمثيل وذكر المصرف الاهم من باب المثال فالاولى الاستدلال بالوجوه او مثل قوله ع لا تحل الصدقة لغنى بالتقريب
الذى ذكرناه اخيرا من ان المراد حرمة اخذها واعطائها للمصرف الذى لا يحتاج فيه اليها فاعطاء الغارم والمكاتب والحاج القادرين على المعيشة العاجزين
عن اداء الدين ومال الكتابة ونفقة الحج لا يحل لهم اخذ الزكوة ولا اعطائهم لاجل المعيشة ويحل لاجل ما هم يفتقرون فيه اليها ويدل عليه ايضا ما ورد
فى احكام الاوصياء من ان الامام ع يقسم الزكوة على الاصناف بقدر ما يستغنون به فان ظاهر هذا الكلام عدم حصول الغنى قبل دفع الزكوة والا لم يكن الا
بما ذكر وما ورد فى اعتبار العجز عن اداء الدين فى اعطاء المديون الحى والميت والمنع عن اعطاء القادر عليه فى حسنة زرارة بابن هاشم قال قلت لابى عبد الله
رجل حلت عليه الزكوة ومات ابوه وعليه دين ايؤدى زكوته فى دين ابيه وللابن مال كثير فقال ان كان ابوه اورثه مالا ثم ظهر عليه دين لم يعلم به يومئذ فيقضيه
عنه قضاه من جميع الميراث ولم يقضه من الزكوة وان لم يكن اورثه مالا لم يكن احد احق بزكوته من دين ابيه فاذا اداها فى دين ابيه على هذه الحال اجزأت عنه
قوله من جميع الميراث اى لا من خصوص الثلث فان المنع المطلق ظاهر فى عدم جواز الدفع اليه لو من سهم سبيل الله الا ان يحمل المنع مع وجود سبب الجواز
دعوى لعدم اعتبار حيثية الغارم فى المنع فاسدة اولا يخلو الكلام عن الاشارة اليها بما يعتبر الغائلة فى المقام للحكم بالمنع مقيدا بحيثية مع وجود حيثية
اخرى مستقلة فى سببية الجواز فهو بمنزلة ان يمنع من اكرام زيد من حيث فسقه مع وجود صفة العلم فيه المفروض كونها علة مستقلة فى جواز الاكرام
حتى مع الفسق هذا مضافا الى الاستمرار والسيرة على النكير على من صرف الزكوة فى مؤنة الاغنياء كاطعامهم والاهداء اليهم بقصد القربة ونحو ذلك ثم ان ما
ذكرنا من اعتبار الاحتياج فى ذلك السبيل انما هو اذا قصد بالدفع مجرد اعانة الفاعل كالحاج والزائر من حيث ان نفس الاعانة من السبيل واما اذا قصد
حصول ذلك الفعل فى الخارج من حيث انه سبيل من السبل بحيث لو ان يشترك بالمال من الفاعل بدنه فالظاهر عدم اعتبار الاحتياج هنا الا ان الاتفاق على ذلك

الفعل من لزم الانفاق على بناء المساجد كالوقف فصرف المال في مؤنة الزائر ليحصل الزيادة التي هي من سبيل الخير كصرف المال في الاتبان الذي يبنى المسجد به عند قصد القربة فهو مما يوصل هذا بما مر ولا يخفى على ادنى متامل ان هذا لا ينافي ما دل على حرمة الصدقة على الاغنياء الا ان المزكي لم يصرف الصدقة الا في تحصيل جهة خاصة كان لفعل الغني مدخل فيه وليس تصدقا على الغني ولذا لو فضل عن مؤنة العمل شيء يحسب الى المزكي وصرف في المصارف الاخر للزكوة والحاصل ان السبيل المصروف فيه الزكوة قد يحصل بفعل اعانة الغني لانه من الامور الراجحة وقد يحصل بنفس الفعل والذي اعتبرنا فيه الحاجة هو الاول والثاني ومن هنا يعلم ان حكمهم بانه يعطي الغازي من الزكوة وان كان غنيا انما ينافي ما دل على تحليل الصدقة للغني اذا كان الدفع من باب معونة الغازي اما اذا كان من باب حصول دفع العدو الحاصل من مال المزكي وبدن الغازي فليس فيه منافاة للادلة فان قلت فعلى هذا يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي على الوجه الثاني الذي يؤدي في الغني لانه ليس تصدقا عليه بل هو اشتراء الدفع او ايجاد سبب الفعل الذي هو من السبيل قلنا لولا ان الدليل تحريم الصدقة على بني هاشم بل تحريم تقلبهم وتصرفهم فيها لانها اوساخ الناس لكنا بكونهم كالاغنياء وان الحرام هو تملكهم من الزكوة هو صرف الزكوة بتوسيطهم الى السبيل باشروهم بابدانهم فالمانع هو ما ذكرنا ولذا لا يعطون من نصيب العاملين ولا الغارمين مع ان مالكي قوت السنة وواجبي النفقة يعطون من هذين النصيبين **مسئلة** لا اشكال في عدم اجزاء دفع الزكوة الى غير الفرقة الامامية في الاعصار ودعوى الاجماع بل النصوص مستفيضة وعلل في بعض الاخبار المنع عن عطاء الواقفية بانهم كفار مشركون زنادقة وعن اعطاء الزيدية بانهم النصاب ثم لا اشكال في استثناء المؤلفة من مستحقي الزكوة وان كان المحكي عن جماعة اطلاق المنع وفي المسالك والمدارك الحاق بعض افراد سبيل الله ولعلهما ارادا مثل الغازي كما صرح به في الوسيلة وليس مرادهما لو كان المصرف غير متعلق بشخص كبناء المساجد والقناطر وغيرهما مما لا يتصور فيه اشتراط الايمان كما صرح به الشهيد في نكت الارشاد لان هذا ليس قابلا للاستثناء من عباره الشرائع وفي كلام بعض مشايخنا المعاصرين استثناء مطلق سبيل الله وعن العنية الحاق العاملين بالمؤلفة ونسب الى ظاهر الشرائع والنافع والتبصرة والرسالة الغرية اختصاص هذا الشرط بالفقراء والمساكين والحقوا بهم ان ظاهر اخبار المنع هو النهي عن تملك المخالف بالزكوة فلا فرق بين الفقراء والمساكين والغارمين وفي الرقاب وابن السبيل وفي سبيل الله اذا جعل السبيل نفس اعانة المخالف التي هي في نفسه من الرجحان من باب على كل كبد حراء اجر واما المؤلفة فلا ريب في عدم اعتبار الاسلام فيه فضلا عن الايمان لان لعطائهم ليس من باب الاعانة وسد الخلة واما من سهم العاملين فلا يجوز ايضا بناء على اشتراط العدالة كما هو المجمع عليه ولو فرض القول بعدمه فالظاهر انه لا باس باعطائه لانه في معنى الاجزاء وليس لمجرد الاعانة وسد الخلة ولذا يعطى مع الغنى واما في سبيل الله فقد عرفت المنع من اعانتهم وسد خلتهم من الزكوة واما اذا اريد به مجرد وجود الفعل الذي هو السبيل فان كان مع مباشرة المخالف ذلك له سبيلا وفرضنا انه لم يكن من العبادات بل كان من الامور المحصلة للغرض من اي فاعل صدرت كالغزو ودفع الخوف من طرق المسلمين ونحو ذلك فالظاهر انه لا يجوز الدفع لان الفعل المذكور هو الذي صرف فيه الزكوة نظير بناء القناطر والمساجد الفاعل له غير له الا الة والاخبار المانعة انما تمنع عن صرف الزكوة الى المخالف ودفعها اليه وتمليكه منها فيما لو ضم اليه الا ان يحصل الفعل المذكور من الخارج وهذا ظاهر لمن تدبر الاخبار وتاملها تاملا قليلا وقد مر هذا البحث في اعتبار الفقر في سهم سبيل الله ومما ذكرنا يعلم ان ما ذكره الاسكاف من الحصر في قوله انما موضعها اهل الولاية كما ليس بناف قوله لا يحل الصدقة لغني ما تقدم منا من جواز دفع حصة سبيل الله الى الغني اذا قصد الدافع صرفه في الفعل الذي يوجد منه ولو حظ الفاعل غير اله الا الة قال الشهيد في نكت الارشاد عند قول المص وبشرط في جميع المستحقين بعد استثناء من يعقل فائدة وهو ان سبيل الله قد جاء على العموم لا يختص في بعض موارده باشتراط الايمان ثم ان الظاهر اطلاق معظم الاخبار وكثير من الفتاوى المستضعف كصريح البعض من كل منهما عدم الفرق بين زكوة الفطرة والمال ففي صحيحة اسمعيل بن سعد عن الرضا خلافا لما يحكى عن الشيخ واتباعه من جواز دفع الفطرة الى المستضعف اذا لم يجد المؤمن المستحق لها لا اطلاقات المنع حتى صحيحة ابن سعيد ان شاء الله لصوارف وجدان المؤمن وعدمه بما دل على جواز دفع الفطرة لرواية يعقوب بن شعيب قلت فان لم يجد من يحملها اليهم يعني اخوانه واهل الولاية قال يدفعها الى من لا ينصب لهم وموثقة الفضل عن ابي عبد الله قال كان جدي صلوات الله عليه يعطي فطرته الضعفة ومن لا يتولى وقال الذي لاهلها الا ان يجدهم ظن لا ينصب ولا ينقل من ارض الى ارض وموثقة اسحق بن عمار عن ابي ابراهيم قال سألته عن صدقة الفطرة لعطيها غير اهل ولا يتو من غير اجراني قال نعم الجيران احق بها لمكان الشهرة ورواية مالك الجهني عن ابي جعفر قال سألته عن زكوة الفطرة قال تعطيها المسلمين فان لم يجد مسلما فمستضعفا وصحيحة ابن يقطين المروية عن الفقيه قال سألت ابا الحسن الاول عن زكوة الفطرة ايصلح ان يعطى الجيران والظؤرة ممن لا يعرف ولا ينصب فقال لا باس بذلك في الاعتماد على الرواية المذكورة مع تقييد الاخبار ومعارضة الاجماعات المتقدمة اشكال ويمكن حمل رواتي ابن عمار وابن يقطين على الجواز من باب التقية وموردها رواية ابن شعيب تخصيص زكوة المال والقائل بجواز دفعها الى غير المؤمن عند تعذر الدفع اليه معروف ولذا نسب الخلاف فيه الى بعض ورواية الفضيل تدل على الجواز بمجرد تعذر الدفع في تلك الارض ثم الظاهر ان المراد بالمستضعف غير المعاند للحق من المخالفين ولو دفع الزكوة الى المخالف تقية اذا لم يكن منه بد فهل يجب زكوته ام يجب الاعادة وجهان من اجزاء اداء المأمور به على وجه التقية عن الواقع كما في سائر العبادات ورود النصوص لعدم بالعده ما بما ياخذه بنو امية على وجه الزكوة ولما تقدم من روايتي ابن عمار وابن يقطين ومن منع الاذن في اداء المأمور به على هذا الوجه كما في الصلوة والطهارة وما ورد في عدم احتساب الصدقة لاهلها ويمكن ان يقال ان لم يجد بدا بحيث عن اصل الدفع فهو داخل في مسئلة ما ياخذه المخالف

بعنوان الزكوة قهرا وقد تقدمت الروايات باحتسابه وان وجد المندوحة عن اصل الدفع الا انه على فرض ارادة الدفع لا مندوحة عن دفعه الى المخالف فلا اقوى عدم الاحتساب للاصل وقوله انما هؤلاء قوم ظلموكم اموالكم انما الصدقة لاهلها والتصريح في اخبار الاحتساب بوجوب الاخفاء عنهم ما استطاع ففي صحيحة العيص في القسم ما اخذ منكم بنو امية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا يبقى على هذا ان تزكيه مرتين ويحمل الصبر الى ان يتمكن من الاداء ولو بعزله والوصية به ثم الطفل المتولد بين المسلم والكافر الظاهر في حكم المسلم وكذا المتولد بين المؤمن والمخالف اذا كان ابو مؤمنا للنصوص الواردة في اعطاء اطفال المؤمنين مع شيوع اختلاف زوجية المخالفة في ذلك الزمان واما اذا كان ابوه مخالفا فيمكن الاعطاء بناء على ان المخالفة مانعة وان العداوة والمعاندة الحاصلة فيهم للحق وعدم المعرفة لمن يجب معرفته صارت سببا لمنعهم الافار فانهم موضوعة في اموال الاغنياء الا ان الايمان شرط صاح فيما نحن فيه الى البيان الحاق الولد بابيه احكام الايمان مع ان مقتضى العمومات جواز اعطاء مطلق الفقير خرج منها المخالف وهو لا يصدق على الطفل وما دل على اختصاص الزكوة باهل الولاية حصر اضافي بالنسبة الى المخالف وهذا الوجه وان اقتضى جواز الدفع الى اولاد المخالفين الا ان الاجماع قام على كونهم في حكم ابائهم وهو مفقود فيما نحن فيه لكن الانصاف انه لم يظهر من الاخبار مانعية المخالفة بل ولا يبعد دعوى ظهورها في شرطية الايمان كما هو ظاهر قوله انما موضعها اهل الولاية وقوله انما الصدقة لاهلها مضافا الى خصوص حسنة ابي خديجة بن هاشم عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله الرجل يموت ويترك العيال ايعطون من الزكوة قال نعم حتى ينشأوا ويبلغوا ويسألوا من اين كانوا يعيشون فاذا قطع ذلك عنهم قلت فانهم لا يعرفون قال يحفظ فيهم ميتهم ويحبب اليهم دين ابيهم فلا يلبثون الا ان يهتموا بدين ابيهم فاذا بلغوا وعدلوا الى غيركم فلا تعطوهم فان الظاهر من قول السائل انهم لا يعرفون السؤال عن وجه الجواز مع عدم المعرفة فكان اشتراط المعرفة مركوزا في ذهنه ولم يخطئه الامام بما يدل على اختصاص اشتراط المعرفة بالمكلفين بل اجاب بان الوجه في اعطائهم مع عدم المعرفة هو تبعيتهم لابائهم في المعرفة والمسئلة مشكلة والاحتياط غير خفي ثم انه هل يجوز للمالك صرف الزكوة للطفل ولو مع وجود الولي كان يطعمه حال جوعه ان لم يعلم بذلك الولي الظاهر عدم الجواز من سهم الفقراء لان الظاهر من ادلة الصرف في هذا الصنف هو تمليكهم اياه ثم يجوز في سبيل الله ويحتمل الجواز من سهم الفقراء بدعوى ان الظاهر من تلك الادلة استحقاقهم للزكوة لا تمليكهم لها فالمقصود هو الايصال **مسئلة** المحكي عن المشايخ الثلثة واتباعهم اعتبار العدالة في مستحق الزكوة ومن السيد دعوى الاجماع عليه وعن الخلاف انه ظاهر اصحابنا وعن جماعة منهم الاسكافي اعتبار مجانبة الكبائر وعن جمهور المتأخرين وعامتهم عدم اعتبار شيء وهو المحكي عن ابن بابويه وسلار حيث لم يتعرضوا في مقام البيان لاشتراط ازيد من الايمان وعن الخلاف انه مذهب قوم من اصحابنا وهو الاقوى للاطلاقات بل العمومات الكثيرة الواردة في مقام البيان والحاجة مثل قوله من وجدت من هؤلاء المسلمين عارفا فاعطه دون الناس وقوله بعد سؤال السائل بقوله الى من ادفع الزكوة قال الينا فقال اليس الصدقة محرمة عليكم قال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها الينا وقوله بعد سؤال السائل بقوله كيف يصنع بزكوة ماله قال يضعها في اخوانه واهل ولايته وقوله بعد سؤال الضريس بقوله ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففي من نضعها قال في اهل ولايتك وفي صحيحة احمد بن حمزة قال قلت لابي الحسن رجل من مواليك له قرابة كلهم يقولون بك وله زكوة ايجوز ان يعطيهم جميع زكوته قال نعم ورواية علي بن مهزيار عن رجل يضيع زكوته كلها في اهل بيته وهم يقولون بك قال نعم ولا يخفى ان الغالب في القرابة اهل بيته الشامل للشاهد والعادل الى غير ذلك من الروايات ولا يقدح في ورودها في مقام الحاجة عدم اشتمالها على اشتراط الفقر لان المتامل في سياق الاسولة المذكورة يعلم قطعا ان المراد السؤال عن صفة المستحق بعد صفة الفقر المعلومة لكل احد من الكتاب والسنة بل الضرورة ويؤيد ما ذكرنا عموم ما دل ان الله عوض للسادة الخمس عن الزكوة مع ان المعروف عدم اعتبار العدالة في مستحق الزكوة فيلزم ح ان لا يكون ما يعطى الفاسق الهاشمي من الخمس عوضا عن الزكوة المحرمة عليه وخصوص المرسلة المحكية عن العلل قلت للرجل يعني ابا الحسن ما حد المؤمن الذي يعطى الزكوة قال يعطى المؤمن ثلثة الاف ثم قال او عشرة الاف ويعطى الفاجر بقدره لان المؤمن ينفقها في طاعة الله والفاجر ينفقها في معصية الله تعالى والمروي في تفسير العسكري عن ابائه عن النبي في حديث قيل له من يستحق الزكوة فقال المستضعفون من شيعة محمد الذين لم تقو بصائرهم فاما من قويت بصيرته وحسنت بالولاية لاوليائه والبرائة من اعدائه فذلك اخوكم في الدين امس بكم رحما من الاباء والامهات الى ان قال ولا تعطوهم من الزكوة ونزهوهم عن ان يصلوا اليهم اوساخكم الحديث وكان في النسخة غلط كثير ولذا اقتصرنا على موضع الدلالة والمقصود ان الزكوة ينبغي ان تقسم في مستضعفي الشيعة الذين لم يقو بصائرهم واما العارفون الاتقياء الصلحاء فينبغي ان يواسي معهم في المال بالصلة والهدية لا من الزكوة ولا شك ان ارباب البصائر الضعيفة غالبا لا يخلون عن الكبائر كما هو واضح ويؤيده ايضا ما ورد من انه لو ادى الناس زكوة اموالهم ما بقي مسلم فقيرا محتاجا فان تخصيصه بالعدول في غاية البعد من السياق وما ورد ان افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح وما ورد في تفسير القمي من تفسير المساكين بانهم اهل الزمانات يدخل فيهم الرجال والنساء والصبيان ثم انك اذا تتبعت الاخبار التي بايدينا لا تكاد تجد رواية تدل على تقييد جميع العمومات المتقدمة وغيرها الواردة في مقام البيان بصورة عدالة المستحق نعم ربما يدعى دلالة مضمرة داود الصرمي على ذلك قال سألته عن شارب الخمر هل يعطى الزكوة قال لا بناء على عدم القول بالفصل بين شرب الخمر وغيره وفيها بعد الغض عن السند عدم مقاومتها لوحدتها للعمومات الكثيرة الواردة مورد الحاجة من الكتاب والسنة ومن هنا يقال رب عام يقدم على الخاص ان دلالتها على اعتبار العدالة غير ظاهرة لان الظاهر من شارب الخمر هو المقيم عليه ولعل النهي من

تعرفونهم

اعطائه ان حصول الفقر في مثل هذا الفقير غالبا لاحتياجه الى ثمن الخمر وما هو من لوازم شربه المداوم عليه فان له مؤنا كثيرة لا يخفى وليس فقره باعتبار
عجزه من قوت السنة له ولعياله ويحتمل ان يكون النهي لاجل جعلها كون منعه عن الزكوة والتضييق عليه في المعاش او اذلاله زجرا له عما يوصل الى امثاله سببا
لارتداعه عن فعل القبيح ويحتمل ان يكون المنع لغير ما ذكرنا من الحكم والمصالح وكيف كان فليس القول بالفصل بين المقيم على شرب الخمر وغيره من الكبائر التي
لا دخل لها في تضييع المال كالغيبة مثلا خرقا للاجماع وعلى تقدير كونه خرقا فالفصل بين المقيم على الكبيرة وبين مرتكبها ولو مرة ليس خرقا كيف وهو
المحكي عن الاسكافي حيث قال لا يعطى شارب الخمر ولا المقيم على كبيرة وعلى تقدير عدم قدح الاسكافي في كون ذلك ايضا خرقا فليس مجرد ترك الكبيرة بمجرد
الاتفاق بل لعدم التمكن مع وجود ملكة المعصية عدالة غاية الامر ان ارتكاب الكبيرة رافع للاستحقاق الثابت قبله وان ذلك من العدالة التي هي اما الملكة
واما حسن الظاهر وعلى تقدير ثبوت الاجماع المركب عدم جواز الفصل بين المنع من اعطاء شارب الخمر واعتبار العدالة فنقول غاية الامر كون هذه الرواية
بضميمة الاجماع المركب معارضة لما تقدم من العمومات بالخصوص فكما يمكن التخصيص يمكن حمل النهي على الكراهة لرجاء ارتداعه ولا نسلم اولوية مثل هذا
التخصيص على مثل هذا المجاز في هذا المقام وبالجملة فلا يخرج عن تلك العمومات بتلك الرواية الواحدة المخدوشة سندا ودلالة وان انجبرت بالشهرة القديمة
والاجماع المحكي عن السيد للوهن بمخالفة الشهرة المتاخرة وقوم من القدماء وبالاطلاع على فساد مستندهم في اعتبار هذا الشرط خروج عن الانصاف نعم
ربما استدلوا لاعتبار العدالة بوجوه اخر مثل ان الفاسق غير مؤمن لمقابلتهما في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ولتعذيبه في النار مع ما ورد في الكتاب العزيز
انه لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه ومنع المتقدمين لاحتمال التكفير او العفو في الاخرة في الدنيا او لاجل الشفاعة واحتمال اختصاص الاية بالمؤمنين مع
النبي لا لمطلق المؤمنين به واما الفاسق المقابل للمؤمن في الاية فالمراد به الكافر بقرينة الحكم بخلوده في النار في الاية التي بعدها ومثل ان عطاء الزكوة للفاسق
اعانة له وقد منع عنه جميعا ما منع عن اعانة الفاسقين وفيه انا لم نجد ما يدل على حرمة اعانة الفاسقين في غير فسقهم نعم قد يتفق في ذلك اعانة الظلمة بالخصوص كيف و
المشهور نصا وفتوى جواز الصدقة المندوبة على المخالفين الذين هم اسوء الفساق وينظر في ذلك ما يجاب عما قيل ان اعطاء الزكوة للفاسق يكون الى الظالم
منهي عنه كتابا وسنة اولى ان الفاسق محاد لله ولرسوله واعطائه موادة منهي عنها في الكتاب العزيز وفيه منع محادته ومنع كون اعطائه موادة وهنا
وجوه اخر اضعف من المذكورات وربما يؤيد هذا بمنع الغارم في المعصية وابن السبيل العاصي بسفره وفيه ان المنع في ابن السبيل انما هو كونه من الجهال لا من
المستحقين ولا ارتياب لاحد في عدم جواز صرف الزكوة في جهة المعاصي مع ان المعصية المذكورة ربما لا يكون كبيرة واما منع الغارم فهو نص من باب اشتراط
كون المدفوع اليه غير عاص لانه ربما يكون قد تاب وندم وصار من اهل الزهد بل لان صرف الدين انما وقع في جهة المعصية هنا في الفقراء غير مضر قطعا ولذا
يعطى هذا العاصي بعد التوبة بل كل من اتلف ماله في جهة المعاصي من سهم الفقراء اجماعا والحاصل ان الكلام في اعتبار عدم العصيان ولو بالتوبة في المستحق
حين الدفع ومن هنا يعلم ان اخراج العامل عن محل هذا الخلاف غير جيد لا انه جمع عليه هو اعتبار عدالته عند السبيل لا عند دفع الزكوة بل هو حج كثيرة وكيف
كان فالاقوى ما عليه المتاخرون والاحوط ما عليه القدماء ثم ان الفرق بين اعتبار العدالة سواء جعلناها الملكة او حسن الظاهر واعتبار مجانبة الكبائر
غير خفي كما نبهنا عليه سابقا وان قلنا بعدم اخذ منافيات المروة في تعريف العدالة نعم لو اريد ملكة مجانبة الكبائر كما هو ظاهر لفظ المجانبة والتجنب توجه
ما ذكره الشهيد الثاني من ان اعتبار ذلك يرجع الى اعتبار العدالة بناء على عدم اخذ المروة فيها هنا الا ان اهمال المروة في العدالة مختص بالشهيد في النكت
وهو مخالف لاطلاق المعظم القول باشتراط العدالة بناء على دخول المروة في مفهومها كما يظهر منهم في باب الجماعة ثم ان اكثر ادلة القدماء انما دل على
مانعية الفسق لا اشتراط العدالة وهو ايضا معقد الاجماع المحكي عن السيد حيث قال ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الى الفساق الا ان الشيخ
حيث ادعى الاجماع على اشتراط العدالة ولو بناء على جواز التعبير عن غير الفاسق بالعادل وعن العادل بغير الفاسق نظرا الى ندرة وجود الواسطة امكن التصرف
في كلام السيد وفي كلام الحاكين عنه حيث كان الادلة خالية بالمرة عن اشتراط ملكة العدالة غاية الامر مراعاة مذهب القدماء هو القول باعتبار عدم
الفسق وان لم يحصل ملكة العدالة فيجوز اعطاء مجهول الحال نظرا الى اصالة عدم تحقق الفسق ودعوى ان الفسق قد يحصل بما يوافق الاصل كترك الفرائض
مدفوعة بان الترك من حيث هو لا يوجب الفسق بل الموجب له هي المعصية التي قد يتحقق في ضمن الترك فالاصل عدم تحقق المعصية ولو علمنا بالترك كيف واذا
شككنا فيه ثم لو فرض العلم بحصول فسق منه كما هو الثابت في اغلب الناس فهل يتمسك باصالة عدم التوبة وبقاء الفسق او بظهور عدم اخلال المسلم بما هو الواجب
عليه من التوبة الظاهر هو الثاني ثم الظاهر ان الفاسق كما لا يجوز ان يعطى كذا لا يجوز له الاخذ اعطاء الجاهل بحاله عملا بعدم الفسق لشرط الاستحقاق كسائر الاوصاف
مثل الفقر والايمان ويحتمل عدم حرمة الاخذ اذا اعطي لان الادلة دلت على حرمة معونته وعلى حرمة اعطائه لا على عدم حل الزكوة كالاجل الغني والهاشمي
فيرجع فيه الى عموم ما دل على جعل الزكوة فيها للفقراء وان الفقراء شركاء الاغنياء ثم ان اعتبار العدالة على القول به في الفقراء والمساكين و
الغارمين والعاملين وابن السبيل وفي بعض افراد الرقاب كالمكاتب ومن عجز عن الرقبة في الكفارة واما العبيد تحت الشدة او مطمع عدل المستحق ومطلق
فالظاهر عدم اعتبار العدالة فيهما لانهما ليسا ممن يعطى من الزكوة وانما يعتقان من الزكوة بعد اشترائهما واما في سبيل الله ففيه التفصيل المتقدم
في اعتبار الايمان **مسئلة** لا يجوز ان يدفع زكوته الى من يجب نفقته عليه مع يساره وبذله بالاجماع المستفيض نقله كالاخبار الدالة بانهم عيال

لازمون

لازمون له او لانه يجبر على نفقتهم وبإزائهما ما هو للتاويل والمحكي عن المنتهى كما في المعتبر والمسالك الاستدلال له بحصول الغنى لهم بالانفاق وهو ظاهر البيان
قال لمن يجب نفقته غني مع بذل المنفق وهو الظاهر ايضا من جماعة من متاخري المتاخرين كصاحب المدارك وشارحي الروضة والمفاتيح بان دفع الزكوة المسقطة
لوجوب الانفاق عنه صرف للزكوة في مؤنته فهو مخالف لادلة الزكوة المشتملة على عنوان الايتاء والدفع والاخراج ويرد على الاستدلال الاول منع حصول الغنى
فان الغني من عنده مؤنة السنة له ولعياله الواجبي النفقة فلو فرضنا لهذا القريب الذي يجب الانفاق عليه عيالا لا يجب نفقتهم على المنفق ومن علم وجوب نفقتهم
على منفقه فلا ريب في صدق الفقير عليه المستلزم لجواز اخذه من المنفق وغيره مع ان تخصيص المنع بمن يجب نفقته على المزكي اعظم شاهد على ان المنع ليس لاجل الغنى
والا لم يفرق بين المزكي وغيره واوضح منه ذكرهم عدم وجوب الانفاق شرطا لاعطاء الفقير اذ على تقدير كونه راجعا الى الغنى فهو كاشتراط ان لا يكون للفقير ضيعة
يكتفي بها ويرد على الثاني منع ان دفع الزكوة اليهم لا يصدق معه الايتاء ثم ان ما يلزم من الايتاء من سقوط النفقة عنه لا يمنع من صحة الايتاء لان اسقاط
وجوب النفقة باعطاء الزكوة الموجب لازالة الفقر مما لا مانع منه كيف وصدق الايتاء في الصدقة الواجبة والمندوبة على نهج واحد ولا شك في صدق الايتاء
بالنسبة الى المندوبة نعم قد يسلم ما ذكر في العبد حيث انه لا يملك ولذا استثنى جماعة خصوص العبد فيمن دفع اليه الزكوة ويتبين انه واجب النفقة واسقاط بعض
ما يلزم من المؤنة بالزكوة مما لا اشكال فيه في كثير من المقامات كما لو كان له اب واخ فدفع الى الاخ من الزكوة ما صار به غنيا بحيث اشترك مع اخيه الدافع في نفقة
ابيهما فان المالك قد اسقط بالزكوة نصف مؤنة ابيه عن نفسه الى غير ذلك من الامثلة فالتحقيق ان تمام الكلام بعد عدم الغنى في صورة بذل النفقة له والوجه
في المنع ولا يكون في غيابه من يجب عليه نفقته لو تمكن فلا يجوز له اخذ الزكوة من المنفق انفاقا ابدا وكلا من غيره وفاقا لما عن التذكرة وشرح الارشاد للمحقق الاردبيلي
واختاره في شرح المفاتيح والغنائم ولصدق الغني عليه بعد اجتماع وصفي وجوب الانفاق وبذل المنفق وان كان كل واحد منهما لا يكفي في نفي الفقر عنه الا اذا اجتمع
المنفق وقدر المنفق عليه على الاستيفاء ولو بمعونة الحاكم لكنه محل تامل وكيف كان فالمحكي عن المنتهى والدروس وفي حاشية الارشاد جواز الاخذ لعدم خروجه
عن الفقر بالانفاق فكما يجب انفاق القريب عليه لكونه فقيرا كذا يجوز لغيره دفع الزكوة اليه كل ذلك كما انه تكفل القريب اجنبي من باب الزكوة بحيث يوثق
ببذله ثم صار فيه غنيا فلا يسقط بذلك وجوب انفاقه عنه كذلك الانفاق لا يسقط جواز دفع الزكوة اليه وفيه نظر لا يخفى في الخروج ان يسمى الشخص على
قدر الانفاق عليه وقيام القريب ببذل ما يحتاجه والفرق بين وجوب الانفاق وجواز دفع الزكوة ان موضوع وجوب الانفاق هو عدم القدرة على مؤنته بنفسه
وهذا حاصل وان تكفله رجل من باب الزكوة واما جواز دفع الزكوة فموضوعه الحاجة والفقر ويرتفع بتملكه على غيره ولو من باب التكليف مؤنته فموضوع
الزكوة يرتفع بالانفاق الواجب وموضوع الانفاق اما راجع بدفع الزكوة ولاجل ما ذكرنا لو دفع احد زكوة ماله الى اولاد الاغنياء دون الزوجة عدلها
الى غير الفقراء وان لم يكن كذلك بان لم يبذل له ما يليق بحاله كما وكيفا الاعتبار او لامتناعه عدم التمكن من اجباره او كان له عيال يتكفلهم لمؤنة عياله التي هي
بمنزلة مؤنة نفسه فهو فقير وفاقا للمحكي عن المنتهى والنهاية والجامع والدروس وحاشيتي الشرائع والمسالك لانه غير واجد ولفحوى ما سيأتي من جواز الاخذ من غير
المنفق للتوسعة على نفسه فان الجواز لسد قوت عياله اولى بل الظاهر جواز اخذ الزكوة من المنفق لولا اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات المانعة عن دفع الزكوة
الى واجب النفقة اللهم الا ان يحمل جميع ذلك بحكم الغلبة الى غير تلك الصورة بل اخذ الزكوة لسد خلة نفسه فحاصل الروايات ان الزكوة لا تصرف في سد خلة واجب
النفقة بل يجب سد خلتهم مع قطع النظر عن وجوب الزكوة لانهم عيال لازمون له كما في بعض الاخبار ولانه يجبر على نفقتهم كما في آخر فلا يجعل زكوته وقاية لماله
على ما في بعض الروايات ويؤيده نحو ما سيجيء من جواز صرف المالك الزكوة في التوسعة على عياله فان جواز التوسعة عليهم من الزكوة يستلزم جواز سد خلتهم
الشاملة لحملة عيالهم منها ويلوح الى ما ذكرنا في معنى الرواية قول بعض في المسالك في بيان ضابط الجواز والمنع ان القريب انما يمنع دفعه لمن يجب من الفقراء القوت
نفسه مستقرا في وطنه فلو كان من باقي الاصناف جاز الدفع اليه وكذا لو اراد السفر اعطي ما زاد على نفقة الحضر وكذا يعطي لنفقة زوجته وخادمه ان لم يقتضي
الكلام في ان الواجب هو الاقتصار على ما يحتاج اليه لنفقة عياله او يجوز الاعطاء حتى يستغني عن الانفاق عليه ظاهر صدق الفقير هو الثاني لكن ظاهر كلام
بعض هو الاول ثم ان الظاهر جواز اخذ الزكوة للتوسعة من المنفق فضلا عن غيره اذا كان في معيشته قوت بدون الاخذ لدخوله في سد الخلة وصدق الفقير
على واجب النفقة وانصراف ما دل على المنع بصورة قيام المنفق بالانفاق اللائق ويؤيده بل يدل عليه موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يكون
له الف درهم يعمل بها وقد وجب عليه فيها الزكوة ويكون فضله الذي يكسب بماله كفاف عياله لطعامهم وكسوتهم ولا يسعه لادامهم وانما يقوتهم في الطعام والكسوة
قال فلينظر الى زكوة ماله ذلك فليخرج منها قليل او كثير فيعطيه بعض من تحل له الزكوة وليعد بما بقي من الزكوة على عياله فليشتر بذلك ادامهم وما يصلحهم في طعامهم من
غير اسراف ولا ياكل هو منه ونحوها صحيحة صفوان عن اسحق بن عمار ودعوى انهما في مقام زكوة التجارة المندوبة فيجوز التسامح فيهما باعطاء من لا يجوز اعطائه
الواجبة فاسدة جدا اذ بعد تسليم ظهور زكوة التجارة منه ومنع احتمال بقاء مقدار النصاب من الالف درهم الى تمام الحول فوجب فيه الزكوة لا ريب في ان المقام
مقام بيان مصرف الزكوة المندوبة المتحد مع مصرف الواجبة اجماعا واما التوسعة الزائدة على النفقة اللائقة التي لو فرض تملكه لها ولثمنها كان الزكوة عليه
محرمة فالظاهر عدم جواز الاخذ من سهم الفقراء بل مطلقا لحصول الغنى على ما عرفت خلافا لظاهر جماعة لظاهر صحيحة ابن الحجاج عن ابي الحسن الاول ع قال سألته عن الرجل
يكون ابوه او عمه او اخوه يكفيه مؤنته ايأخذ من الزكوة فيوسع به ان كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه قال لا باس لكن الظاهر منه ارادة التوسعة في مقام

الضيق ولو سلم ظهورها في ارادة الفضل على النفقة اللائقة فلا بد ان يحمل على ما ذكرنا لانها لا تقاوم العمومات الكثيرة المانعة عن اعطاء الغني نعم لو بني على ان وجوب الانفاق لا يرفع الفقر كما سبق عن جماعة جاز له الاخذ للتوسعة ففي استثناء الزوجة من جواز الاخذ للتوسعة من المنفق وغيره لانها تطلب بعوض بضعها ثم لو كانت الزوجة ناشزة فالظ انها كالمطيعة وظاهر المحقق في المعتبر الاجماع على عدم الفرق بينهما ووجهه واضح لتمكنها من التفقه بالرجوع الى الطاعة والمنقطعة المشروط لها النفقة بحكم الدائمة كما ان الدائمة المنقطعة المسقطة لوجوب النفقة بناء على جوازه كالمنقطعة واما المملوك فصرح جماعة بعدم جواز اعطائه ولعله في المعتبر بعدم الملك وبانه غني بمولاه واقتصر في البيان على عدم الملك قال ولو قلنا بملكه فهو في حكم ملك السيد وظاهر من ذكره هنا في حجية النفقة ان المانع وجوب الانفاق وهو الظ من ذكره في اخبار المنع عن اعطاء واجبي النفقة معللة بانه يجبر على نفقتهم والتحقيق انه لو انفق المولى على عبده النفقة اللائقة فلا يجوز له اخذ الزكوة من مولاه ولا من غيره وان عجز المولى عنها جاز له الاخذ مطلقا اما الاول فلصدق الغني عليه على ما عرفت في غيره كما اعترف به الشهيدان والفاضلان فيما تقدم في اول المسئلة واما الثاني فلصدق الفقير عليه ولا مانع منه الا كونه غير مالك او في حكم غير المالك وان اداء المولى كونه اليه لا يسمى ايتاء ولذا لو تبين كون المدفوع اليه عبد الدافع لم يجز كما صرح به غير واحد مع اعترافهم بالاجزاء لو تبين اخلاله الشروط الاخر او ورود الاخبار بان العبد لا يعطى الزكوة ولو كان له الف الف ولا يعطى منها لو احتاج كما تقدم في اشتراط الحرية في المزكي وشيء من ذلك لا يصلح للمنع اما الاول فلانه انما يمنع اذا ثبت ان حكم حصة الفقراء تمليكهم اياها كما قد يتراءى من ظاهر اللام في الاية ومن امثال قوله فلذا و الى الفقراء فهي بمنزلة الفقير يصنع بها ما شاء وهو ممنوع فان اللام للاستحقاق ومثل الرواية وارد مورد الغالب من كون الدفع على وجه التمليك كما لا يخفى نعم يجوز صرف الزكوة الى العبد بان يقدم اليه طعام ياكله كما ذكرنا في اعطاء الطفل نعم لو اريد تسليمه بحيث يخرج عن ملك المزكي قبل الاتلاف العبد له اعتبر اذن السيد فيملكه هو او العبد على الخلاف في مالكيته فان كان السيد فقيرا جاز له الاخذ من العبد وان كان غنيا ممتنعا عن الانفاق حرم عليه الاخذ الا مع الابدال ولو عصى فاخذه فهو ملكه وهل يعتبر اذنه للاخذ حتى يقع التسليم بدونه غير مخرج للمدفوع عن ملك الدافع وجهان اقواهما ذلك فيصرف في العبد ان لم يكن غيره بتسليمه كالطفل المصروف فيه الزكوة واما الثاني فلمنع صدق الايتاء والاعطاء بعد عدم اعتبار التملك في حصة الفقراء واما ذكره من انه لو تبين المدفوع اليه عبد الدافع والتصرف لم يجزه فالظ اختصاصه بغير صورة صرف الزكوة اليه باطعام الطعام من باب الزكوة فانه يصدق على ذلك الصرف الزكوة ولا نسلم اعتبار الخروج عن الملك بالتسليم في الزكوة مع ان هذا الوجه لو تم كان مانعا عن اخذ زكوة المولى لا غير وبه يدفع التمسك في المنع عن اخذ الزكوة المولى بالاخبار الواردة في حرمان واجب النفقة لو سلم كون المنع فيها تعبدا لا من جهة حصول الغني كما يشعر به التعليل بانه يجبر على نفقتهم واما الاخبار المتقدمة في اشتراط الحرية في المزكي من ان العبد لا يزكي مع الغنى ولا يعطى الزكوة مع الاحتياج فالظ ان المراد احتياج العبد في مقابل غناء السيد عن كون طائفة من المال في يده مع ان المولى له ان يتصرف فيها كيف شاء ومن المعلوم ان هذا الاحتياج لا يحل اخذ الزكوة كما ان ذلك الغناء لا يوجب دفعها بل العبرة في استحقاق الزكوة احتياج مولاه وامتناع مولاه الموجبين لاتصافه بالفقر الحقيقي الموجب لاستحقاق الزكوة وكيف كان فيجوز اعطاء العبد الفقير من سهم الفقراء لا يخلو من قوة كما صرح به في حاشية الارشاد والشرائع واختاره في المناهل والاحوط ان لا يعطى من سهم سبيل الله والاحوط منه عدم اعطائه مطلقا ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين وجوب الانفاق بالاصالة او بالوجوب بنذر وشبهه لعموم التعليل المتقدم وصدق الغناء معه سيما اذا قلنا بان المنذور له يملك على الناذر ذلك ويستقر في ذمته بمجرد النذر ومنه يعلم وضوح جهة المنع فيما اذا وجب بشرط في ضمن عقد لازم **مسئلة** لا اشكال في تحريم زكوة غير الهاشمي على الهاشمي وعن جماعة دعوى اجماع المسلمين عليه وعن المنتهى وشرح المفاتيح دعوى تواتر الاخبار به وهل يحرم على بني عبد المطلب الغير هاشم المشهور لا للاصل والعمومات بل عن الخلاف دعوى الاجماع عليه وظ تخصيص بني هاشم في مورد الحكم بالتحريم خلافا للمحكي عن الاسكافي والمفيد لرواية زرارة الموثقة عن ابي عبد الله ع قال لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن يحل له الميتة والنبوي انا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا اسلام ونحن وهم شيء واحد ولانهم قرابة النبي ص مندرجون في ذوي القربى المستحقين للخمس فيحرم عليه الزكوة ويمكن حمل المطلبي على كون نسبته الى عبد المطلب كما يتوهم في عبد مناف ويكون عطفه على الهاشمي تفسيريا مثل قوله تع لا ترى فيها عوجا ولا امتا وفائدته التصريح ويمكن ان يكون الرواية في مقام الملازمة بين دفع الناس الخمس وبين حصول التوسعة للمطلبيين لان توسعة الهاشميين مستلزم لتوسعتهم لكمال اختلاطهم معهم لا لاجل استحقاقهم بانفسهم للخمس والنبوي في الجواب منع مقاومته للعمومات الكثيرة وما يستفاد من تخصيص بني هاشم بالذكر في الاخبار المعتضدة بالشهرة وحكاية الاجماع ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه قول الكاظم ع في المرسلة الطويلة لحماد بن عيسى وهؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابة النبي ص الذين ذكرهم الله تع فقال وانذر عشيرتك الاقربين وهم بنو عبد المطلب انفسهم الذكر منهم والانثى ليس فيهم من بيوتات قريش ولا من العرب احد ... فيها ادنيهما كانت امه من بني هاشم وابوه من سائر قريش فان الصدقة تحل له واما النبوي ص فضعيف بالاجابة واما ذوي القربى فهو الامام ع كما سيجيء في الخمس والاطلاق

وزكوة غير هاشمي على الهاشمي

الفرائض لا يوجب استحقاق الخمس وكيف كان فلا محيص عما عليه المشهور ثم الظ من الاخبار سيما المطلقة للحكم بالتحريم بان الصدقة اوساخ الناس والواردة في سهم العاملين الذي هو اشبه شيء باجرة العمل حتى زعم بعض العامة انما هي عوض عدم الفرق في الحكم بين السهام حتى في سبيل الله الذي حكمنا بجواز صرفه في الغني والكافر وان تامل في التعميم كاشف الغطاء قدس سره ثم ان الظ عدم الخلاف في استثناء صورة الاضطرار مما ذكر من التحريم وحكاية الاجماع عليه مستفيضة ويدل عليه الموثقة المتقدمة ولكن ظاهر المحكي عن جماعة كالسيد في الانتصار والغنية والفاضلين في المعتبر والشرائع والمختلف والمنتهى الاكتفاء في الجواز بعدم تمكنهم من اخذ الاخماس وهو بظاهره يدل على الجواز مع التمكن مما يجوز لهم اخذه كزكوة مثله والصدقات المندوبة وهو في غاية الاشكال لظاهر الموثقة المعتضدة بعمومات التحريم المقتصر في تخصيصها على المتيقن هو اعتبار الاضطرار في جواز الاخذ الا ان يقال ان المراد بالشيء في قوله لا يجد شيئا يعني نوعا اخر من الاخماس والصدقات الجائزة له لا مسمى الشيء حتى يعتبر عدم تملكه لشيء اصلا وقوله ويكون ممن يحل له الميتة التنظير من لا يجد النوع المحلل من القوت لا خصوص اعتبار كون اضطرار الهاشمي الى حد يباح معه اكل الميتة لولا الزكوة لان هذا المقدار غير معتبر اجماعا على الظ فحاصل الرواية ح جواز التناول لمن لا يجد له تناول ويكون التشبيه بين التعيش من الزكوة واكل الميتة في الجواز عند عدم وجدان ما يجوز اخذه لا بين نفس الزكوة ونفس الميتة فيكون الرواية ح ساكتة عن مقدار الماخوذ وعن وجوب الاقتصار على مقدار الضرورة كما ذهب اليه جماعة من المتاخرين متمسكين بالموثقة المنضمة الى عمومات الحرمة خرج فيها المتيقن خلافا للمحكي عن الاكثر فلم يقدروا الماخوذ بقدر لانه اذا ابيح له الزكوة فلا تتقدر بقدر لما دل على جواز اغناء الفقير المستحق للزكوة وهذا مستحق ولعل مرجع هذا الاستدلال الى ما ذكرنا من دلالة الرواية على جواز اخذ الزكوة للهاشمي اذا لم يجد الخمس من غير تعرض لمقدار الماخوذ فيرجع فيه الى عموم ما دل على جواز اغناء من يستحق الزكوة وان كان استحقاقه عرضيا ثم المراد بقدر الحاجة هل هو سد الرمق كما عن كشف الرموز او كفاية السنة وهو المحكي عن الدروس حيث قال انه يعطى التكملة لا غير ونحوه عن جامع المقاصد او قوت يوم وليلة كما هو مختار الشهيد والمحقق الثانيين والمحكي عن ابن فهد اقوال اشبهها بالموثقة المتقدمة الاول ويكون ما ياخذه اضطرارا عن الزكوة بدلا عن الخمس الذي لا ياخذه زيادة عن الكفاية فيساوي مبدله هو الثاني والاوسط هو الثالث لا تحمل الموثقة على تنظير نفس الزكوة بمنزلة الميتة بعيد عن سياق قوله ع لو كان عدل ما احتاج هاشمي ... لثبوت الحاجة لهم فعلا بسبب عدم قوت العدل الذي هو بمنزلة عدة وجوه وقوله ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة فيعد لبيان حل الزكوة للهاشمي من جهة حاجتهم المفروضة ولا ريب في ان حاجتهم لم تبلغ غالبا الى حد بلغه الميتة بل لا تبلغه حاجة احد غالبا ولو كان من فقراء الكفار فاذا فرض انه لا يعتبر في اضطرارهم بلوغهم الى ذلك الحد فلا معنى لتحديد الماخوذ بما يسد الرمق لانه شيء يجده المحتاج المذكور قبل الاخذ مع انه حرج شديد منفي مع انه لا يلائم حكمة التحريم التي هي ترفعهم عن اوساخ الناس فانها لا تقتضي هذا المقدار من التضييق بل تقتضي ارتفاعها بمجرد الحاجة ثم لو اريد باخذ ما يسد الرمق اخذ ما يكفي لسد رمقه في السنة ليكون الفرق بينه وبين القول الثاني جواز اخذ المؤنة المتعارفة للسنة على القول الثاني دون هذا القول لم يخرج عن الحرج وان لم يكن بتلك المثابة لمخالفته لظ الرواية فالاولى في الرواية تنظير التعيش من الزكوة حيث لا معيشة له من غيرها بمنزلة اكل الميتة في الجواز مع الحاجة او تشبيه ما يسد الخلة من الزكوة بالميتة لا تشبيه الزكوة بالميتة في وجوب الاقتصار على ما يسد الرمق في الحال ولا ريب ان ضابط التعيش في العرف والشرع من حيث الاكل على ما يستفاد من باب النفقات هو القوت يوما فيوما ومن حيث الكسوة عند الحاجة اليها واما الحكم بجواز التكملة للسنة لمن عنده قوت بعضها او اكثرها فهو بعيد عن سياق الرواية سيما اذا رجا تمكنه من الخمس في بقية السنة واما كون الماخوذ بدلا عن الخمس بحيث يترتب عليه ما يترتب على الخمس فهو ممنوع جدا اذ المسلم انه شيء اباحه الشارع لسد الخلة حيث انه لم يبق الهاشمي على غير وجه يجوز التعيش به عند الحاجة المضبوطة عرفا باليوم وليلة اقتصارا في مخالفة اصالة الحرمة على القدر المتيقن بعد اثبات جواز التعدي عما يسد الرمق منها بكونها من سنة الى سنة نعم لو توقع ضرر الحاجة ان لم يدفع اليه ما يكمل مؤنة السنة عادة دفع اليه ذلك كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيين في حاشية الشرائع ولكن قال بعضهم ولو وجد الخمس في اثناء السنة لم يبعد وجوب استعادة ما بقي من الزكوة انتهى وفيه عدم الدليل على ذلك بعد التملك فهو كما لو صار الفقير الاخذ للزكوة او الخمس غنيا بغير هما نعم لو حملنا الموثقة المتقدمة على تنظير اصل الزكوة او ما يسد به الخلة منها بالميتة كانت ظاهرة فيما ذكره من وجوب الاستعادة اما لو حملنا على تشبيه اصل الزكوة باكل الميتة في الجواز عند الاضطرار فلا لان المفروض جواز الاخذ والتملك لحين الاخذ لاضطراره ولا دليل على زوال ملكيته عن الماخوذ بعروض الغناء او بوجدان الخمس الا ان يقال بان الاستحقاق انما يحدث يوما فيوما والحدوث سببه هو الاضطرار جواز الاخذ دفعة انما لدفع ضرر الحاجة في زمان عدم الوجدان لا الاستحقاق بمجموع الماخوذ حين الاخذ حتى يحتاج الى الزوال فهو انما يملكه من ان لا يكشف حاله بالغناء عنه هذا كله من حيث القوت واما من حيث الكسوة وسائر المؤن فيجوز ان ياخذ منها عند الحاجة ما يليق به وان كان يكفيه لمدة ثم ان المتيقن من الصدقات المحرمة هي الزكوة المفروضة وهل يلحق بها مطلق الواجبة من الصدقات كالكفارات والهدي او بالعرض كالصدقة المنذورة والموصى بها قولان من عموم كثير من الاخبار بتحريم اصالة الصدقة او خصوص المفروضة والواجبة وخصوص مرفوعة احمد بن محمد الواردة في تقسيم الخمس العاطفة فيه الصدقة على الزكوة في التحريم مضافا الى اطلاقات معاقد الاجماعات ومن انصراف الصدقة المفروضة سيما المقيدة بكونها للمال والمعللة بانها اوساخ الناس بما فرض الله التطهير في قوله تع خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ففي رواية زيد الشحام عن الصادق ع قال سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم

قال هي الصدقة المفروضة مطهرة للمال وفي رواية اخرى لزيد بعد السؤال المذكور قال ع هي الزكوة المفروضة ونحوها رواية اسمعيل بن فضل الهاشمي عن ابي عبد الله ع قال قلت له ما تحل الصدقة لبني هاشم فقال انما الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا فاما غير ذلك فليس به باس ومن لم يعتبر الواجبة ولو بالعرض فالظ ان الموصى بها غير داخل لانه انما وجب التصدق على الموصى من حيث وجوب الوفاء بما اوصى به الغير فيجب عليه ايجاد التصدق الذي اوصى به الميت ولا ريب انه في نفسه لم يكن واجبا والفرق بينه وبين الصدقة المندوبة ان في المنذورة نفس الوجوب لاجل الصدقة واما في الموصى بها فالوجوب انما يتعلق بقيام الموصى بالامر المندوب الذي اوصى به فهو كالتصدق الذي امر به المولى وغيره مما يطاع نعم لو اوصى الميت بالتصدق لا من ماله بل من مال الموصى قبل الموصى وقلنا بوجوبه بالقبول كانت بحكم المنذورة وفاقا للمحكي عن المحقق والشهيد الثانيين لان الواجب دفع المال صدقة عن صاحبه ثم ان المتبادر من الصدقة منها العلة بكون قبولها سببا للمهانة والذلة وهو عن المنتهى في مقام الجواب عن احتجاج المحقق على جواز الصدقة المندوبة للنبي ص بانه كان يقترض ويقبل الهدية وكل ذلك صدقة لقوله ص كل معروف صدقة قال في المنتهى وفيه نظر لان المراد بالصدقة المحرمة ما يدفع من المال الى المحاوج على سبيل سد الخلة ومساعدة الضعيف طلبا للاجر لا ما جرت العادة بفعله على سبيل التودد كالهدية والقرض ولذا يقال للسلطان اذا قبل هدية بعض رعيته انه يصدق عليه بشيء وحكى نحوه عن النهاية وهو حسن على وجه المعونة وسد الخلة والترحم لا مطلق ما يملك مجانا قربة الى الله كما هذا الهدية والاضافة بقرينة القرينة فان الظ انها لا تدخل في ادلة حرمة الصدقة والا فقد ورد ان كل معروف صدقة ثم انه لا خلاف في عدم تحريم الصدقة المندوبة وبه وردت اخبار كثيرة الا انه في بعض الاخبار ما يدل على نهي الائمة ع عن ماء المسجد معللا بانها صدقة وقد اشتهر حكاية منع سيدتنا زينب وام كلثوم عليهما السلام السبايا عن اخذ الصدقة من اهل الكوفة معللتين بكونها صدقة ويمكن حملها على الكراهة او الحرمة اذا كان الدفع على وجه المهانة كما ابداه في شرح المفاتيح وهل يحرم الصدقة المندوبة على النبي ص والامام ع فيه قولان وعن المعتبر نسبته العدالة الى علمائنا **مسئلة** المتولي لاخراج الزكوة الى مصارفها اثنان المالك ومن في حكمه نائبه وليا او وكيلا او وصيا ونوب عنه الساعي اما للمالك ونائبه فلا خلاف في جواز توليهم في الجملة خلافا للمفيد والحلبي فاوجبا الدفع الى الامام ع مع حضوره والى الفقيه مع الغيبة وعن ابن زهرة موافقتهما الا فصاعلى وجوب الدفع مع الحضور واطلاق الاخبار الكثيرة بدفعها بل في بعض الاخبار رد الزكوة الى دار المالك باخراجها وقال ان هذا اذا قام قائمنا بعدلي وخلق الرحمن السوية البر منهم والفاجر نعم لا ريب في استحباب دفعها الى الامام ع والى الفقيه مع الغيبة لفتوى جماعة ولانه ابصر بمواضعها واستدل للمفيد بقوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم فان وجوب الاخذ يستلزم وجوب الدفع واجيب عنه بوجوه منها عدم دلالته على كون الصدقة من الزكوة لجواز ارجاعه الى المال الذي اخرجوه من اموالهم كفارة لتخلفهم عن رسول الله ص وهم الاخرون المرجون لامر الله كما في سابق الاية وفيه ان التخصيص لا وجه له فلعل الاية عامة لكل صدقة تطهرهم ويشهد لعمومه للزكوة واختصاصها بها استدلال العلماء على رجحان الدعاء للمزكي بقوله تعالى وصل عليهم ويؤيده ما ورد عنه ع امرت ان آخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم وبما ذكرنا يدفع ايضا احتمال عود الضمير الى خصوص المتخلفين ومنها ان وجوب الاخذ لا يستلزم وجوب الدفع ابتداء وانهم من الخارج وجوب الدفع بعد المطالبة كما يفهم من الامر بايجاد فعل مع ان الاخبار في جواز تولي المالك للاخراج فوق حد الاحصاء وتخصيصها بزمان قصور ايدي الائمة ع كما هو مورد الاخبار وان امكن سيما بقرينة المرسل قال ارسل بها الى الولاة وعدمها الصدقات الا انه يحتاج الى دليل فمجرد ذلك لا يوجب التخصيص مع ان اكثرها بادي عن هذا التخصيص وكيف كان فلو طلبها النبي ص او الامام ع وجب الدفع اليه لحرمة عصيانهما حتى فيما لا يتعلق بالواجبات الالهية لعموم ادلة اطاعة الرسول ص واولي الامر وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره وما دل على حرمة ايذائه ولو طلبها الفقيه فمقتضى ادلة النيابة العامة وجوب الدفع لان منعه رد عليه والراد عليه راد على الله تعالى كما في مقبولة ابن حنظلة ولقوله ع في التوقيع الشريف الوارد في وجوب الرجوع في الوقائع الحادثة الى رواة الاحاديث قال فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله **فرع** لو طلب الامام ع او نائبه الخاص او العام الزكوة فلم يجبه ودفعها هو بنفسه فهل يجزي ام لا قولان اقواهما انه لا يجزي وفاقا للمحكي عن الشيخ وابي حمزة والفاضلين في الشرائع والمختلف والشهيد في الدروس والروضة لان وجوب الدفع الى الامام ع بالعرض يدل على حرمة الدفع الى غيره ذلك يجوز ان يتوهم التقريب ليس ما ذكرنا مبنيا على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص كما قيل حتى يمنع المبني او من جهة ان الظ من حال الامر عدم رضا بالعطاء لغيره حتى يقال ان عدم الرضا ان كان لاجل الامر فرجع الى مسئلة الضد وان كان من الخارج فهو مجرد الدعوى بل من جهة اقتضاء النهي عن هذا الضد بيان ذلك ان مطلق الدفع او الدفع الى شخص خاص ملاحظ من حيث هو وضده العام ترك الدفع وقد يلاحظ مقيدا بكونه الى شخص خاص من بعد الفراغ عن اصل الدفع وفرض وقوعه من المكلف لا محالة فتوجيه الايجاب الى مجرد القيد فيرجع قوله ادفع الى الامام الى قوله ليكن الدفع الى الامام او ليكن المدفوع اليه الامام ع فضده العام هو ترك ايقاع الدفع عن وقوعه الى الامام ع وهي عبارة اخرى عن ايقاع الدفع الى غير الامام وان كان هو عدميا وهذا وجودي ولا ريب ان الغرض من الامر بالدفع اليه ليس الا مجرد ايجاد القيد بعد الفراغ عن اصل وجوب الاخراج الذي هو مامور به الله سبحانه فالزام الدفع الى نفسه مقابلة للمنع عن الدفع الى غيره وللغرض من اد امر الله سبحانه بالملكية مرجع الى حقوق له ع ثم لو سلم الامر بالدفع لا يرجع الى مجرد القيد بل الى الدفع المقيد لكن نقول ان هذا الامر مقيد للاوامر العامة بوجوب اخراج الزكوة الى الفقراء بما اذا لم يطلبه الامام ع الذي هو اولى بالفقراء ضرورة التعارض بين جواز دفع المال الى الفقراء وبين وجوب دفع ذلك المال بعينه اليه ولهم نظر التعارض الواقع بين تعيين عتق الرقبة المؤمنة المستفاد من قوله اعتق رقبة مؤمنة والنهي عن المس

في وجوب اخراج الزكوة

مسئلة

مسئلة الضد بل من المطلق والمقيد المتباينين اللهم الا ان يقال ان التكليف هنا بالقيد تكليف اخر مغاير للتكليف بالمطلق لان التكليف المطلق انما هو بايتاء الزكوة والتكليف المقيد الذي هو باجابة الامام ع نعم لو دل دليل على ان ايتاء الزكوة وجب ان يكون بالدفع الى الامام ع كان التقييد متوجها كما في المثال المذكور ولذا يستحق الدافع الى الامام ع ثوابا على الزكوة وثوابا على اجابة الامام ع وكذا يستحق عقابين لو ترك اصل الزكوة احدهما على ترك الزكوة والاخر على معصية الامام بخلاف مثل المطلق والمقيد فالتحقيق ارجاع المسئلة الى مسئلة الضد مع امكان ان يقال ان مقتضى عموم وجوب الدفع الى الامام من باب الاطاعة هو عدم ترتب الاثر على دفعه الى الفقير بل المزكي سبيل دفع المال الى الفقير مكلف بدفعه الى الامام فيجب عليه استرجاعه من الفقير ودفعه الى الامام ع او دفع الزكوة من ماله الباقي وهذا معنى عدم الاجزاء كما ذكرنا نظيره في مسئلة من نذر التصدق بمال معين من ان عموم وجوب الوفاء مانع عن ترتب الاثر على التصرفات الواقعة على ذلك المال والتابع جوازها بعموم ادلتها لكن يدفعه ان وجوب الدفع الى الامام مختص بصورة وجوب الزكوة وبعد سقوط الزكوة عنه بمقتضى العمل بالعموم وما جواز الدفع الى الفقراء المستلزم لسقوط التكليف لا يبقى موضوع لوجوب الدفع الى الامام ع فالعمل بالعموم ما يخرج للمسئلة عن موضوع وجوب الدفع الى الامام فالحكم بالاجزاء من جهة العمل بظاهر العموم ما لا يلزم منه خلاف ظاهر في دليل وجوب الدفع الى الامام ع بل لا يلزم منه خروج الواقعة عن موضوع ذلك الدليل بخلاف الحكم بعدم الاجزاء فانه موجب لتخصيص العموم منا **مسئلة** المحكي عن جماعة تحريم نقل الزكوة من بلد الى اخر مع التمكن من صرفها في المنقول عنه بل عن المنتهى نسبته الى علمائنا اجمع وعن الخلاف الاجماع عليه وقيل انما انه للفورية الثابتة كما سيجيء ولانه تغرير للمال وتعريض له للتلف ولما دل على مداومة النبي ص على تقسيم صدقات اهل البوادي عليهم وصدقة اهل الحضر عليهم بل صحيحة الحلبي انه لا تحل صدقة المهاجرين للاعراب ولا صدقة الاعراب للمهاجرين وفي الكل نظر لمنع منافاة النقل للفورية لان السفر بها شروع في الاخراج ولا يجب المبادرة في اسرع ما مر والا لم يجز التقسيم بين المستحقين لامكان دفعها الى مستحق واحد مع ان الكلام في نفس النقل سواء نافى الفورية ام لا وهذا غير مسئلة الفورية وجواز التاخير سواء شمل النقل ام لا واما التغرير بالزكوة مع الحكم بالضمان ووجوب الاعادة لو تلفت ممنوع بل تغرير مع الطريق عادة مع ان الكلام في النقل من حيث هو لا التغرير الذي بينه وبين النقل عموم من وجه واما مداومة النبي ص فلو سلم دلالتها على الوجوب فلا دلالة لها في مسئلة النقل بل من حيث القسمة واحدهما لا يستلزم فقد يمكن تقسيم صدقة احد الطائفتين على الاخرى من غير نقل كما يمكن النقل مع تقسيم صدقة كل طائفة الى اهلها كيف وقد ثبت ضرورة ارسال النبي ص العمال والجباة لنقل الصدقات الى البلد كما نص عليه الامام ع في الكلام الذي حكيناه عن نهج البلاغة في اداب العامل ومنه يظهر الجواب عن رواية الحلبي واما الشهرة وحكاية الاجماع فموهونتان بذهاب كثير الى الجواز اما بشرط الضمان كما عن المبسوط والاقتصاد والفاضل في بعض كتبه والشهيد في الدروس والمسالك ومن غير ذكر شرط كما عن المفيد وابن حمزة وعن الحلبي والفاضل في بعض كتبه وهو الاقوى لاصالة الجواز الثابتة باطلاق دفع الزكوة وخصوص المعتبرة مثل ما عن الفقيه بسنده الى هشام بن الحكم عن ابي عبد الله ع في الرجل يعطي الزكوة فيقسمها له انه يخرج الشيء منها من البلدة التي هو بها الى غيرها قال لا باس وباسناده عن درست بن ابي منصور قال قال ابو عبد الله ع في زكوة يبعث بها الى الرجل الى غير بلده قال لا باس ان يبعث بالثلث او الربع وفي الصحيح عن احمد بن ابي حمزة قال سئلت ابا الحسن الثالث ع عن رجل يخرج زكوته من بلد الى بلد اخر ويصرفها في اخوانه فهل يجوز ذلك قال نعم وظاهر هذه الاخبار كما ترى يدل على الجواز بمعنى ثبوت هذا التخيير للمالك باصل الشرع في دفع الزكوة الذي لازمها عدم الضمان الا ان الظ ثبوت الضمان لو تلفت اذا تمكن من دفعها في بلدها الى المستحق وعن المنتهى الاجماع عليه وقد تقدم تحقق الضمان بالتمكن من التسليم ولعل مراد من نسب اليه المنع من النقل هو سلب الجواز لا من حيث الفورية بالمعنى المذكور الذي لازمه عدم الضمان كما في سائر التصرفات بل من حيث انها لا يستعقب ضمانا ولذا نقل عن المانعين انه لا يتفرع على المنع الا الحكم بالضمان وقد يؤيد ذلك ما عن الخلاف وفي التذكرة اتفاق العلماء على عدم المنع مع ان المتتبع لا يجد القائلين بالمنع اكثر من المجوزين فضمانا الى ذهاب الشيخ والفاضل الى الجواز في اكثر من كتبهما واوضح من جميع ذلك ان الشهيد في اللمعة والدروس بعد الجزم بعدم الوجوب وتفريع الضمان ردد في الاثم واعترضه السلطان غفلة عما ذكره بانه لا معنى لاظهار التردد بعد الجزم ووجهه شارح الروضة بان المراد عدم الجواز عقلا الاقتضاء الى الضمان ولا يخفى ان ما ذكرناه ارجح واضعف مما ذكره في بعض القيود من عدم المنافاة بين المنع وعدم الاثم لجواز انقطاع الاثم باداء العوض كما في الكفارة لحسنة محمد بن مسلم بابن هاشم قال قلت لابي عبد الله ع رجل بعث بزكوة ماله لتقسم فضاعت هل عليه ضمانها حتى تقسم فقال اذا وجد لها موضعا فلم يدفعها اليهم فهو لها ضامن حتى يدفعها وان لم يجد لها من يدفعها اليه فبعث بها الى اهلها فليس عليه ضمان لانها قد خرجت عن يده وكذلك الوصي الذي يوصى اليه يكون ضامنا لما دفع اليه اذا وجد ربه الذي امر بدفعه اليه فان لم يجد فليس عليه ضمان ولذلك من وجد لها زكوة ماله ان لم يجد فيها وجد لها موضعا فلم يفعل وهلكت كان ضامنا وصحيحة زرارة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل بعث اليه اخ له زكوته ليقسمها فضاعت فقال ليس على الرسول ولا على المؤدي ضمان قلت فانه لم يجد لها اهلا ففسدت وتغيرت فقال لا ولكن ان عرف لها آفة فعطبت او فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها وبازاء هذه الاخبار اخبار دالة على عدم الضمان مثل رواية ابي بصير قلت لابي جعفر ع جعلت فداك الرجل يبعث بزكوة ماله من ارض الى ارض فيقطع عليه الطريق قال قد اجزئه عنه ولو كنت انا لاعدتها وعن بكير بن اعين عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الزكوة يبعث بها فتسرق او تضيع قال ليس عليه شيء وعن عبيد الله بن زرارة عن ابي عبد الله ع اذا اخرج من ماله فذهبت ولم يسمها لاحد فقد برئ منها وعن حريز عن ابي بصير عن ابي جعفر ع اذا اخرج الرجل الزكوة من ماله ثم سماها لقوم فضاعت او ارسل

في نقل الزكوة من بلد الى بلد

بها اليهم فضاعت فلا شئ عليه مقتضى الجمع بين الاخبار حمل ادلة عدم الضمان مع عدم التمكن من الدفع ثم ان النقل انما يتحقق مع تعيين الزكوة بالعزل او مع نقل جميع النصاب ومع نقل بعضه من غير عزل تقتضى القاعدة ايضا ضمان مقدار ما يخصه من مجموع الزكوة لان مقتضى الشركة تحقق نقل جزء من الزكوة فى ضمن البعض المنقول وظ الروايات والمسالك ان الذاهب من ماله وقد تقدم الكلام فى ذلك ثم ان الظ عدم الخلاف كما عن المنتهى ذكره فى الاجزاء لو قسمها بعد النقل هذا كله مع وجود المستحق فى البلد واما عدمه فلا اشكال ولا خلاف فى جواز النقل مع ظن السلامة وعدم الضمان لو تلف ويدل عليه حسنة ابن مسلم المتقدمة وهل يكفى فى الجواز عدم وجود الفقراء فى البلد او عدم التمكن من الصرف فى سبيل الله مقتضى اسند الاكثر عبارة الفورية و النص بالزكوة هو الثانى لكن ظ كلمات الناقلين هو الاول بل ظاهر معقد اجماعهم على الجواز مع عدم المستحق وظاهر روايتى ابن مسلم وزرارة المتقدمتين فى عدم الضمان بالنقل مع عدم وجود الاهل فى البلد هو الاول وهذا هو الاقوى لو اقرضنا القول بالمنع للروايتين المتقدمتين وما سيجئ من الاخبار فى جواز البعث مع وجود اهل الولاية فى بلد الزكوة مضافا الى عموم رواية ابن ابى حمزة المتقدمة فى جواز النقل خرج منها على القول بالمنع العدل المتيقن من كلمات الاصحاب ومعقد اجماعهم وهل يجب النقل ح وجهان من كونه من مقدمات الدفع الواجب ومن منع وجوب الدفع فورا مطلقا انما الواجب الدفع الى المستحق على النحو المتعارف وهو مشروط بوجود المستحق فى البلد فلا يجب ان يحفظه وينتظر به ويضعف هذا بمنع تقييد ادلة الدفع بصورة وجود المستحق فى البلد نعم فى بعض الروايات انه اذا لم يصب لها احدا ينتظر بها سنة الى الحسين الى اربع سنين فان وجد لها والا فليجعلها فى حرز وليطرحها فى البحر قال فان حرم الله اموالنا واموال شيعتنا على عدونا وفى الرواية ضعف سندا ودلالة ويمكن حملها على صورة تعذر الايصال ولو بالنقل اذ لا يرتاب احد فى تقديم النقل على الطرح فى البحر الا ان يقال ليس المراد حقيقة بل هو من باب الاحالة على المحال فان عدم وجدان المصرف فى اربع سنين نادر جدا وكيف كان فالتمسك بهذه الرواية على عدم وجوب النقل ضعيف جدا كالتمسك على وجوبه بما ظاهره وجوب البعث الى الشيعة فى مقابل حرمة الدفع الى المخالفين نحو رواية ابن ضريس قال سأل المدائنى ابا جعفر ع قال ان لنا زكوة نخرجها من اموالنا ففى من نضعها فقال فى اهل ولايتك فقال انى فى بلاد ليس فيها احد من اوليائك فقال ابعث بها الى بلدهم تدفع اليهم ولا تدفعها الى قوم ان دعوتهم الى امرك لم يجيبوك وكان والله الذبح ونحوها رواية شعيب اذ الظ ان المراد هنا بيان المصرف وانه يختص باهل الولاية وان لم يكونوا فى بلد الزكوة ووجد غيرهم فان وجود غيرهم كعدمهم لا يسوغ الدفع اليهم بمجرد حضور اهل الولاية فان ذلك لا يصير عذرا فى الدفع اليهم ثم الظ اختصاص الخلاف بجواز النقل فلا اشكال فى اداء المثل او القيمة فى بلد اخر وان كان الافضل الصرف فى بلد الزكوة وما ذكره فى الروضة من احتمال عدم الاجزاء لو نقل جملة من مال الزكوة من غير عزل فصرف فيها فى بلد اخر ضعيف جدا ثم المراد بالضمان هنا بقاء التكليف بالزكوة فلا يتعين دفع القيمة اذا اتلف العين المنقول بل له دفع المثل من باقى المال الزكوى وغيره ودفع القيمة ولو تلف من غير المالك فالظ ضمان القيمى بالقيمة لان الاصل فى ذوات القيم ودفع المثل من المالك ليس للضمان بل لانه احد افراد الواجب عليه سابقا قبل التلف ايضا

مسئلة لا اشكال فى جواز عزل الزكوة فى الجملة وانما الخلاف فى صحته مع وجود المستحق وظاهر اطلاق الاخبار الصحيحة ولو ادعى ايضا فيها انصرافها الى صورة العدم لزم الاقتصار فى العزل المخالف للاصل على المتيقن ولا يبعد ان يكون ولى الفقراء يعزل لهم باعتبار عدم التمكن منه ايضا فى صحة العزل على القول الاخر ومعنى العزل على ما ذكروا تعيين الزكوة فى مال خاص فلو تلف لم يضمن الابدال ولا يضمنه الا بالتفريط او تاخير الاخراج مع التمكن وذكر جماعة ان نماء المعزول تابع له ولو كان منفصلا وقال فى الدروس بعد الحكم بعدم الابدال انه لو نمى كان له يعنى للمالك اقول اما جواز افراز الزكوة فى الجملة فيدل عليه اخبار الاخراج والعزل وكذا عدم ضمانه لو تلف بغير تفريط ولا تاخير مع التمكن كما يدل عليه الاستفاضة مضافا الى انه لولا التعيين بالتعيين كان كحال عدم التعيين فى انه لا يحتسب من الزكوة الا ما يخص التالف بنسبته الى الكل واما عدم جواز الابدال فلانه لو جاز الابدال لكان الواجب الكلى المردد بين المعزول وغيره فلا يسقط بتلف خصوص المعزول هذا لو فرضنا منع خروجه عن الملك بالافراز والا فلا اشكال فى عدم الجواز لا يحتاج الى ثبوته الى دليل واما ملكية النماء المتصل فلانه يتبع العين فى وجوب الدفع لانه جزء منه واما المنفصل فهو مبنى على خروجه عن ملك المالك والانصاف انه لم يظهر ذلك من ادلة العزل فلعل وصف بطيبه الدفع غاية ما يمكن ان تقى باستفادة ذلك عما ورد فى النصوص والفتاوى من عنوانى الاخراج والعزل حيث انهما تدلان على كون المخرج والمعزول زكوة ومن حكم الزكوة خروجها عن ملك المالك ولذلك الحكم بالضمان فى الاخبار عند التلف بعد التمكن من الدفع فان الضمان ظاهر فى كونه خارجا عن ملكه وبعبارة اخرى ظاهر اخبار العزل والاخراج الضمان تحقق القسمة بين المالك و الفقراء بولاية من المالك ويؤيده قاعدة تلازم كون تلف شئ من شخص وكون نمائه له المستفاد من الاخبار مثل ما ورد فى بيع الخيار من حكم الامام ع بكون غلته للمبتاع المشترى ثم قال الا ترى انها لو احترقت كانت من ماله فاستشهد على ملكية النماء بكون التلف منه ويؤيد ذلك ايضا بل يدل عليه رواية الثمالى عن ابى جعفر ع قال سألته عن الزكوة يجب على فى موضع لا يمكننى ان اؤديها قال اعزلها فان اتجرت بها فانت لها ضامن ولها الربح فان تويت فى حال ما عزلتها من غير ان تشغلها فى تجارة فليس عليك وان لم تعزلها واتجرت بها فى جملة مالك فلها بقسطها من الربح ولا وضيعة عليها ولكن الرواية ضعيفة عند بل ولا دلالة من حيث دلالتها على استحقاق الربح عند الاتجار بها الظ بقرينة ذكر التجارة بالعين التجارة بالنقود دفع العين وان قلنا انه الاعم منها ومن التجارة بالعين وان كان ظ اللفظ من حيث الوضع الاتجار بالعين الا انه قد يبلغ استعماله فى الاعم الى حيث يكون هو المتبادر كما لا يخفى وهذا خلاف [illegible] الا ان يحمل على الاجازة المدلولة كالمغصوب ومال الطفل والتبذير من غير من يجوز له التصرف وقد ورد فى الكل روايات لكن المشهور لم يعملوا باطلاقها [illegible] الرواية فى

بالعين

بالعين لا بما فى ذمته [illegible] ذلك فى التجارة الفضولية وتقييد تبعية الربح بصورة اجازة ولى الزكوات اعنى الامام ع او نائبه واما عن اخراجها بجعل العامل السدوانية عكونه بحكم عليه وهو ثبوت الربح لرب المال والوضيعة على العامل والاول مع انه مستلزم لتقييد استحقاق الربح بصورة الاجازة مع كمال العدل عن سياق الرواية وامثالها الواردة فى التجارة بالمغصوب ومال الطفل الا انه كون الوضيعة على العامل لا ان الولى ان اجاز المعاملة المشتملة على الوضيعة فالوضيعة على المال والا فليس له اخذ ما انتقل بالمعاملة لفساد البيع ورجوع المبيع الى ملك المالك ح فان تمكن الولى من الرجوع الى البائع بالثمن فيسترده منه ولا وضيعة على العامل وان لم يتمكن منه فله الرجوع الى العامل بمجموع الثمن لانه حائل بينه وبين ابائه ولا معنى لكون الوضيعة عليه الظ من كون الوضيعة على العامل ربو بالتفاوت بين الثمن وبين قيمة المتاع المنتقل اليه وكيف كان فالتمسك بالرواية فى غاية الاشكال واما الوجه الذى علل بها من ان كون التالف من شخص مستلزم لكون الربح له فهو مسلم اذا ثبت ان تلف فى المقام من مال الفقير لا يجوز ان يكون التالف هو كالرب المال وانما سقط وجوب الزكوة عنه لان التكليف الذى صار متعينا عليه فى ضمن العين الخاص قد انتفى بانتفاء موضوعه نظير تلف المال المعين الذى نذر ان يتصدق به فانه مع كونه من مال الناذر يسقط التكليف فى اثبات خروج المعزول عن الملكية هى اخبار المسئلة المشتملة على عنوان الاخراج والعزل فان المتفهم منها هو الخروج عن الملك وصيرورة المخرج والمعزول زكوة حقيقة ويؤيدها الحكم بالضمان الظ فى خروج المضمون عن مال الضامن ومن منع للملكية شارح الروضة بل منع على جواز الابدال ايضا ثم انه لا فرق بين ان يكون من عين النصاب او من مال الخارجى كما استظهر الشهيد وجماعة وان كان ربما يوهم ظاهر الاخبار الاختصاص بالاول ويعتبر فى العزل النية كما لا يخفى

مسئلة الحكى عن الاكثر المنع عن تاخير دفع الزكوة عن وقت اخراجها المتقدم بيانه فى بيان وقت تعلق الوجوب مع الامكان وعدم العذر لان المستحق مطالب بشاهد الحال كما فى الغير اولان وليه وهو الشارع طالب بالمقال كما عن الايضاح ولصحيحة سعيد بن سعد الاشعرى قال سألت ابا الحسن الرضا ع عن الرجل يحل عليه الزكوة فى السنة ثلث اوقات ايؤخرها حتى يدفعها فى وقت واحد قال متى حلت اخرجها وفى رواية ابى بصير المحكية عن السرائر اذا اردت ان تعطى زكوتك قبل حلها بشهر او شهرين فلا باس وليس لك ان تؤخرها بعد حلها ويؤيدهما ما تقدم فى مسئلة النقل من اخبار الضمان اذا وجد المستحق ولم يدفعها اليه فيكشف عن عدم الاذن فى التاخير لان الغالب فى الامانات بل المطلق فيها عدم الضمان مع الاذن الشرعى سيما فيما نحن فيه حيث ان تسلط المالك اعنى الفقير تابع لكيفية تكليف الشارع فى التوسعة والتضييق لا العكس كما فى مثل الوديعة والدين فلا يتوهم ان المنافى للضمان هو الاذن المالكية لا الشرعية ولذا يحكم بالضمان مع الاذن الشرعى فى موارد كثيرة وح فالحكم بالضمان كاشف عن ثبوت الفورية والكل لا يخلو عن نظر اما فى المعتبر فهى بعد تسليم مطالبة جميع الفقراء او كفاية مطالبة بعضهم ان مطالبتهم انما توجب فورية الدفع اذا تعين صرف الزكوة فيهم وهو غير لازم الا ان يقال ان مقتضى الاخبار الكثيرة كون الزكوة موضوعة لقوت الفقراء بل ملكا لهم والاية لا تدل الا على حصر مصارف الزكوة فى مقابل من لا يستحقها ممن كان يلمز النبى ص فى الصدقات ولا يستحقها فهو فى مقام بيان الاشتراك فى المصرف لا المشاركة فى الملك فهى وما اشبهها من الروايات لا ينافى اختصاص ملكية الفقراء بالفقراء الجواز دفع مال الفقراء الى مصالح خصوص الفقراء او عامة المسلمين باذن الشارع وح فمع فرض مطالبة الفقراء لو لم يصرفها فى المصارف المسقطة للدفع اليهم كان امساكه ظلما لكن هذا انما يتم اذا كان التكليف بدفع الزكوة تابعا للمطالبة اربابها نظير الوديعة والدين واما اذا لم يكن كك بل كان الامر بالعكس كما هو الظ فى المقام كان حق المطالبة للفقراء تابعا فى التوسعة والتضييق لكيفية التكليف الا ترى انه لو قلنا بالتوسعة لم يكن للفقراء ولا لوليهم المطالبة ومما ذكرنا من تفرع ثبوت حق المطالبة لهم على تكليف الشارع لا العكس كما فى الوديعة والدين يظهر الجواب عما تقدم من الايضاح ثم نقول بعد تسليم الزكوة لم يكن التاخير عدوانا وظلما واما الروايتان فيها مع ضعف الثانية بالجوهرى والبطائنى عدم دلالة الاولى الا على فورية العزل لا الدفع معارضتان بروايات منها رواية يونس بن يعقوب قال قلت لابى عبد الله ع زكوتى تحل على فى شهر رمضان ايصلح لى ان احبس منها شيئا مخافة ان يجيئنى من يسألنى قال اذا حال الحول فاخرجها من مالك ولا تخلطها بشئ ثم اعطها كيف شئت قال قلت اذا كتبتها واثبتها يستقيم لى قال لا يضرك ورواية حماد بن عثمان لا باس بتعجيل الزكوة شهرين وتاخيرها شهرين وصحيحة معوية بن عمار عن ابى عبد الله ع قال قلت له الرجل يحل عليه الزكوة فى شهر رمضان فيؤخرها الى المحرم قال لا باس قلت فانها لا تحل عليه الا فى المحرم فيعجلها فى شهر رمضان قال لا باس فالتحقيق فى المقام بعد القطع بعد كون التكليف بالزكوة من الواجبات التى وقتها العمر وبعد ما يظهر من السيرة والاخبار من عدم الفورية بحيث لا يصلح تاخيرها الا للضرورات المبيحة للمحظورات ان الواجب هو الفورية بمعنى عدم المسامحة والاهمال فى تركها بحيث يعد الرجل حابسا لها بل يدل على ذلك مضافا الى ثبوت مطالبة المستحقين بشاهد الحال على هذا الوجه فيجب الاداء ح ما ورد من جعل الزكوة قوتا للفقراء ومعونة لهم منضما الى ما يستفاد من السيرة وكثير من الروايات من تسويغ التاخير للاعذار العرفية مثل تحرى خوف السائل مطلقا او من اعتبار الاخذ كما فى رواية يونس المتقدمة فقوله فيها اعطها كيف شئت شاهد على ما ذكرنا بحسب مصالح نفسك من الدفعة والتدريج وليس المراد الرخصة فى التاخير مطلقا ولهذا لم يقل اعطها متى شئت ونحوها صحيحة ابن سنان عن ابى عبد الله ع انه قال فى الرجل يخرج زكوته فيقسم بعضها ويبقى بعض يلتمس لها الموضع فيكون بين اوله واخره ثلثة اشهر قال لا باس فان الظاهر من التماس الموضع هو التماس موضع خاص يطلبه المالك لاجل [illegible] لا التماس مطلق الموضع فانه ليس بعزيز حتى يكون

علا للانتشار والطلب سيما على السؤال المشتهر بتعميم سبيل الله سيما مع عدم التحديد في طرف الكثرة فيجوز دفعها الى فقير واحد مع ان السائل قد قسم البعض على قسمه الباقي ثم ان العذر الغير البالغ حد الاضرار المحظور كعدم المستحق او الخوف من الدفع اليه ليس مسوغا للتاخير المطلق فلا يجوز تاخير الزكوة سنتين او اربع سنين لانتظار الافضل للتعميم او نحو ذلك من الامور الراجحة شرعا او عرفا بل غايته ما يمكن ان يجوز باطلاق الادلة التاخير الى قريب السنة الا انه لا تعلم روايات وضع الزكوة وانه جعل للفقراء في اموال الاغنياء ما يكفيهم وانه لو ادى الناس الزكوة ما بقي محتاج هو عدم جواز التاخير من سنة الى اخرى ثم انه حيث جاز التاخير فان كان لضرورة كعدم المستحق او عدم التمكن من الدفع فلا اشكال في عدم الضمان ولا خلاف فيه نصا وفتوى وان كان غير ذلك من الاعذار المسوغة للتاخير كالتعميم وانتظار المستحق ففي ثبوت الضمان وان كان القاعدة تقتضي عدم الضمان مع اذن الشارع ولو استحبابا لكشفه عن الغاء جانب المالك فهو بالنسبة الى ما في يده وملكه من نصيب مكون بمنزلة اذن نفس المالك فيدل عليه ما دل على نفي الضمان عن الامين الا ان ما تقدم من حسنة ابن مسلم وصحيحة زرارة يكون للضمان مضافا الى ما عن المنتهى والتذكرة من اطلاقه نحو الاجماع على الضمان بمجرد التمكن من الاداء وظاهرهما نفي الضمان مع عدم وجدان المستحق وان تمكن من الصرف في سبيل الله لان حملها على صورة عدم التمكن من مطلق المصرف ولو في سبيل الله يوجب تنزيله مورد اطلاق نفي الضمان بل عدم الموجود من ذلك يظهر وجه المسامحة فيما تقدم من الاخبار النافية للضمان عنه اذا بعثها الى بلد فقطع عليه الطريق او سرق المحمول على صورة عدم التمكن عن الدفع نعم ظاهر الاجماع المتقدم المحكي عن المنتهى والتذكرة من ان التمكن من الاداء معتبر في الضمان وانه لو تمكن فلم يفعل ضمن هو شموله لصورة التمكن من الصرف في سبيل الله الا ان الظاهر ان مرادهما التمكن من الاداء الى المستحق لا بمجرد الصرف كما يشهد بذلك لفظ الاداء الى المستحق كان يكفي في الضمان فلو اراد البسط واعطى نصيب الموجودين ولم يتمكن من دفع الباقي الى الاصناف الباقية فلا يبعد الضمان وفاقا للمحكي عن ابن فهد لاطلاق ادلة الضمان المتقدمة وعن المنتهى انه لو كثر المستحقون وتمكن من الدفع اليهم جاز له التاخير في الاعطاء لكل واحد بمقدار ما يعطى غيره وفي الضمان تردد انتهى والاقوى عدم الضمان هنا وفاقا للمدارك لانه لم يؤخر في اصل الدفع وانما اقتضى هذا النحو من الدفع طول الزمان وظاهر ما دل على الضمان المخالف للاصل مع الاذن اختصاصه بصورة التاخير في اصل الدفع **مسئلة** المشهور عدم جواز تعجيل الزكوة قبل وقت الوجوب لان المدفوع ان كان متصفا بصفة الوجوب لم يكن الحول شرطا والمفروض خلافه وان كانت متصفة بصفة الاستحباب لم يكن امتثالا لادلة الزكوة الى ان قال بعد قيام الدليل على جواز التعجيل يكون ما يعجله زكوة لكن لا يجب دفعها الان ولا يكون امتثالا لاوامر الزكوة الا انها مسقطة عن الواجب نظير الدفع عند هلال الثاني عشر كما تقدم بيانه وكيف كان فالعمدة في المنع الاصل والاخبار الناهية عنه ففي حسنة عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون عنده المال ايزكيه اذا مضى نصف السنة قال لا ولكن حتى يحول عليه الحول ويحل انه ليس لاحد ان يصلي صلوة الا لوقتها وكذلك الزكوة ولا يصوم احد شهر رمضان الا في شهره الا قضاء وكل فريضة انما تؤدى اذا حلت وفي حسنة زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام ايزكي الرجل ماله اذا مضى ثلث السنة قال لا ايصلي الاولى قبل الزوال وقد يستدل ايضا بما دل على اعتبار حلول الحول وفيه ان اعتباره انما هو في الوجوب والكلام في جواز التعجيل الذي هو معنى فعل الشيء قبل وقته نظير تعجيل الفطرة الذي قال به جماعة كثيرة فتسميته تعجيلا مراعاة لادلة اشتراط الحول فكيف ينافيها نعم مقتضى تلك الادلة عدم الامر قبله فيحتاج العبادة الى دليل وهو راجع الى ما ذكرنا من الاصل وكيف كان ففيها اخبار مستفيضة بل عن العماني دعوى تواترها في جواز التعجيل منها صحيحة ابن عمار وابن حماد بن عثمان المتقدمتين في مسئلة الفورية وصحيحة الاحول عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل عجل زكوة ماله ثم ايسر المعطى قبل راس السنة قال يعيد المعطى زكوته وفي رواية ابي بصير المرسلة عن ابي سعيد المكاري عن الرجل يعجل زكوته قبل الحل قال اذا مضى خمسة اشهر فلا باس وفي مرسلة الحسين بن عثمان عن رجل ياتيه المحتاج فيعطيه من زكوته في اول السنة فقال ان كان محتاجا فلا باس الى غير ذلك من الاخبار التي يظهر من بعضها استحباب التعجيل حيث قال الامام عليه السلام ما احسن ذلك مشيرا الى تعجيل الزكوة عند مضي نصف السنة وحملها على القرض ثم الاحتساب مع مخالفته لظاهر الجميع يا باه التقييد في اكثرها بمدة معينة فان التعجيل على وجه القرض يجوز قبل سنين فالاولى حملها على التقية لانه المحكي عن جماعة كثيرة لكن المحكي عنهم اطلاق التقديم فلا يلائمه الاخبار المقيدة بالشهر والشهرين والاربعة والخمسة الا على مذهب صاحب الحدائق من عدم اعتبار مطابقته مذهب العامة في الحمل على التقية وكيف كان فالاقوى ما عليه المشهور على تقدير التعجيل فلا اشكال في انه مراعى ببقاء الدافع والمال على الشروط الى تمام الحول وفي المدارك دعوى الاتفاق عليه لان تخلف بعضها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة لان المفروض كونها شروطا وهل يراعى بقاء القابض على الوصف حكي عن المنتهى القطع به واستدل عليه بصحيحة الاحول المتقدمة وبثبوت المراعاة في جانب الدافع اتفاقا فكذا القابض ويرد على هذا الوجه ان المراعاة في جانب الدافع لاجل اعتبار استجماع الشروط في تمام الحول اتفاقا فاختلاله كاشف عن عدم كون المدفوع زكوة واما القابض فلا يشترط فيه صفة الاستحقاق الا عند قبض الزكوة الواقعي والمفروض ان بقاء الدافع والمال على الشروط يكشف عن كون المدفوع زكوة والمفروض استحقاق القابض اما حال القبض فلا يقدح انتفاعه بعده فظهر من ذلك ان عدم جواز الرجوع الى القابض والاجتزاء بما دفع اليه لو ارتفع استحقاقه لوازم ماهية الزكوة المعجلة لانها زكوة حقيقة لا يغاير الفرد الاخر الا في الزمان شبه العبادة المضيقة التي لا تغاير الفاسدة الا في الوقت ومنه يظهر

عدم جواز التمسك بصحيحة الاحول لان وجوب الاعادة فيها يكشف عن عدم كون المدفوع زكوة حقيقة فيحمل تعجيل الزكوة في تلك الصحيحة على القرض كما فعله الشيخ جامعا بها بين روايات المنع والجواز حيث قال في وجه الاستشهاد بالصحيحة على ان المراد بالتعجيل القرض انه لو كان التقديم على كل حال لما وجب عليه الاعادة اذا ايسر المعطى عند حلول الوقت نعم اعترضه في المعتبر بجواز التزام المجوز للتعجيل بذلك ويمكن توجيه الاعتراض بانا نمنع ان لازم ماهية تعجيل الزكوة عدم لزوم الاعادة اذا زال القابض عن الاستحقاق لان المدفوع ليس زكوة حقيقة بل انه ينبغي الرجوع بها على الفقير بعد زوال صفة الوجه لجواز الدفع كيف والزكوة الحقيقية لا يتحقق ولا يحدث في العين ولا في الذمة الا بعد تحقق الشرائط والمشروط لا يتقدم على الشرط بل هي في الحقيقة صدقة مستقلة اسقط الشارع بها الزكوة عند حلول الحول وليس الاسقاط بحكم كونه زكوة بل هو تعبد شرعي فيمكن ان يشترط فيه بقاء القابض على الوصف المعتبر في جواز قبضه كما يعتبر في بقاء دفعه على الوصف المعتبر وجوب دفعه اللهم الا ان يدفع بان ظاهر النص والفتوى من المانعين والمجوزين هو كون المعجلة زكوة ولذا اتفقوا ظاهرا على استرداد العين او بدلها لو لم يبق الدافع على الشرائط الكاشف ذلك عن عدم كون المدفوع زكوة ودعوى اشتراط حدوث تعلق الزكوة في الذمة او العين بشروط غير حاصلة ولا يجوز تقديم المشروط على الشرط مسلمة الا انه قد وقع نظير ذلك في الشرعيات كما في تقديم غسل الجمعة عليها وتقديم صلوة الليل على الانتصاف فيرجع الجميع الى الرخصة في ايتان الموقوف قبل وقتها المضروب له بالجعل الاولي لكن الانصاف انه لا يمنع ان يخص الشارع هذه الرخصة بما اذا وقع الدفع من بقي على الاستحقاق الى تمام الحول ويكون صحيحة الاحول دليلا على هذا التخصيص فكلام المحقق لا يخلو عن وجه

المقصد الثاني في زكوة الفطرة ويطلق عليها الفطرة والاضافة للملابسة ويحتمل البيانية والفطرة هنا اما بمعنى الخلقة وهي الهيئة الحاصلة للمخلوق من خلقه كالجلسة والخمرة والقبلة وبهذا الاعتبار يقال لها زكوة الابدان وان بها يخاف الموت كما في غير واحد من الاخبار واما الاسلام واستعمال الفطرة في الاسلام لكونه الحال التي عليها المخلوق والمناسبة حينئذ كونها من اركانه ومن شعائره لا اختصاصها بالمسلم عند الهلال لما يستفاد من ظاهر الروضة للاجماع على اشتراك الكفار في التكاليف نعم لو اسلم بعد الهلال سقط عنها كغيرها واما من الفطر مقابل الصوم والمناسبة ما ورد في غير واحد من الاخبار من ان بها تقبل الصوم كما ان الصلوة على النبي واله صلوات الله عليه واله تقبل الصلوة وكيف كان فوجوبها بعد من الضروريات بل هو منها وقد دل عليه الثلاثة ويشترط في وجوب ادائها شروط الاول البلوغ فلا يجب على الصغير لا لاجل نفسه فضلا عمن في عياله بلا خلاف وعن غير واحد الاجماع عليه ويدل بذلك بحديث المرفوع والمحكي عن المقنعة يجب الفطرة على كل من يجب عليه الزكوة وقد تبينا سابقا عدم وجوب زكوة المال عليه وكون التمسك هنا بمفهوم الوصف لا يقدح لان المقام مقام بيان الضابط فلا بد من الاطراد والانعكاس وفي خصوص من وابن محمد بن القسم بن الفضيل المصرح فيه المصحح اليه قال كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السلام اسئله عن الوصي يزكي زكوة الفطرة عن اليتامى اذا كان لهم مال فكتب لا زكوة على يتيم وعلى المملوك يموت مولاه وهو عنه غائب في بلد اخر وفي يده مال لمولاه ويحضر الفطر ايزكي عن نفسه من مال مولاه وقد صار لليتامى قال نعم وظاهر ذيلها عدم سقوط الفطرة عن مملوك الصغير وحمله في الوسائل على ما اذا مات المولى بعد الهلال وهو مع بعده لا باس به بالنسبة الى الثاني العقل فلا يجب على المجنون بلا خلاف ظاهر بل الاجماع كما عن غير واحد والمرفوعة المتقدمة للتقريب المتقدم وقد صرح المعظم بان في حكمه المغمى عليه واستشكله في المدارك بعدم الدليل عليه وبين النوم الا اذا استوعب وقت الوجوب اقول المستفاد من المشهور في مواضع كقضاء الصلوة والصوم وزكوة المال وغير ذلك ان المغمى عليه ليس اهلا للتكليف بمعنى عدم تعلق الحكم التكليفي ولو بالقوة كما يتعلق بالنائم والناسي والمغمى عليه مقطوع النظر في نظر الشارع في مقام الاحكام التكليفية بخلاف اخويه ويكشفون بذكر مبدأ العقل او التكليف في الاحتراز عنه ويؤيده عدم ظهور الخلاف بينهم في بطلان الوكالة اذا عرض الاغماء للموكل او الوكيل وربما يومي الى ذلك قوله عليه السلام في اخبار كثيرة في مقام تعليل نفي القضاء على المغمى عليه في الصوم والصلوة ما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر فان الاغماء ليس في القضاء حتى يكون عذرا فيه فالمراد العذر في الاداء ومن البين ان المعذورية في الاداء لا يوجب نفي القضاء كما في النائم والناسي فالمراد من العذر ذمته هو عدم تعلق الحكم الواقعي الثاني اعني المطلوبية بالمغمى عليه فيلزمه عدم القضاء لانه حقيقة تدارك ما فات ولا فوت مع عدم المطلوبية الواقعية وبالجملة فما ذكره المشهور من كون المغمى عليه بمنزلة الصبي والمجنون قد قطع الشارع النظر عنه في مقام انشاء التكاليف قوي جدا وحاصل الفرق ان عدم التكليف في المغمى عليه كالصبي والمجنون لعدم المقتضي وفي النائم والساهي للمانع فتم فانا تمام ما ذكرناه لا يخلو عن اشكال ولذا استوجه في المدارك عدم مانعية الاغماء الا اذا استوعب وقت الوجوب وعدم الدليل على انه بمنزلة الصبي رده بعض المعاصرين بان الدليل هو الاصل بعد ظهور الادلة في اعتبار اجتماع الشرائط عند الهلال اذ فيه انه ان اريد بالشرائط شرائط تنجز التكليف فهو ما لم يقل احد بالمنع النوم والنسيان والغفلة ونحوها وان اريد شرائط دخول شوال للوجوب ففيه ان عدم كون الاغماء منها عين محل الكلام واستثناء صاحب المدارك لصورة الاستيعاب ليس لتسليم ما ذكره في غيرها من كون عدم الاغماء شرطا للسببية السببية بما دل على اعتبار الشرائط عند الهلال بل لان اجتماع جميع شروط تنجز التكليف من القدرة والالتفات وغيرهما مما لا بد في الاعتبار في جزء من وقت الوجوب فالاغماء المستوعب مانع عن توجه الخطاب لا محالة الثالث الحرية فلا يجب على المملوك بلا خلاف ونسبه في المعتبر الى علمائنا وعن غير واحد الاجماع عليه ويدل عليه المرفوعة المتقدمة بالتقريب المتقدم مضافا الى انه ان قلنا بعدم ملكه فلا اشكال في الحكم وكونه فقيرا لا يقدر على شيء بل كونه على مولاه

اذا لم يعله غيره لان مؤنته عليه وان كان من كسبه فان قلنا بملكه فهو محجور حتى المكاتب حيث انه لا يصلح ان يحدث في ماله الا الاكل من طعام مضاف غيره الى الابن المولى له في الانفاق على نفسه من ماله على القول بملكه انها فالزنه الحقيقية فيدخل فيمن ينفق عليه من يمون بل في العبارة يجب نفقته على المولى فيسقط عنه ولا فرق في جميع ما ذكرناه من الادلة عدا الاخير بين المكاتب وغيره خلافا في المكاتب للمحكى عن الصدوق فاوجبها عليه ولعله لانه مالك ولا دليل على الحجر عليه في انواع الاكتسابات الشهرية لان ادلة حجره معارضة بادلة وجوب الفطرة ولخصوص صحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن المكاتب هل عليه فطرة شهر رمضان او على من كاتبه وهل يجوز شهادته قال الفطرة عليه ولا يجوز شهادته وذكر الصدوق ان الرواية محمولة على الانكار ردا على العامة يريد بذلك كيف يجب عليه الفطرة ولا يجوز شهادته يعني ان شهادته جائزة والفطرة عليه واستجوده في المدارك وربما يستدل للمشهور بما دل على وجوب زكوة المملوك على المولى وخصوص رواية حماد بن عيسى عن ابي عبد الله قال يؤدي الرجل زكوة الفطرة عن مكاتبه ورقيق امرأته وعبده النصراني والمجوسي وما اغلق عليه بابه ونحوها مرفوعة محمد بن احمد وفيه ان الكل ظاهر في المملوك الذي يعول المولى فان ثبت ان المكاتب من عيال الرجل حمل ما يثبت ملك المولى لها كلا في وجوب فطره عليه والا فهذه الاخبار لا تنفع للمطلوب فيقتضي الانصاف هذا كله في المكاتب المشروط والمطلق الذي لم يتحرر منه شيء واما المبعض فيحكى عن الاكثر وجوب فطرته على نفسه وعلى المولى بنسبة الحصة او لم يعله المولى او غيره والافضل التعليل لانه لا الاشتراك في العلية والاشتراك في الملك يقتضي ذلك وفيه نظر لان الاشتراك في العلية لو سلم اقتضائه التشريك فانما تقتضيه اذا كان ذلك من اجنبيين واما اذا اشترك اجنبي مع نفسه فلا يسلم الاشتراك بل مقتضى العمومات السليمة عن معارضة ادلة العلية المختصة بصورة استقلال المعيل الاجنبي بالانفاق هو الوجوب على نفسه وكذا الكلام في الاشتراك في الملكية فان المسلم منه ما لو تعدد المالك الا ما لو تبعض في الرقية فالاقوى بحسب القاعدة هو الوجوب على نفسه لو اجتمع سائر الشرائط والا فسقوطه عنه وعن المولى اما الاول فلعمومات السليمة عن المخصص للرقيق على المقدمة بالتقريب المتقدم حيث ان المبعض لو ملك النصاب بجزئه الحر وجب عليه الزكوة فيجب عليه الفطرة وقد يستدل بما سيجيء من رواية الصدوق في الفقيه عن العباسي النافية للزكوة في العبد المشترك بين شريكين حيث قال فيها وان كان لكل انسان منهم اقل من راس فلا شيء عليهم الرابع الغنا وهو ان يملك قوت السنة له ولعياله الواجبي النفقة له او عنه المالك لذلك يحل له الزكوة كما تقدم وقد دلت المستفيضة على نفي الفطرة عمن ياخذ الصدقة وان من حلت له لم تحل عليه ومن حلت عليه لم تحل له و اقتصر الاسكافي على قوت يوم وليلة وزيادة الفطرة للاخبار الكثيرة الظاهرة في وجوبها على مطلق الفقير وانه يتصدق بما يتصدق به عليه ويتعين حملها على الاستحباب مع انه ليس فيها اعتبار ملك قوت اليوم والليلة وعن جماعة منهم الشيخ والحلي ان الغنا يتحقق بتملك نصاب من النصب الزكوية وعن الشيخ الحاق قيمتها وظاهر الحلي الاجماع على ما ادعاه قال في المعتبر ولم نقف له يعني للشيخ على حجة ولا قائل من قدمائنا ولعله للمرفوعة المتقدمة تجب الفطرة على من تجب عليه الزكوة ومثل قوله امرت ان اخذ الصدقة من اغنيائكم وادفع الى فقرائكم حيث انها تدل على مقابلة الغني للفقير في الزكوتين والغني في زكوة المال بتملك احد النصب فليكن في الفطرة كذلك وضعف الوجهين ظاهر لما تقدم من ان المرفوعة في مقام بيان اعتبار شروط وجوب زكوة المال من الحرية والبلوغ والعقل والنبوي محمول على الغالب وكيف كان فلا ريب في قوة ما اخترناه وعليه فهل يعتبر ان يملك فعلا او قوة مع قوت السنة مقدار الفطرة ام لا قولان اظهرهما الاول لان المستفاد من الادلة ان الفقير مانع مطلقا عن وجوب الفطرة فكان وجوده بمنزلة كل محدود ثم بعده فان الدفع من قوت السنة يوجب حدوث الفقر وفاقا للفاضلين والشهيد الاول والمحقق الثاني في حاشية الشرائع خلافا للمحكي عن الشيخ والشهيد الثاني وغيرهما للعمومات خرج منها من لم يقدر على قوت السنة ويمكن الاستدلال للمطلوب فيما اذا تعين الدفع من القوت بان وجوب الدفع موجب لعدم تمام ملكه لمقدار الفطرة فلا يبقى ملكه مستقرا على قوت السنة فيجوز له اخذ الزكوة فيجتمع وجوب الدفع مع جواز الاخذ وقد دلت الاخبار المتقدمة مثل من حلت له الخ على التنافي بين وجوب الدفع وجواز الاخذ **مسئلة** يجب مع اجتماع الشروط اخراج الفطرة عن نفسه وعن كل من يعوله وجوبا او استحبابا او كراهة بل لو حرما للاجماع والاخبار المستفيضة بل المتواترة والمراد بالعيال من يحمل معاشه ففي الصحاح عليه شهر اذا يحمل معاشه وفي الخبر صدقة الفطرة على كل صغير وكبير حر او عبد وعلى كل من يعول يعني من ينفق عليه صاع من تمر الرواية وفي اخرى عن المعتبر ان النبي فرض صدقة الفطرة على الصغير والكبير والحر والعبد والذكر والانثى ممن تمونون وفي الصحيح عن عمر بن يزيد قال سئلت ابا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده الضيف من اخوانه فيحضر يوم الفطر يؤدي عنه الفطرة قال نعم الفطرة واجبة على كل من يعول من ذكر او انثى صغير او كبير حر او مملوك دلت على وجوب فطرة الضيف من حيث كونه من عياله ولاحتمال كون الجملة بعد نعم مستانفة مع انها خلاف الظاهر لظهور كونها هي الجواب لا يقدح لانها لو لم يكن نفس الجواب فلا محالة تكون جملة مستانفة مسوقة لبيان ضابط من يجب عنه الفطرة مطردا ومنعكسا بحيث يدخل فيه الضيف اذ كونها قاعدة اجنبية خرج عنها الضيف حيث ان ذكونها لا من حيث العيلولة لا يخفى بشاعته مع الاخبار المستفيضة الظاهرة في اناطة الوجوب طردا وعكسا مع العيلولة كما مر في نفي كون فطرة الضيف او غيره ممن يجيء الخلاف فيه كالزوجة والمملوك واجبة من حيث هو ثم لما كان الظاهر من عنوانه من يجب عنه الفطرة بالنسبة الى ذلك العنوان في زمان تعلق الوجوب اعتبر تحقق العيلولة في ذلك الزمان سواء بقي بعد ذلك او ارتفع وسواء وجد قبل ذلك تاما لا وح فالمعتبر كونه عيالا حين هلال شوال

وعن

ومن هنا اختار من تاخر كفاية صدق الضيف في اول الهلال المستلزم لصدق انه عيال وان لم يصدق عليه العيال الظاهر فيما اذا كان العيلولة استمرار بل الظاهر كفاية صدق انه ضم الى عياله كما دل عليه رواية عبد الله بن سنان المتقدمة كل من ضممت الى عيالك الخ فالمدار على صدق الانضمام الى العيال لا على صدق العيال ومن هنا ان الاجير المشروط نفقته على المستاجر منضم الى العيال وفاقا لغير واحد من المعاصرين خلافا للفاضلين والشهيد في المسالك فجعلوه من قبيل الاجرة وفيه انه لا يلزم من ذلك عدم الوجوب بعد صدق الانضمام الى العيال ثم ان المدعو الى مكان الداعي لياكل عنده الذي يطلق عليه الضيف في عرف العوام فلا يشكل انه الحكم من جهة صدق كونه ضيفا ومن عدم اندراجه فيمن انضم الى العيال اذ المراد الانضمام في المعول وهو الانفاق وعدمه مشكل **مسئلة** المشهور وجوب فطرة المملوك والزوجة الواجب النفقة على المولى والزوج اذا لم يعلهما غيرهما من غير اعتبار فعلية العيلولة بل في الحلي فاوجبها على الزوج كذا وجبها الناشز والصغيرة وغير المدخول بها لعدم تمكينها مدعيا في ذلك الاجماع والعمومات وان طعن عليه في المعتبر بان ذلك لا يعرفه احد من فقهاء الاسلام وفي منتهى في المنتهى وكيف كان فالظاهر ان مستند المشهور اطلاقات وجوب الفطرة عنهما من غير اعتبار لفعلية العيلولة وطعن عليهم جماعة من المتاخرين بان ذلك انما الاخبار حتى المشتمل منها على ذكر الزوجة والمملوك ظاهرة في اعتبار فعلية العيلولة والخالي منهما عن هذا القيد محمول على الغالب والقول القائل بوجوب نفقته المملوك والزوجة من حيث هما ان محض الحكم بهما من حيث واجبي النفقة فالظاهر انه لا وجه لذلك لانهما لم يذكرا بانفسهما في خبر حتى يمكن التمسك باطلاقه على ذلك الخ ذكرا اما في عنوان من يعول واما بانفسهما منضمين الى سائر واجبي النفقة فلا وجه للاختصاص انظر الحكم في مطلق واجبي النفقة كالابوين والاولاد على ما نقله من الشيخ في المبسوط والمحقق في المعتبر فيمكن الاستشهاد له برواية صفوان عن اسحق بن عمار وفيها الواجب ان تعطي عن نفسك وابيك وامك وامرأتك وخادمك وقريب منها رواية اخرى لصفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج وفيها ان العيال الولد والمملوك والزوجة وام الولد وترك الابوين للاقتصار على ذكر الغالب ولا ينافي ذلك ما دل على اناطة الوجوب بالعول والانفاق فالظاهر في الفعلية اما اولا فلان ذكر هذا الضابط مسوق لبيان عدم الاختصاص بمن يجب نفقته ومن تعلق عليه فلا ينهله ضابطه في مقام العكس لا الطرد ولذا اكده الامام ع في مقام الاجمال بعد التفصيل بعض الروايات وما اغلق عليه بابه وفي اخرى كل من ضممت الى عيالك وما ذكرناه واضح على المنصف المتامل فيكون العيلولة سببا ووجوب الانفاق سببا اخر مع ان المحتمل ان يقال ان الفطرة مؤنة من المؤنات التي يجب على المنفق تحملها عن واجبي النفقة حيث انها زكوة البدن ويخاف بتركها الموت فيجب كاجب النفقة فيشبه بذل المال لثمن الطهارة او الساتر في مسئلة عاري فاقد من الموت ودعوى انكونها من الموت فرع وجوبها والكلام فيه مدفوع بالادلة الدالة على استقرار الفطرة على كل احد عند سقوطها الا المانع لا لعدم المقتضي **مسئلة** من وجبت فطرته على غيره بالعيلولة او وجوب النفقة سقط عنه بلا خلاف وظاهر الاخر الحلي من وجوبها الفطرة على الضيف والمضيف رد بعموم قوله ع لا ثنى في صدقة بنفسه ما دل على وجوب اداء الفطرة عنه فان قوله في رواية الضيف يؤدي عنه ظاهر في وحدة الفطرة وكون المضيف كالمتحمل لها عن الضيف وان لم يكن تحملا حقيقيا كما ستعرف ثم لو لم يخرج فطرته على الغير لاعسار مثلا فان كان ممن لا يجب على نفسه الفطرة لو انفرد لكونه صغيرا او مملوكا او فقيرا فلا اشكال في سقوط فطرته من نفسه وان كان ممن يجب على نفسه لو انفرد كالضيف الموسر والزوجة الموسرة فهل يجب عليهما ام لا الاقوى نعم لعموم ما دل على وجوب الفطرة على كل احد جامع للشروط خرج منها من يخرج عنه الغير وبقي الباقي خلافا للشيخ ره فاسقطها عن الزوجة الموسرة وقواه الفخر في الايضاح لسقوطها عن الزوج بالاعسار وعدم الدليل على تعلقها بالزوجة وفيه ان العمومات السليمة عن المخصص هي الدليل على الوجوب عليها اللهم الا ان يقال ان ادلة الوجوب على الزوج ليس المراد منها خصوص الوجوب الفعلي حتى ينفي التخصيص مع انتفاء اعسار الزوج بل المراد منها ان زكوة الزوجة جعلت بحسب اصل الحكم الشرعي على الزوج فالزوجة خارجة عن عمومات وجوب الفطرة باصل الشرع ادى الزوج عنها ام لم يؤد عمدا او عذرا وهو لا يخلو عن اشكال نعم يمكن القول بالسقوط مع ترك الزوج عصيانا من جهة خروج الزوج نحو عموم المخصص اعني ما دل على وجوب فطرة الزوجة على الزوج الموسر اللهم الا ان يقال ان مجرد وجوبها عليه لا يوجب السقوط عنها ولا نسلم تخصيص عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل احد بما دل على ثبوت فطرة الزوجة على الزوج الموسر لامكان ثبوتها على العيال الا ان يسقطها عنه المعيل كما اذا وجب على شخص اداء دين غيره **مسئلة** العبرة في اداء وجوب الفطرة على الشخص عن نفسه او غيره باجتماع الشرائط عند هلال شوال فلا عبرة بعدمها بعده كما لا عبرة باختلالها لو كان عند الهلال عبدا او فقيرا او ناقصا او غير معيل لشخص لم يجب عليه وان حدث الشروط بعده ويدل على ذلك مضافا الى الاجماع المدعى صحيحة معوية بن عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن مولود ولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر وسئلته عن يهودي اسلم ليلة الفطر عليه فطرة قال لا دلت على ان العلة في عدم وجوب الفطرة للمولود هو خروج شهر رمضان ولا يخفى على المتامل ان المراد من قول السائل عليه فطرة في سؤال المولود وسؤال المسلم معنى واحد كما في الرواية الاتية هو مجرد تعلق الفطرة باستعمال واحد بالنسبة الى المخرج والمخرج عنه في غاية الكثرة والمراد به ما ذكرنا من المعنى الاعم فالمنفي هو هذا المعنى المشترك والتعليل راجع الى نفس مفاد التعليل انه كلما خرج الشهر فلا يحدث تعلق الفطرة بالشخص لا وجوب الاخراج عنه فلا يتوهم ان العلة راجعة الى نفي وجوب الفطرة عن شخص فلا يدل على حكم حدوث شروط وجوب الاداء بعد الهلال مع ان ظاهر ذيل الرواية بمقتضى الذوق السليم هو كون حكمه ع بعدم الوجوب على المسلم ايضا متفرعا على خروج الشهر ونحوها رواية الفقيه عن علي بن ابي حمزة عن معوية بن عمار في مولود يولد ليلة الفطر قال ليس عليهم فطرة ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر دلت على اختصاص تعلق الفطرة بالانسان من حيث الاخراج والاخراج عنه فيمن ادرك الشهر والكافر وان كان قد ادرك الشهر اما

لشرائط الوجوب لا انه اذا جاء بالاسلام لم يحدث تكليف آخر عليه لكونه معلقا على ادراك شهر رمضان وهو الممتنع في حقه غير متحقق في هذا الوجوب الحادث هل دلت الرواية على ان الوجوب معلق على ادراك الشهر ولا ينفك عنه ان لم يجب الفطرة عليه عند ادراك الشهر او وجبت وسقط بالاسلام فلا يجب عليه الوجوب بعد ذلك الا ان يكون الوجوب معلقا بادراك الشهر فترجع الرواية الى مفاد الصحيحة السابقة الدالة على ان خروج الشهر عليه لعدم حدوث تعلق بالفطر ان لم يتعلق عليه في اول الشهر ومنها يعلم ان وقت اداء الفطرة ليس بظرف وقت اداء الظهرين مثلا فان كل جزء من الوقت لتسع الصلوتين سبب لوجوبها يكفي في تعلق التكليف بالشخص استجماعه للشرائط في ذلك الجزء بخلاف الوقت هنا فان السبب اما خارج عنه بالمرة واما اول جزء من اجزائه على الخلاف الاتي في مبدء وقت الاخراج ثم ان الوجوب المعلق على ادراك الشهر كما يظهر من الروايتين هو الوجوب الواقعي بل مطلق تعلق الفطرة لهم من الاخراج في الاخراج حتى لا يتنجز التكليف فعليه فلو كان عند الهلال نائما او غير ملتفت الى وجوب الفطرة او معتقد العدم في بعض موارد الخلاف لاجتهاد او تقليد او لشبهة في الموضوع كعدم التولد او عدم كونه ولدا او مملوكا او نحو ذلك ثم تفتح ذلك كله في حدوث التنجز عليه عند التنبه ما بين الهلال والزوال ومنها ان التمسك في نفي الوجوب عن المغمى عليه عند الهلال بكونه غير قابل للتكليف حين الحدث بعد خروج الشهر ان اريد به عدم قابليته لتنجز التكليف عليه عقلا لعدم شعوره فقد عرفت انه غير معتبر كما في النائم والساهي وان اريد عليه عدم قابليته لتعلق الوجوب الواقعي في الصبي والمجنون فهو حسن الا انه يحتاج الى اثبات كونه كذلك واما دعوى ان المنفي في الروايتين هو تنجز التكليف فلان على ان كل من يكلف لم يجب عليه عقلا او شرعا بوجوب الفطرة عند الهلال فلا يحدث الوجوب عليه بعده كالخارج النائم واشباهه وبقي المغمى عليه فاسدة اما اولا فلما عرفت من ان المنفي هو تعلق الشرع بين الوجوب عنه وعليه هذا المقدار من التعلق ليس منفيا عن النائم والمغمى عليه فعلا واما ثانيا فلان اللازم على هذا وجوب [illegible] على تكليف النائم واشباهه بالفطرة لان مقتضى الروايتين هو عدم حدوث التكليف بعد ادراك الهلال وهذا المعنى غير قابل للتخصيص ثم اعلم ان ما دلت عليه الروايتان من اناطة وجوب الفطرة بادراك الشهر جامعا للشرائط الظاهر انه غير مبني على توقيت الفطرة بهلال شوال كما هو احد القولين في مسئلة وقت الفطرة فليس من يقول بان وقتها طلوع الفجر قائلا باعتبار اجتماع هذه الشرائط في اخر الليل بحيث يدرك جزءا من يوم العيد على الشرائط وان فقدها عند هلال شوال بل هؤلاء ايضا قائلون باعتبار اجتماع الشرائط عند الهلال ايضا ان فقدها بعد ذلك ولهذا ادعى في المدارك الاجماع على مسئلة اعتبار الاجماع عند الهلال مع وقوع الخلاف العظيم في المسئلة كما ياتي ويحتمل ايضا ابتناء هذه المسئلة يعني اعتبار الاجماع عند الهلال على القول بتوقيت الفطرة بدخول الهلال فكل من يقول بان وقتها طلوع الفجر يعتبر الشرائط عند الطلوع لذا قال في المختلف بعد ما حكى عن الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف القول بان وقتها طلوع الفجر وعن الجمل والاقتصاد ان وقتها هلال شوال انه ما ذكره في النهاية والمبسوط والخلاف من انه اذا وهب له عبد او ولد له او اسلم او ملك مالا قبل الهلال وجبت الزكوة وان كان بعده استحب الى الزوال مشعر بما اختاره في الجمل والاقتصاد لكن الانصاف عدم الابتناء ولذلك لم ير في المختلف بصراحة الفروع المذكورة في كتب الشيخ بما اختاره في الجمل والاقتصاد بل استشعر منها فالظاهر عدم الابتناء كما يشهد ذكر الشيخ للفروع المذكورة في كتبه التي اختار فيها التوقيت بطلوع الفجر ويؤيده ايضا بل يشهد له ان احدا من الفقهاء لم يعتبر في الضيف بقاء عنوان الضيافة حينه الى طلوع الفجر من يوم العيد مع استنادهم في وجوب الفطرة عن الضيف على ورود من وجوب الفطرة عن الضيف وعن العيال ومن ضم اليهم فلو كان العبرة باجتماع الشرائط عند الطلوع لم يكن بد من اعتبار الضيافة عند الطلوع لتحقق صدق عنوان الضيف والعيال في وقت الوجوب فتحصل مما ذكرنا عدم المنافاة بين الاتفاق على اعتبار الشروط عند الهلال والخلاف في وقت الفطرة فالكلام هنا في وقت الوجوب والخلاف فيما سياتي في وقت الواجب وهو الاخراج وح فيكون استدلال بعض القائلين في المسئلة الاتية بان الوقت هلال شوال بما تقدم من روايتي معوية بن عمار بناء على ان الاصل والظاهر فيما ثبت وجوب شيء في زمان يكون الزمان لنفس الواجب ايضا كما لا يخفى فتخطئة شارح الروضة لمثل الفاضلين في تمسكهما بالروايتين في تلك المسئلة بانهما تدلان على وقت الوجوب لا الواجب في محله لان الاصل والظاهر اتحاد زمان الوجوب والواجب لكن بعد ما ذكرنا تصريح القائلين بكون وقت الفطرة طلوع الفجر ابتداء وقت وجوبها فيحمل لاجل ذلك ان يكون اجتماع الشرائط عند الهلال سببا لثبوت الوجوب عند الطلوع وان لم يكن وقتا لكن بعده استدلالهم بادلة وجوب الاخراج عن الضيف والعيال باعتبار الضيافة طول الشهر او في النصف الاخر او غير ذلك فان مقتضى الوجوب عن العيال والضيف تحقق العنوان في وقت الوجوب وكذا حكمهم بوجوب الفطرة على من مات عند الطلوع او افتقر اللهم الا ان يق بكفاية السبب قبله في ثبوت الوجوب في اشتغال الذمة نظير اسباب الضمان للطفل والمجنون فتدبر **مسئلة** اذا كان العبد مشتركا بين اثنين فالمحكي عن الاكثر وجوب فطرته عليهما بالاشتراك ويدل عليه عموم ما دل على ثبوت الفطرة على كل انسان اما على نفسه او على غيره خرج منه فاقد الشروط الذي لا يعوله واجدها وبقي الباقي ويؤيده ذلك ان المستفاد من الادلة كون المالكية سببا لوجوب الفطرة اما بانفسها بناء على كون فطرة المملوك من حيث هو واما عنوان العيلولة بناء على القول الاخر وعلى التقديرين فلا فرق في نظر الشارع ظاهرا بين قيام السبب اعني المالكية او العيلولة بواحد او باكثر ويؤيده ما مر من مكاتبة ابن الفضيل عن الرضا ع في ثبوت الفطرة على مملوك مات مولاه وصار للنساء بين الحمل على ظاهره او اول بما لا ينافي مذهب المشهور بل يؤيده ما ذكره في الوسائل من كون موت المولى بعد الهلال وعن الصدوق عدم وجوب الفطرة لمثل هذا العبد المشترك لما رواه في الفقيه عن تفسير العياشي وفيه ضعف سندا بل ودلالة نعم الظاهر منها على وجوب الفطرة على من ملك اقل راس فلا ينافي وجوب الفطرة [illegible]

اذا ملك مع عبد تام كلثه عبيد بين رجلين فلا يدل على نفي الفطرة للكسر بل على نفيها عمن ملك دون الواحد وكيف كان فلا يعارض ما تقدم **مسئلة** اذا اوصى له بعبد فقبل بعد موت الموصي وقبل الهلال فلا اشكال في وجوب فطرته عليه لو ملك بعد الهلال فاما ان يجعل القبول كاشفا او ناقلا فعلى الاول يحمل على الموصى له لكشفه عن كونه مالكا عند الهلال ويحتمل عدمه لانه لم يكن عالما ويندفع بما تقدم من ان تعلق الوجوب الواقعي الشاني كاف ولا يشترط التنجز عند الهلال كما لو ولد له ولد ولم يعلم به وعلى الثاني فيحتمل الوجوب على الوارث لانه ملكه قبل قبول الموصى له ويحتمل الفرق بين وقوع القبول في الوقت فيجب بين وقوعه خارجه فلا يجب ايضا ويحتمل عدمه اما الان ملكه متزلزل في معرض الزوال كما ذكره المحقق الثاني في حاشية الشرائع وفيه نظر ظاهر واما لان الوصية لا يدخل في ملك الوارث بل على حكم مال الميت حتى يقبل الموصى له **مسئلة** ظاهر المحكي عن الصدوقين والعماني الاقتصار في جنس الفطرة على الغلات الاربع وزاد في المدارك الاقط وزاد الشيخ عليها الارز والاقط واللبن مدعيا على ثبوت الاجماع على اجزاء السبعة وعدم الدليل على اجزاء غيرها وفي الدروس ان ظاهر الاكثر الاقتصار على هذه السبع وفي المعتبر ان الضابط ما كان قوتا غالبا كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والارز والاقط واللبن وهو مذهب علمائنا ونحوه في دعوى الاتفاق ما عن المنتهى ونسب هذا الى المشهور بين المتاخرين وعن المفيد انها فضلة اقوات اهل الامصار على اختلاف اقواتها في النوع وحكي مثل ذلك عن السيد وعن الاسكافي يخرجها من وجبت عليه من اغلب الاشياء على قوته وحكي عن الحلي والحلبي وقد نسب في المدارك الى المحقق والمتاخرين وفيه نظر فانهم انما عبروا بما هو قوت غالبا وجعلوا ما يغلب في قوت الانسان او بلده مستحبا اللهم الا ان يكون مراد الاسكافي من قوله يخرجها نفي وجوب الاخراج عن غيره في مقابل غيره من الاقوال المعينة لبعض الاقوات ولذا استدل عليه في المختلف بعد ما استقربه بادلة منها ان تكليفه بغير قوته حرج منفي للصدوقين صحيح الحلبي ولصاحب المدارك صحيح عبد الله بن ميمون وللشيخ ذكر الارز واللبن في بعض الاخبار وللمفيد والسيد قول ابي عبد الله ع في مرسلة يونس المصحح اليه الفطرة على كل من اقتات قوتا فعليه ان يودي من ذلك القوت وقوله ع في صحيح زرارة وابن مسكان الفطرة على قوم مما يغذون به عيالاتهم وللاسكافي ومن تبعه مكاتبة الهمداني المروية في التهذيب ومستندها في المعتبر والمنتهى هو الجمع بين الاخبار ويظهر من المسالك والروضة والحدائق اعتبار احد الاجناس السبعة المذكورة وان لم يقتت به المخرج وان لم يكن منها كالدخن والذرة فالتعبير باحد الامرين لعله للجمع بين الاخبار المطلقة في اجزاء السبعة ومصححي يونس وابن مسكان المتقدمين لا يبعد جواز اخراج ما كان قوتا غالبا بمعنى انه يقتات به في غير النادر ولو عند بعض الناس فلا عبرة بالنادر ككثير مما يقتات به في ايام الغلاء ولا بغير الاقوات عند الناس ولا غالبا لهم فيكون الدخن والذرة ح اصلا عند كل احد ان لم يقتت به كما هو ظاهر الاجماع المتقدم عن المعتبر والمنتهى الظاهر بما ذكرنا اذ لا معنى لعد الاقط بل ما عدا الحنطة والشعير قوتا غالبا الا بمعنى الذي ذكرنا مضافا الى ذكر الذرة في بعض المعتبرة كرواية الحذاء المروية في التهذيب والمروي مرسلا في المعتبر عن امير المؤمنين ع ان الفطرة على كل راس صاع من طعام ثم اعلم ان في مرسلة يونس ورواية ابن مسكان المتقدمتين احتمالات ثلاثة احدها تعين اخراج ما يغلب على قوته كما هو ظاهر الاسكافي الثاني حمل ذلك على تعين ما سواه فيكون الامر في مقام دفع توهم الحظر وتعيين الغلات الاربع الثالث حملها على الاستحباب والظاهر هو الاحتمال الاوسط وح فيدل على جواز كل ما اقتات به الشخص لكن لا تدلان على جواز اخراج قوم آخر له نعم ادلة جواز الغلات الاربع مطلق بالنسبة الى كل احد واما الاقط فيظهر من بعض الاخبار اختصاصها باهل الغنم وكذا ما دل على الارز وهي مكاتبة الهمداني وهذا محتمل في رواية الذرة فالقدر المتيقن هو اخراج احد الغلات الاربع مطلقا او ما كان قوتا غالبا للشخص كما هو مختار كاشف الغطاء على ما حكي عنه لكن تعميم القوت الغالب للشخص ايضا مشكل اذ لا يبعد دعوى انصراف القوت في المرسلة والموصول في قوله ع في رواية ابن مسكان مما يغذون الى المتعارف من الاقوات التي يقتات بها بعض طوائف الناس لو كالاقط واللبن فلو فرضنا ان قوما اقتاتوا باللحم او بشيء آخر من الامور النادرة فيشكل الحكم بجواز الفطرة منه تمسكا بها بل يتعين لقوة ورودهما في مقام دفع توهم تعيين الاجناس المتعارفة من الغلات الاربع ثم ان الظاهر من مرسلة يونس وصحيحة ابن مسكان اجزاء ما صدق عليه القوت على انه اصل وعلى هذا فالدقيق والخبز اصلان لكن في اصالة الخبز تامل لان الظاهر من القوت هو اصل الجنس بل قد يعلل ذلك باشتماله على الاجزاء المائية وفيه نظر نعم يدل على كون الدقيق من باب القيمة مصحح عمر بن يزيد عن ابي عبد الله ع قال سألته نعطي الفطرة دقيقا مكان الحنطة قال لا باس بان يكون اجر طحنه بقدر ما بين الحنطة والشعير بناء على انه ع جعل اجرة الطحن في مقابل ما ينقص الحنطة من الصاع بعد الطحن اذ لو كان اصلا لم يجز منه النقص عن صاع ثم ان المشهور بل المعروف من غير خلاف جواز اخراج القيمة وظاهر كلامهم بل صريح بعضهم عدم الفرق في القيمة بين النقدين وغيرهما والاخبار مختصة بالدرهم الا موثقة اسحق بن عمار لا باس بالقيمة في الفطرة والظاهر انه كاف لمذهب المشهور نظرا الى ان الظاهر من اخراج الشيء بقيمة الاصول لا الخراج نفس القيمة هذا ان سلم تبادر النقدين من نفس القيمة وضعا او انصرافا والا فلا اشكال في الاستدلال واما حمل الروايات على الاخبار المقيدة بالدرهم فلا وجه له لعدم التنافي ويؤيد ما ذكرنا مصحح عمر بن يزيد المتقدم **مسئلة** المحكي عن الاسكافي والمفيد والسيد والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية والقاضي والحلبي وسلار ان وقت زكوة الفطرة طلوع الفجر يوم العيد وظاهر ابن زهرة الاجماع عليه وهو الاقوى للاصل وصحيحة العيص القسم قال سألت الصادق ع عن الفطرة متى هي قال قبل الصلوة يوم الفطر قلت فان بقي منه شيء بعد الصلوة قال لا باس نحن نعطي عيالنا منه ثم يبقى فنقسمه دلت على ان ظرفها يوم الفطر فلا تشرع قبله لكن الاستدلال مبني على وجوب تقديمها على الصلوة اذ لو استحب تعين حمل التوظيف المستفاد من الصحيحة على الاستحباب بالنسبة الى يوم الفطر ايضا كما لا يخفى فلا يسقط الاستدلال لسقوط الاستدلال راسا برواية ابراهيم بن ميمون قال قال ابو عبد الله ع

الفطرة ان اعطيت قبل ان تخرج الى العيد فهي فطرة وان كان بعد ما تخرج الى العيد فهي صدقة اذ غاية ما يستظهر منها وجوب كون الفطرة قبل الخروج
فاذا حمل الاستحباب المناسب لما سيأتي من انتهاء وقت الفطرة بالزوال سقط الاستدلال به مع ان مجرد وجوب كونها قبل الخروج لا يدل على توقيتها بطلوع الفجر نعم دل
على ذلك الصحيحة الاولى من حيث التصريح بوجوب كونها يوم الفطر الذي مبدأ طلوع الفجر نعم دل على ذلك الصحيحة الاولى من حيث التصريح بوجوب كونها يوم
الفطر الذي مبدأه طلوع الفجر فلا يجزي قبله ومنه ظهر ضعف تضعيف الصحيحة بان قبل الصلوة كما يعم عند طلوع الفجر بلا فصل كذا يعم قبله القريب منه ولا
قائل بالفرق مع ان المتبادر من السياق ان المراد بالقبلية انما هو المقابل لما بعد الصلوة لا المتبادر منها الى الذهن حقيقة وهو قريب من الصلوة مع انه
لا قائل بهما للاتفاق على كون ما بعد الفجر بلا فصل وقتا مع انه غير متبادر منه جدا هذا وان تجبر بان هذين الضعيفين ناظران الى الاستدلال على التوقيت
بقوله قبل الصلوة وليس كذلك بل بقوله يوم الفطر حيث انها تدل على ان وقت الفطرة يوم الفطر قبل الصلوة فقبل اليوم لا وقت كما بعد الصلوة واضعف من
ذلك حملها على الافضلية بقرينة قوله في رواية الفضلاء يعطي يوم الفطر افضل وهو في سعة ان يخرجها في اول يوم من شهر رمضان اذ لا يخفى ان سياق
الرواية يدل على افضلية الاعطاء يوم الفطرة من التقديم عليه على وجه التعجيل وهو خارج عن المطلوب اي لا نزاع على القول بجواز التعجيل بجواز اخراجها ليلة
الفطر بل قبلها على وجه التعجيل بل النزاع في الوقت المضروب باصل الشرع الذي انهم القول فيه في قولين فتحصل من ذلك انه لا مناص عن العمل بالصحيح
الا اذا دل الدليل على عدم وقت خروج الفطرة بالصلوة فالعجب من قال هنا بهذا القول متمسكا بظاهر الصحيح مع تقويته في مسئلة آخر وقت الفطرة
انتهاؤه الى الزوال بل آخر النهار كما اتفق لصاحب المدارك فان ظاهر الصحيح ان دلت على وجوب كون الفطرة قبل الصلوة يوم العيد فلا مناص عن القول
بانتهائه بالصلوة وان دلت على مطلق الرجحان فلا يكون دليلا على ابتداء الوقت بطلوع الفجر والحاصل ان الرواية تدل على اول الوقت وآخره بدلالة
واحدة وكيف كان فالمخالف فيما ذكرنا اكثر المتأخرين وجماعة من القدماء كالشيخ في الجمل والاقتصاد وابن حمزة والحلي فاوجبوها بهلال شوال لما تقدم من رواية
معاوية بن عمار في المولود يولد ليلة الفطر اعليه فطرة قال لا قد خرج الشهر والاخرى فيمن اسلم بعد الهلال والمولود يولد كذلك فقال ليس عليهم فطرة ليس
الفطرة الا على من ادرك الشهر بناء على ما عرفت من ان مدلولها عدم حدوث وجوب بعد الهلال فلو لم يجب الا بطلوع الفجر لم يكن لادراك شهر رمضان مدخل
في الوجوب ولا لخروجه مدخل في عدم الوجوب ولكن التمسك بها مشكل لانهما مسوقتان لمجرد بيان مدخلية ادراك الشهر في الوجوب في مقام جواب السائل حيث سئل
عن ان المولود يولد بعد الهلال واسلم بعده هل يتعلق بهما الفطرة يعني في الوقت المضروب لها ام لا وليس السؤال عن فعلية التعلق بهما بلا فكاشف
التعلق في السؤال والجواب متفرع عنه فلا يبعد ان يكون ادراك الشهر سببا لحدوث الوجوب بطلوع الفجر بحيث لا يتوجه الخطاب بهذا الواجب الموقت الا
على ادراك الشهر ثم لو سلمنا دلالتهما على حدوث الوجوب بمجرد الهلال فلا تنافي في توقيت الاخراج بطلوع الفجر فيتعدد ظرفا الوجوب وظرف الاخراج
فيستقيم ما ذكره في مقام التفريع على سببية ادراك الشهر بانه لو مات المكلف بعد الهلال وجب الفطرة في ماله ولولا كونه واجبا لم يخرج من التركة
فضلا عن صلبها بحيث يتحاص مع الديان لكن ظاهر اصحاب القول الاول حدوث الوجوب بطلوع الفجر فيتعين الاحتمال الاول وهو مراد صاحب المدارك
ومثله حيث اجاب عن الرواية بانها تدل على وجوب الاخراج عمن ادرك الشهر لا على ان اول وجوب الاخراج الغروب ولعدمها عن الآخر وقد يظن بارادة
تغاير زمني الوجوب والاخراج فورد عليه بانه خلاف ظاهر كلامهم بل خلاف الاصل حيث ان اصالة الاطلاق وجوب شئ في وقت جواز ادائه بعد تحقق الوجوب
وفيه مع انه موقوف على ابطال دليل القول الاول الذي يكفي به مقيدا للاطلاق فانه موقوف على عدم سوق الاطلاق في مقام بيان اصل الوجوب نعم يشكل
ح ما ذكر من مسئلة موت المكلف قبل طلوع الفجر مع وجوب الفطرة ويمكن دفعه بان ادراك الشهر سبب للوجوب بمعنى الاستقرار في الذمة نظير ملك
الزكوة بعد الحول وقبل التمكن من الاداء كما فسره بذلك في المعتبر فلا منافاة بين استقرارها في الذمة بمجرد الهلال وعدم وجوب الاداء الا بعد طلوع
الفجر شبه الدين المؤجل وكيف كان فقد دلت الروايتين على جواز الاداء ليلا في غاية الاشكال فاصالة التأخر مع عدم امكان قصد التقرب بالفطرة
عند الشك مضافا الى الاحتياط اللازم مع قطع النظر عن اعتبار القربة من حيث الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب الاتيان بعد طلوع الفجر ولا يتوهم
ثبوت الاشتغال بعد الاتيان به ليلا اذ بعد طلوع الفجر يشك في تعلق التكليف لا بالعلم بعد طلوع الفجر انه تعلق به تكليف بالاخراج في زمان ويشك
في البراءة عن ذلك التكليف المتيقن وبعبارة اخرى التكليف يتحقق في زمان يقينا والشك في الرافع فيستصحب ولا يعتبر في الاستصحاب معرفة الزمان
السابق بالخصوص **مسئلة** حكي في الدروس والمسالك عن المشهور جواز تعجيل الفطرة من اول شهر رمضان معتمدين في ذلك في صحيحة الفضلاء المتقدمة
حيث قال فيها وهو في سعة ان يعطيها من اول يوم من شهر رمضان وحملها على القرض مع تخصيص ذلك برمضان بعيد جدا سيما مع انظام الضمير في قوله يعطيها
الرجوع الى نفس الفطرة وسيما مع جعل الحكم من باب السعة والرخصة في مقابل الفضيلة اذ لا ريب في ان اقراض الفقير واداء الفطرة في وقت الفضيلة
فلا معنى لجعله من باب الرخصة القاصرة للفضيلة وكيف كان فحملها على القرض في غاية البعد واما اشتمال دليلها على انها بمنزلة صلع المجمع على خلافه فهما
فهو غير ضائر ويدل عليها رواية اسحق بن عمار قال سألت ابا عبدالله ع عن تعجيل الفطر بيوم العيد او يومين قال يعم ان ذلك العموم في مقام بيان الوقت
الاصلي في التقديم للدليل ثم يخصص بما ورد في تعليل المنع عن تعجيل زكوة المال بقوله لا يصلي الاولى قبل الثانية لكان تخصيصا بما لو ادى اذا حلت وامام قوله

احمد بن محمد عن ابي بصير عن ابي عبدالله ع قال قلت هل للزكوة وقت معلوم تعطى فيه قال ان ذلك ليختلف في اصابة الرجل المال واما الفطرة فانها معلومة
الحديث فهي ايضا لا ينافي الروايتين لان السؤال فيهما عن الوقت الاصلي المضروب وربما يؤيد هذا القول بما تقدم من روايتي معوية بن عمار الظاهرتين في اناطة
الوجوب بادراك شهر رمضان فان ذلك ظاهر في سببية شهر رمضان لوجوب الفطر نظير قوله من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت ومن ادرك
الركوع ادرك الركعة وقال ان في لفظ الادراك دلالة على كونه هي الغاية التي لا بد لها من بداية وليست هنا اجماعا الا اول الشهر وفيه ولا ان ادراك الشهر انما
جعل في الروايتين سببا للوجوب مع اجتماع الشرائط فيه من الكمال والحرية والغنا فهو مفهوم قوله ليس الفطرة الا على من ادرك الشهر ووجوب الفطرة على من
الشهر متصفا بالشروط المعتبرة ظاهرهم ان ادراك ما قبل الآخر من اجزاء الشهر متصفا بتلك الشروط ليس سببا والا لوجب على من ادرك بعض الاجزاء
بالصفات ثم فقدها في الجزء الآخر والظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب ودعوى ان ادراك كل جزء سبب الا انه انعقد الاجماع على كونه مشروطا باجتماع الشروط
في الجزء الآخر فيكون وجوبها عند دخول رمضان متزلزلا غير مستقر الا بادراك الجزء الآخر مستجمعا للشروط مدفوعة بان دليل اعتبار الشروط في المخرج
والمخرج عنه ليس فيها تقييد بوجودها في الجزء الآخر بل مفادها نفي الوجوب عن الفاقد كما هو مدلول قوله لا زكوة على يتيم او على من قبل الزكوة وقوله يجب الفطرة على
كل من يعول وانما اعتبر وجودها في آخر الشهر من جهة هاتين الروايتين الدالتين بالتقريب المتقدم في محله على عدم تأخر حدوث تعلق الفطرة عن الهلال فاذا كان المراد الا
نظر ادراك ركعة من الوقت وادراك الركوع فادراك اي جزء من الشهر مع الشرائط لا بد ان يكون سببا وان فقدت الشرائط بعده والحاصل ان استدلال
العلماء على اعتبار اجتماع الشرائط عند هلال شوال انما هو بالروايتين لان الروايتين تدلان على سببية ادراك الشهر وهو دليل آخر على اعتبار اجتماع الشرائط
في آخره هذا نعم لو ثبت كفاية اجتماع الشروط في جزء من الشهر كما يستفاد من كلام الفاضل والمختلف حيث استدل على جواز التقديم بانه انفع للفقير لانه ربما
افتقر الدافع او مات قبل الوقت فيجرم عليه الفقير امكن ما ذكره تأييدا ان الروايتين لو تمتا لا دلالة لهما على الوجه المذكور دلتا على ان وقت الفطر المضروب بها باصل
هو هلال رمضان فلا يكون تعجيلا نظير زكوة المالية المعجلة وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس وصلوة الليل على الانتصاف والظاهر عدم الخلاف بين مجوزي التعجيل
في ذلك نعم ربما يوهم عبارة المختلف ان اول الشهر وقت الاصلي حيث قال في رد استدلال المانعين بانها عبادة موقتة فلا يجوز قبل وقتها الامر ضار انا نقول بموجبه
ونقول ان وقتها شهر رمضان لما تلوناه من رواية الفضلاء انتهى لكن مراده من الوقت هنا مطلق الزمان المضروب لجواز الفعل ولو من باب الرخصة في التعجيل
ويشهد له بان الوقت في كلام المانع هو ما يعم هذا ولذا ادعى ان التقديم متمحض في القرض ويشهد له ايضا رده دليلهم الآخر وهو انه لو جاز في شهر رمضان لجاز
التقديم بان السبب فيه الصوم والفطر فيجوز فعلها عند احد السببين كما جاز فعل الزكوة عند حصول النصاب وان لم يحصل الحول والحاصل انه لا اشكال في
ان مرادهم من التقديم هو التعجيل لا التوقيت كما ينادي بذلك عنوان المسئلة بعبارة التقديم وذكرهم اياها بعد ذكر الخلاف في وقت الوجوب وحصرهم الخلاف
بين القول بوجوبه بدخول شوال وبين القول بوجوبها بطلوع الفجر فظهر مما ذكرنا عدم قابلية دلالة الروايتين على سببية مطلق الادراك ثم ان
وقوع التعجيل فطرة مشروط ببقاء الدافع على صفة وجوب الفطرة عليه خلافا لظاهر عبارة المختلف المتقدمة وجهه ان فقد بعض الشرائط يكشف عن عدم
وجوب الفطرة فلا يكون المال به فطرة معجلة نعم لا يشترط بقاء الآخذ على صفة الاستحقاق لانها كانت فطرة حين الاعطاء والمتروك من استحقاق الآخذ
لها وانما قلنا باعتبار بقاء الآخذ على صفة الاستحقاق في زكوة المالية المعجلة للنص المتقدم في تلك المسئلة فيقتصر على موردها **مسئلة** واما آخر
وقت الاخراج فنسب الى الاكثر انه يحرم تأخيرها عن صلوة العيد بل عن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وقيل يمتد الى الزوال وهو محكي عن الاسكافي
الفاضل في المختلف والشهيدين في البيان والدروس وهو ظاهر المحقق في الشرائع والمحقق الثاني في حاشيته في حاشية الارشاد وعن المنتهى امتداده الى
آخر النهار مع انه في المنتهى نسب تحريم التأخير عن الصلوة الى علمائنا اجمع وقال في المختلف لو اخرها عن الزوال لغير عذر اثم بالاجماع ومال اليه في الذخيرة
دليل الاول لنا اخبار كثيرة ظاهرها ذلك منها ما تقدم من صحيحة العيص ورواية ابراهيم بن ميمون وذيل رواية العيص انما تدل على جواز التأخير مع العزل
ومنها الصحيح المروي في الفقيه عن اسحق بن عمار قال سألت ابا عبدالله ع عن الفطرة فقال اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها قبل الصلوة او بعدها وروى
العياشي عن سالم بن مكرم عن ابي عبدالله ع قال اعط الفطرة قبل الصلوة وان لم تعطها حتى ينصرف من صلوته فلا تعد له فطرة ونحوها المروي في
الاقبال ورواية المروزي ان لم تجد من تضع الفطرة فيه فاعزلها تلك الساعة قبل الصلوة ولا يعارضها مثل رواية عبدالله بن سنان اعطاء الفطرة قبل
الصلوة وبعدها صدقة لاحتمال رجوع الافضلية الى تقديمها على ما قبل الصلوة اذ المتبادر من القبل الزمان القريب سيما بقرينة حكمه ع بجواز عن
الفطرة بعد الصلوة واما صحيحة الفضلاء السابقة الحاكمة بافضلية اعطائها قبل الصلوة يوم الفطر فهي ايضا في مقابل التقديم على يوم الفطر بقرينة
قوله ع وهو في سعة الخ واما ذيل رواية العيص فقد تقدم انها ظاهرة مع العزل نعم روي عن كتاب الاقبال انه ان اخرجها قبل الفطر فهي فطرة وان اخرجها
بعد الظهر فهي صدقة لا تجزيك قلت فاصلي الفجر واعزلها وامكث يوما او بعض يوم ثم اتصدق بها قال لا بأس هي فطرة اذا اخرجتها قبل الصلوة وبعد
الظهر سهوا من الراوي قال المحدث كما يفصح استفاضة الروايات حتى نفس هذه بتحديد الفطرة والصدقة بالصلوة ولا يمكن حمل الظهر الا اذا اريد
وقتها وهو غير صحيح في كثير منها بعد صحته في نفسه واما استضعاف هذا القول بانه فلو لم يصل العيد فيجب اما سقوط الفطرة او تحديدها في هذا الفرض

بغير وقت بل التحديد في غيره لعدم القول بالفرق فهو حسن لو سلم عدم القول بالفصل وهو ممنوع اذ لا يعقل تعميم هذا التحديد لصورة ترك الصلوة فالظاهر انهم يقولون في صورة الترك بكون التحديد بالزمان المقابل لفعل المكلف اياه فان تركها المكلف لعذر او لا لذلك مع صلوة جامعة للشرائط بحيث فات الصلوة بعد فعل الامام كما في الامام او نائبه الخاص او العام او مطلق الامام لو قلنا به لوجوبه معهم عينا فيقضي عند فوت الصلوة وان ترك بالمرة فالعبرة بالزوال وبما قبله بمقدار الصلوة لان كل جزء قابل لان يقع فيه الصلوة نعم قد يشكل فيما لو قلنا باستحباب الصلوة او بوجوبها فترك الفطرة واشتغل بالصلوة فانه يحتاج تقديم الفطرة وتاخير الصلوة فهو قد صلوته ولا يتوهم ان فساد صلوته مستلزم لعدم فوت وقت الفطرة فلا يحرم فلا بعد نظر ما ذكره في السفر الموجب لفوت الجمعة اذ عدم الفوت الناشي من فساد الصلوة الحاصل من التحريم لا يوجب عدم التحريم كما ان عدم تفويت السفر للجمعة من حيث كونه معصية لا يوجب رفع التحريم والمعصية وربما يؤيد القول الثاني بما رواه الشيخ في التهذيب عن ابن سنان رحمه الله قال قبل الزوال الى يخرج عند الفطرة وكل من اسلم قبل الزوال فله لو خرج وقت الفطرة بالصلوة ولو كان قبل الزوال لم يكن وجه لاستحباب الفطرة لان المفروض على ما دل عليه الاخبار المتقدمة وكلام الاكثر كون ما يعطى بعد الصلوة صدقة لا فطرة فاستحباب الفطر قبل الزوال ولو بعد الصلوة كاشف عن بقاء عنوان الفطر بعد الصلوة بل عن عدم خروج وقتها اذ لا معنى لاستحباب القضاء عمن لم يوله حين الاداء بل لا معنى له فيمن اسلم بعد الصلوة مع جب الاسلام لما كان عليه حال الكفر لكن الانصاف ان التاييد بهذا الحكم لا يخلو عن اشكال بل نظر لاحتمال كونه تعبدا محضا ولذا حكم به جماعة ممن نسب اليهم القول الاول كالصدوقين في الرسالة والمقنع والهداية والشيخ في المبسوط والخلاف والنهاية والمحقق في المعتبر نعم في الشرايع قيد الاستحباب بما لم يصل العيد ونحوه العلامة في القواعد والارشاد ومثل الفتاوى من حيث الاختلاف هنا الاخبار ففي رواية الفقيه عن محمد بن مسلم قال تصدق عن مولود من حر او عبد صغير او كبير ممن ادرك منهم الصلوة وان ولد بعده فلا وكذلك من اسلم قبل الزوال او بعده لكن الظاهر انه لا منافاة بين الحكمين ويكون الاول الذي في الاستحباب الثاني وكيف كان فان الحكم المذكور في المرسلة يدل بظاهره على امتداد الوقت الى الزوال وحيث ان ظاهر الحكم باستحباب التشريك المولود قبل الزوال كما والحاجة في اعطاء الفطرة عنه ويؤيدها في الدلالة ما تقدم من صحيحة ابن سنان من ان اعطائها قبل الصلوة وبعده صدقة فان الظاهر ان المراد بما قبل الصلوة المقابل لما بعدها المحكوم بكون الفطرة فيه صدقة فيكون تنزيلا على الاجزاء فيما بعد الصلوة الا انها تنقص ثواب الفطرة بل تعد وتصير صدقة ولعل المراد قرب الصلوة حتى يكون مقابلا لما قبل الصلوة بكثير ويؤيدها ايضا الرواية المتقدمة عن كتاب الاقبال والرواية التي ارسلها السيد المرتضى ره حيث قال وقد روي انه في سعة من ان يخرجها الى زوال الشمس ويؤيدها لفظة ينبغي في الرواية الاخرى المحكية عن كتاب الاقبال ينبغي ان تؤدى الفطرة قبل ان يخرج الناس الى الجبانة فان اداها بعد ما يرجع فانما هي صدقة وليست فطرة ويؤيدها ايضا ما روي عن امير المؤمنين ع باداء الفطرة في خطبة العيد المتاخرة عن الصلوة وبيان بعض احكامها بقوله ع فليؤدها كل امرء منكم عن عياله كلهم ذكرهم وانثاهم صغيرهم وكبيرهم حرهم ومملوكهم من كل انسان منهم صاعا من بر او صاعا من شعير الخ ويؤيد الكل ان من المستبعد جدا فوت الفطرة الواجبة على كل احد بفعل الصلوة التي لا تقع عن كثير من الناس لما تقدم لعدم وجوبها على المشهور ولعل قدم مع اختلاف فيما بينهم يقع منه واما دليل ما اختاره العلامة وما اليه في المدارك والذخيرة فهو ذيل صحيحة العيص المتقدمة وقد عرفت ان الظ حملها على قوة العزل كما ذكره غير واحد وانكان الانصاف كونه محتملا للاطلاق بل لظاهر الرواية حيث ان السؤال في اول الرواية عن وقت الاخراج وسؤال الذيل متفرع على ذلك كما لا يخفى على المتامل وقد عرفت دعوى العلامة في المختلف الاجماع على حرمة تاخيرها عن الزوال **مسئلة** الظاهر جواز عزل الفطرة في وقت ادائها وفي الحدائق انه لا خلاف بين الاصحاب في انه متى عزلها وعينها في مال مخصوص قبل الصلوة وانه يجوز اخراجها بعد ذلك ان خرج فيها والمستند في اصل مشروعية العزل الاخبار المستفيضة وقد تقدم بعضها كرواية المروزي ورواية اسحق بن عمار وذيل الرواية المحكية عن كتاب الاقبال والمراد بالعزل على ما ذكره جماعة تعيينها في مال خاص بقصد التقرب فيصير امانة شرعية في يد المالك لا يوقت ادائها بوقت مقتضى قاعدة الامانات الشرعية انه يجب ادائها فورا مع الامكان وان لم يخرج وقت الفطرة لان الوقت وقت امتثال الفطرة لا وقت اداء الامانة الا ان ظاهر ما تقدم من عبارة الحدائق هو عكس ذلك وان فائدة العزل جواز التاخير ولو خرج الوقت ويدل على ذلك ما تقدم من قوله ع في رواية اسحق بن عمار المتقدمة اذا عزلتها فلا يضرك متى اعطيتها ونحوها ذيل رواية الاقبال المتقدمة وذيل صحيحة العيص بناء على حملها على صورة العزل وعلى ذلك ايضا يحمل رواية الحرث عن ابي عبد الله ع قال لا باس ان تؤخر الفطرة الى هلال ذي القعدة فان التحديد بهلال ذي القعدة يابى عن الحمل على صورة عدم المستحق **مسئلة** لو لم يعزلها ولم يؤدها حتى خرج وقتها وهو الزوال او فعل صلوة العيد او نهار يوم العيد فهل يجب اعطاؤها ام لا وعلى الاول فهل هو اداء او قضاء اقوال اقواها وجوب الاعطاء قضاء اما وجوب الاعطاء فلعموم ما دل على وجوبها وان تركها بما فات فلعموم من اتمامها بتمام الصوم ولصحيحة زرارة عن ابي عبد الله ع في رجل اخرج فطرته فعزلها حتى يجد لها اهلا فقال اذا اخرجها من ضمانه فقد برئ والا فهو ضامن لها حتى يؤديها الى اربابها والجواب اما عن العموم فتقييدها بادلة التوقيت ودعوى ان اداءها في الوقت المذكور تكليف مستقل بنفسه الاجماع على اتحاد اذ ليس في ادائها في الوقت امتثالان احدهما للمطلق والاخر للمقيد والتزام تعدد العقاب في تركها في الوقت وخارجه عند هذا القائل انما هو لاجل التكليف المرتبة كما في رد السلام واداء الدين والوديعة لاجل ان هناك تكليفين متوجهين اليه فعند احدهما مطلق والاخر مقيد على ما يقتضيه الترسل بالعموم ما بعد خروج الوقت هذا كله مضافا الى ان ظاهر ادلة توقيتها ان المراد بالفطرة سوى الاداء اباها في الذي وجب في الاخبار

المطلقة فكانها بيان لوقت ذلك الواجب الذي لم يتعرض الشارع في الاخبار المطلقة الا لبيان اصل وجوبها كما لم يتعرض في ادلة التوقيت الا لبيان وقتها بعد الفراغ عن وجوبها واما عن الصحيحة فباحتمال بل ظهور ارجاع الضمير في اخراجها من ضمانه الى الفطرة المعزولة ومعنى اخراجها عن ضمانه ايصالها الى المستحق بحيث يخرج عن عهدة ايصالها فقوله والا فهو ضامن الخ يعني انه في عهدة الاداء والايصال وكون الفقرة الاولى عبارة عن العزل والثانية لحكم صورة عدم العزل لا يجدي في اثبات بقاء التكليف بعد خروج الوقت لاحتمال او ظهور ان المراد انه مع العزل ضامن لها حتى يؤديها في وقتها المقرر فحاصل الجواب انه مع العزل يخرج عن الضمان ومع عدمه فهي في عهدته لكن الانصاف صحة التمسك بالعموم حيث انها تدل على استقرار الفطرة في ذمة المكلف عند دخول وقتها وحرمة تاخيرها عن وقتها المضروب لا يدل على السقوط كما في كثير من الواجبات ولا يجب ذلك تعدد التكليف بالمطلق والمقيد فتعم حتى يحصل امتثالان باتيان المقيد نظرا الى ان المطلق مسوق لبيان اصل مطلوبية الفعل دائما ما لم يحصل في الخارج لا لبيان مطلوبيته في زمان موسع بحيث يدل على تخيير المكلف في ايقاع الفعل في اي جزء منه حتى يكون مغاير التكليف بوجوب ايقاعه معينا في وقت خاص من الزمان حتى يحصل تكليفان متعددان نعم وانما يوجب ذلك تعدد التكليف لو جعل بمعنى بقاء الامر بالطبيعة بعد فوات الخصوصية من المكلف كما في رد السلام ونحوه ويمكن ان يقال ان المستفاد من العمومات هو الوجوب الشبيه بالحكم الوضعي وهو اشتغال ذمة المكلف بهذا المقدار للفقراء وتوقيت الشارع له بمنزلة تاجيل الدين لا يسقط عن الذمة بخروج الاجل والفرق بين هذا وسابقه ان الباقي بعد خروج الوقت في الوجه السابق هو التكليف المطلق باداء الفطرة وفي هذا الوجه هو الحكم الوضعي

قد تم بحمد الله تعالى على يد العبد الاقل الجاني ابن مرحوم ميرزا سيد محمد رضا احمد الطباطبائي الاردستاني ١٢٩٤

كتاب الخمس

ما كتبه الشيخ الاستاد الشيخ مرتضى نور الله مضجعه في الخمس مستقلا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

مسئلة لا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ويدل عليه الادلة الثلثة وظاهرها عدم الفرق بين المنقول الذي يقسم بين المقاتلين وغير المنقول الذي هو ملك لجميع المسلمين فيثبت في الاراضي المفتوحة عنوة كما صرح به الشيخ فيما حكاه عنه في التذكرة في باب الجهاد وابن حمزة وابن ادريس في الوسيلة والسرائر والفاضلان في المعتبر والشرائع والقواعد في باب الخمس وفي التحرير في باب الجهاد والموات والشهيدان هنا وفي الجهاد وكيف كان فالظاهر عدم الخلاف كما اعترف به في المناهل تبعا للفاضل صاحب الحدائق مدعيا اختصاص النصوص بالغنائم المنقولة ولا يشمل الارض في غير محلها بعد عموم الاية والاطلاق معا قد الاجماع بل تصريح المعظم مضافا الى دلالة بعض الاخبار كرواية سميع الاية ورواية ابي بصير كل شئ قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان فيه الخمس نعم بعض الاصحاب لم يتعرضوا في مقام بيان مصرف خراج الارض المفتوحة عنوة لوجوب اخراج الخمس منها ثم ظاهر التحرير تعين اخراج الخمس من حاصلها لكن صرح في الشرائع والقواعد في باب الجهاد بالتخيير بين افراز الخمس من عين الارض او من حاصلها كل سنة وظاهر كلام الشيخ المحكي في جهاد التذكرة هو تعين الافراز من العين قال الشيخ ره الذي يقتضيه المذهب ان الارض التي فتحت عنوة يخرج خمسها لارباب الخمس والاربعة الاخماس الباقية للمسلمين قاطبة الغانمين وغيرهم ويقبلها الامام لمن يشاء باخذ ارتفاعها يصرف في مصالح المسلمين ولا يصح بيع شئ من هذه الارض ولا هبته ولا معاوضته ولا تمليكه ولا وقفه ولا رهنه ولا اجارته ولا ارثه ولا يصح ان يبني دورا ومساجد وسقايات وغير ذلك من انواع التصرف الذي يتبع الملك ومتى فعل شيئا كان التصرف باقيا على الاصل ثم قال ره وعلى الرواية التي رواها اصحابنا ان كل عسكر او فرقة غزت بغير اذن الامام ع فغنمت كانت الغنيمة للامام خاصة تكون هذه الارضون بعد الرسول الا ما فتح في ايام امير المؤمنين ع ان صح شئ من ذلك يكون للامام ع خاصة ويكون من جملة الانفال التي له خاصة لا يشركه فيها غيره انتهى وفي السرائر ان كلما يغنمه المسلمون من جميع الاصناف التي قدمنا ذكرها مما حواه العسكر يخرج منه الخمس بعد ما يصطفي الامام باختياره ما لم يجحف بالغانمين واربعة اخماس ما يبقى بين المقاتلين وما لم يحوه العسكر من الارضين والعقارات وغيرها من انواع الغنائم يخرج منه الخمس والباقي يكون للمسلمين قاطبة مقاتليهم وغير مقاتليهم من حضر منهم ومن لم يحضر من ولد ومن لم يولد انتهى وقد صرح الفاضلان في باب الجهاد بانه يخرج الخمس من الارضين ومن ارتفاعها والباقي للمسلمين ويظهر ذلك منهما ومن الشهيد والمحقق الثاني في مسئلة شراء الذمي من المسلم الارض المفتوحة عنوة لكن ظاهر كلامه في التهذيب اباحة التصرف في الاراضي الخراجية من غير التعرض لاخراج الخمس من العين او من الارتفاع وظاهره كونها كالانفال لا يجب فيها في زمان قصور يدهم شئ لهم ولا لقبيله مستدلا مضافا الى ما ذكره سابقا من روايات احلال الائمة صلوات الله عليهم حقوقهم لشيعتهم بصحيحة عمر بن يزيد قال رايت ابا سيار مسمع عبد الملك بالمدينة وقد كان حمل الى ابي عبد الله ع مالا في تلك السنة فرده عليه فقلت له لم رد عليك ابو عبد الله ع فقال اني قلت حين حملت اليه المال اني كنت وليت الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتك بخمسها ثمانين الف كرهت ان احبسها عنك او اعرض لها وهي حقك الذي جعله الله لك في اموالنا فقال ع وما لنا في الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شئ فهو لنا قال قلت فانا احمل اليك المال كله فقال ع يا ابا سيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض

ثم بينه محللون يحل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيجبيهم طسق ما كان في ايدي سواهم فان كسبهم في الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فياخذ الارض من ايديهم ويخرجهم منها صغرة الحديث لكنك خبير بان ظاهره ما يدل على جواز التصرف في ارض الخراج من غير اداء خراجه الى الجائر او الى نائب الامام ع والظ انه خلاف الاتفاق كما يظهر من المحقق الثاني ويمكن حمله على ارض الانفال او على حصة الامام وقبله من ارض الخراج ايضا **مسئلة** لا خلاف ظاهرا ولا اشكال في تفسير المعدن نص التذكرة المعادن كلها يخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة ومثل لاشياء منها الملح والمغرة والنفط والقير والكبريت ثم نسبه الى علمائنا اجمع ونحو ذلك عن ابن الاثير في النهاية وفي المسالك والروضة انه كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وعد منها الجص وطين الغسل وحجارة الرحى وزاد في البيان النورة والموجود في النصوص لفظ المعدن وقد ذكر في بعضها اشياء خاصة كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر وفي صحيحة محمد بن مسلم قال سئلت ابا جعفر ع عن الملاحة قال وما الملاحة فقال ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس وفي رواية اخرى هذا مثل المعدن فيه الخمس قلت والكبريت والنفط يخرج من الارض قال هذا واشباهه فيه الخمس وفي المدارك المعدن منبت الجوهر من ذهب ونحوه وهو المحكي عن القاموس والازهري والتحقيق ان المراد بالجوهر ان كان مطلق ما يقابل وجه الارض من النباتات فلا فرق بين ما في المدارك والتذكرة وان كان اخص من ذلك ففيه اجمال من جهة اجمال لفظ الجوهر فلا ينفع الاخذ به مع كون تفسير التذكرة المحكي عن ابن الاثير اعم منه فهو اولى بالاخذ من الاخص لانه يثبت ما لا ينفيه مع ... مضافا الى دعوى الاجماع عليه عن التذكرة والمنتهى بل لا يبعد هو اعتضاده للعرف ايضا مضافا الى عموم ما دل على وجوب الخمس في الارض وما اخرج الله منها ويؤيد ذلك ان اللازم من تحديد صاحب المدارك كون مثل النفط خارجا عن المعدن ملحقا به من جهة الصحيحة السابقة مع انهم يجرون عليه احكام المعدن من حيث الشروط والاحكام واما ما في المسالك فالظ انه اعم من ذلك لكن مساعدة العرف له محل تامل مثل حجارة الرحى لا يظهر اطلاق المعدن عليه فان الظ من المعدن هو ما خرج عن اسم الارض وان كان اصله منها كما صرح به في المنتهى وكيف كان فما ذكره في التذكرة قوي جدا فمثل حجارة الرحى وحجارة النار وطين الغسل يشكل اطلاق اسم المعدن عليها واما الجص فلا يبعد دخوله فيه كما يشير اليه عد المغرة مع ان مغايرتها لاصل الطين ليس باوضح من مغايرة الجص واما النورة فمن الظ دخولها في المعادن كما صرح به في محكي السرائر والخلاف وحمل اهمال الشيخ لها وللمغرة وغيرها في طي الامثلة على عدم ارادة الحصر ثم الظ اعتبار النصاب في المعدن وفاقا لجمهور المتاخرين لصحيحة البزنطي قال سئلت ابا الحسن ع عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا ولا يبعد ان يكون ذكر العشرين من باب اتحاده مع مائتي درهم في ذلك الزمان والا فالمعيار بلوغ نصاب الزكوة كما صرح به لا مع احتمال الاقتصار على خصوص الدينار فيكون الموصوف في الصحيحة اشارة الى جنس الدينار بل ارادة ذلك من الموصوف اقرب من حمل العشرين على المثال مع ان الاصل في نصاب النقدين هو المائتان واعتبار العشرين لانها عدل المائتين كما يظهر من الاخبار وعن ابي الصلاح اعتبار بلوغ دينار وهو ضعيف كمستنده من خبر البزنطي الا انه وحمله جماعة على الاستحباب ولا اشكال في اعتبار اخراج المؤنة بل لا خلاف فيه ظاهرا وفي المدارك انه مقطوع به بين الاصحاب وعن الخلاف والمنتهى دعوى الاجماع ويدل عليه الاخبار المصرحة بان الخمس بعد المؤنة وهل يعتبر النصاب قبل المؤنة او بعدها الاقوى الثاني وفاقا لصريح جماعة بل في المسالك انه الذي صرح به الاصحاب وعن الرياض نفي وجدان الخلاف فيه وهو الاجماع لان الظ من قوله ليس فيه شيء حتى يبلغ عشرين هو وجوب الخمس فيه اذا بلغ عشرين بان يكون الخمس في نفس العشرين ولا يتاتى ذلك الا اذا اعتبر العشرون بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين تمسكا بعموم وجوب الخمس في المعدن خرج منه ما لم يبلغ المجموع العشرين ضعيف جدا كما عرفت ثم ان الظ من الرواية اعتبار النصاب فيما يخرج من المعدن دفعة او دفعات في حكم الواحد بان لا يتخلل بينها الاعراض وفاقا للمحكي عن العلامة في المنتهى والتحرير وحاشية الشرايع وشرح المفاتيح والرياض خلافا للشهيد في الدروس والمسالك والاردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة تمسكا بالعمومات المتضمنة لوجوب الخمس في هذا النوع وفيه ان العبرة بما يستفاد من دليل اعتبار النصاب وهي الصحيحة المتقدمة والظ منها ما ذكرنا فلا عبرة بالعمومات الا ان يق بان ظهور الخبر في ذلك ليس على وجه يعتد به في رفع اليد عن اطلاقه فيصير اللفظ من قبيل المجمل بالنسبة الى المطلق والمقيد فيرجع في غير المتيقن من الخروج بهذه الرواية الى العمومات وهل يعتبر اتحاد المعدن ام لا قولان اظهرهما الاول وفاقا للروضة وحكاه فيها عن العلامة لظهور الصحيحة المتقدمة في المعدن الواحد وهو ظاهر المحكي عن غير واحد التوقف في المسئلة نعم لو اشتمل معدن واحد على نوعين ايضا فالظ ان الاعتبار بقيمة النصاب يوم الاخراج فلا عبرة بغيره من الاوقات وعن الشهيد الاجتزاء بالقيمة التي كانت في صدر الاسلام وهو ضعيف ولو اشترك جماعة في الاستخراج بحيث صار المخرج مشتركا بينهم فصرح بعض باعتبار بلوغ نصيب كل منهم النصاب وظاهر الصحيحة عدم اعتبار ذلك ولو وجد شيئا من المعدن مطروحا في الصحراء ففي وجوب خمسه وجه من حيث عدم اعتبار الاخراج من المكلف بالخمس ولهذا صرحوا بانه لو وجد المعدن في ملك غيره فاخرجه فهو للمالك وعليه الخمس ويؤيده ايضا ما سيجيء من ان المحكي عن الاكثر ان العنبر الماخوذ من وجه الماء او من الساحل معدن فيه نصاب المعدن مع ان وجدانه على الماء بل الساحل ليس معدنا للعنبر نعم قد ينظر في حكمهم هذا من هذه الجهة المحقق الاردبيلي حيث قال ان المتبادر ما استخرج من معدنه الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء ثم المعدن الموجود في اراضي الانفال الظ صيرورته مملوكا للمخرج المؤمن لاذنهم ع في التصرف وقد يتوهم بقاء المعادن على الاباحة الاصلية لسائر بني ادم كالماء والكلاء ومنه يظهر حكم الموجود في المفتوحة عنوة من الاراضي ويمكن ان يق بكون المعدن بنفسه مواتا وان كان في ارض عامرة وقت الفتح فهو لمن احياه **مسئلة** لا اشكال ولا خلاف في وجوب الخمس في الكنز والاخبار بحكاية الاتفاق مستفيضة والمراد بالكنز هو المال المذخور في الارض وزاد في الروضة والمسالك قيد القصد والظ انه تصريح بما يستفاد من لفظ المذخور او المدفون الملحوظ

في التعريف

في التعريف والظ انه تصريح بما يستفاد من لفظ المذخور او المدفون من التعدين او من غيرهما واستظهر في المناهل عدم الخلاف فيه حاكيا هذا الاستظهار عن مجمع الفائدة وزاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لعموم النصوص ومعاقد الاجماعات في لفظ الكنز الذي قد عرفت انه عندهم المال المذخور من غير تقييد بالقصد وفي صحيحة زرارة كل ما كان ركازا ففيه الخمس نعم ظاهر المحكي عن جماعة اختصاصه بالنقدين حيث لم يذكروا غيرهما ووافقهم في ذلك كاشف الغطاء فجعل ما عداهما لقطة وتبعه بعض المعاصرين متمسكا بظاهر صحيحة البزنطي الاتية بحملها على المماثلة في النوع وهو ضعيف لظهورها في المقدار كما اعترف به في الرياض ناسبا له الى الاصحاب ويؤيد ذلك مرسلة ابن ابي عمير وحماد بن عيسى في المقدار نعم عن كاشف الغطاء عدم اعتبار القصد بل الحاق المذخور مطلقا بنفسه او بفعل فاعل ويمكن ان يدعى الحاق المذخور بنفسه بالكنز لصحيحة زرارة كلما كان ركازا ففيه الخمس ومنه يظهر وجه الحاق المذخور في سقف البيوت والحيطان واصول الاشجار ولعله لذا حكم الاصحاب بوجوب الخمس فيما يوجد في جوف الدابة والسمكة ولعله لذا عطف في الدروس الركاز على الكنز ولا اشكال ولا خلاف في اعتبار النصاب وعن جماعة دعوى الاجماع او الاتفاق والمعروف في نصابه هو نصاب الزكوة وحكى عن الصدوق في الامالي انه دينار واحد وهو وان حكي عن الغنية مدعيا عليه الاجماع الا انه شاذ يرده صحيحة البزنطي عن الرضا ع قال سئلته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس وظاهره الاكتفاء بمائتي درهم ايضا خلافا لظ جماعة تخصيصها بالدينار وحمله غير واحد على ارادة المثال والكلام في اعتبار اتحاد الاخراج وفاقا للمحكي عن السرائر والمنتهى وغيرهما ولا فرق بين ان تكون الكنز مشتملا على نوع واحد من المال او بين ان يشتمل على نوعين ولو كان ... فظاهر الرواية اعتبار النصاب في كل واحد لا مع الاتحاد عرفا ويعتبر النصاب المذكور بعد المؤنة لظاهر الصحيحة حيث ان قوله راجع الى مجموع ما يجب فيه الزكوة كما لا يخفى ولما كان وجوب الخمس في الكنز فرع تملكه جرى ديدنهم على بيان اقسام الكنز وتميز ما يملكه الواجد وطرد والكلام الى ذكر غيره مثل الموجود في جوف الدابة والسمكة فذكروا ان للكنز اقساما اربعة الاول والثاني ما يوجد في دار الحرب سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وقد صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا بكونه لواجده وان فيه الخمس وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف فيه وعن ظاهر الغنية الاجماع عليه واستدلوا عليه بان الاصل في الاشياء الاباحة وجواز التصرف في مال الغير انما يثبت اذا كان المال المحترم اوعد بذلك خصوصا او عموما والكل منتف هنا ويمكن ان يق ان الاصل في كل مال العصمة لعموم الناس مسلطون على اموالهم ولقوله ع في التوقيع المروي في الاحتجاج لا يحل لاحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه خرج من ذلك من علم عدم عصمة ماله كالحربي مثلا وبقي الباقي ولو قيل بان الخارج هو الحربي الواقعي فلو شبهه في الموضوع ويجري فيه البراءة قلنا اصالة عدم الانتقال الى الواجد حاكمة على البراءة نظير المرأة المشتبهة بين الزوجة والاجنبية والمال المشتبه بين مال نفسه او غيره حيث يجري فيهما اصالة عدم الزوجية وعدم الانتقال اللهم الا ان يدفع اصالة عدم الانتقال بما هو حاكم عليه من اصالة عدم تسلط احد عليه فان الحربي ليس مسلطا على ماله بحيث لا يكون للغير انتزاعه منه وبعبارة اخرى اصالة عدم احترام المال لكنك خبير بان ما ذكروه من اصالة الاباحة لا يدل بنفسها على الحكم الوضعي وهو التملك بمجرد الحيازة بل هذا الاصل يجعلها في حكم المباحات الاصلية ينضم الى ذلك ادلة تملك المباحات بالحيازة فاندفع بذلك ما اورده بعض من ان الاصل انما يفيد اباحة تصرف كل احد لا خصوص الواجد ويمكن ان يتمسك في المقام ببعض اطلاقات الاخبار الواردة في تخميس الكنز اجمعها فان اكثرها مسوقة لبيان وجوب الخمس بعد الفراغ عن صيرورته ملكا للواجد وما سيجيء في تملك ما يوجد في الدار الخربة من دار الاسلام ولو وجد الكنز في دار حربي معين في دار الاسلام فالظ ان حكمه حكم دار الحرب في التملك ووجوب الخمس لما مر من الدليل واستشكل بعض في التملك مع الامان له او شبهة الامان حيث انهم لا يجوزون اخذ ماله بغير اذنه بناء على ان المدفون في داره من جملة ماله بل يكفي الشك في الامان بناء على ما تقدم من اصالة عدم التملك اللهم الا ان يندفع باصالة تحقق الامان الحاكمة على ذلك الاصل الذي عرفته واستشكل بعض اخر في وجوب الخمس بعد تعرف ادلة وجوب الخمس في الكنز الى ما علم صاحبه بل ح يكون من قبيل ما يؤخذ قهرا من حربي او خفية ويمكن دفع الاول بان المراد بالحربي من لا حرمة له فلا يدخل المأمون لوما ان ان الامان لا يوجب عصمة مثل هذا المال اذ الكلام فيما لا يعلم انه دفينه بل لو علم الدافن في الموجود في دار الحرب اشكل شمول ادلة الكنز له لانصرافها الى غير معلوم المالك فتدبر ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الاشكال الثاني ان كان مبنيا كون الحربي مالكا اصليا له وان كان من حيث ان الكنز تابع للدار في الملكية مطلقا او حيث يعرفه فيمنع القسم الثالث ان يكون في دار الاسلام فان علم كونه للمسلمين فالظ انه مجهول المالك لعدم صدق اللقطة عليه لانها المال الضائع فلا يصدق على المكنون فضلا عن ان لم يعلم كونه لمسلم او حربي فلا يخلو اما ان يكون في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام ع او مملوكة للواجد ولغيره وعلى التقديرين فاما ان لا يكون عليه اثر الاسلام او يكون عليه اثر الاسلام اما الاول فالمعروف انه لواجده بل استظهر الاتفاق عليه بعض مشايخنا وفي الحدائق نفي الخلاف ويدل عليه ما مر من الاصول والاخبار ويستثنى منه ما كان في دار حربي في دار الاسلام كما تقدم واما الثاني ففي جواز تملكه من غير تعريف او كونها لقطة يحتاج الى التعريف قولان اقواهما الاول لما مر من الاصول في صورة كل من الدار والاثر فانا اجتماعهما لا يوجب العلم بل ولا الظن بكونه ملكا لمسلم حتى يقتصر في حله من دون طيب النفس على ما بعد التعريف مع عدم الدليل على وجوب التعريف اذ لا يصدق عليه عنوان اللقطة التي ثبت من الاخبار وجوب التعريف فيها عموما لانه ليس الا ضائعا عن صاحبه بل يدل عليه ايضا حسنة ابن مسلم بابن هاشم بل صحيحته عن ابي جعفر ع قال سئلته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهي لهم وان كانت خربة قد جلى عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة اخرى لابن مسلم نعم في موثقة محمد بن قيس عن الباقر ع قال قضى علي ع في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها والجمع بينها اما بحمل الصحيحتين على ما بعد التعريف وعلى ما ليس فيه اثر الاسلام واما بحمل الموثقة على غير المكنوز

او التعريف على تعريف المالك الخربة لكن الجملان في الصحيحين بعيدا نا ما الاول فلانه في مقام البيان واما الثاني فلمكن الشاهد بعد ان الورق على ما عن الوافي و
الصحاح هي الدراهم المضروبة فلو لم يكن منصرفة الى ما عليه اثر الاسلام فلا اشكال في عمومها من حيث الاستفصال والانصاف ان الحملين في الموثقة كلّ بعيدان اما
الثاني فظاهر واما الاول فلان حمل الموثقة على غير المكنوز يوجب تخصيص الصحيحين بالمكنوز مع ان الظاهر الاجماع منهم على عدم الفرق فيما يوضع في خربة باد اهلها من
الكنوز وغيرها في كونه ملكا لواجده وربما يجاب عن الموثقة بانها قضية في واقعة وهو ضعيف لان راوي الخبر محمد بن قيس له كتاب في قضايا امير المؤمنين عليه السلام يرويها
عن الباقر عليه السلام والظاهر من ذكر المعصوم لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية ولذا استدل العلماء بهذه القضايا كثيرا كما لا يخفى على المتتبع واضعف من هذا الوجه حمل الموثقة
على ما علم كونه من الكنوز الاسلامية المعلوم كونها للمسلمين وذلك لان الكنوز الاسلامية في زمن الامير صلوات الله عليه في غاية القلة مضافا الى عدم الشاهد **فرع**
ثم ان الموجود في دار الاسلام المراد به الملك المحض بغير الامام فالموجود في الانفال والمفتوحة عنوة حكمها ما ذكرنا وان كانت المفتوحة عنوة للمسلمين والانفال للامام
وان كانت الارض مملوكة للواجد وعلى المال اثر الاسلام لا لحرز ملكه الواجد بالاحياء فهو له لانه في الحقيقة وجده في المباح وكذا لو ملكه بالارث المختص اذا لم يعلم بانتفا
ملك مورثه عنه ولو ملكها بالابتياع ونحوه فظاهرهم وجوب تعريف المنقول عنه فان عرفه او ادعاه فهو له من غير بينة ولا يمين ولا وصف لانه ذو اليد فيصدق
في دعواه ويدل عليه ما سيجيء مما ورد في الموجود في جوف الدابة وفي الموجود في بعض بيوت مكة بل يمكن ان يقال بكونه ملكا له الا ان ينفيه عن نفسه فلا يعتبر في الادعا
بل يكفي عدم الانكار كما يومي اليه بل يدل عليه صحيحتا ابن مسلم المتقدمتين وعن الشيخ في الخلاف انه اذا وجد ركازا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام لا يتعرض
له اجماعا ومافي المدارك في وجوب التعريف اذا احتمل عدم جريان يده عليه لاصالة البراءة لا يعارض مقتضى دلالة اليد على عدم التقدم لا يجري الا مع احتمال تجدده
بعد الشراء وليس كلامهم فيه ظاهرا بل لعل ذلك اسند لا لم عليه بانه لو ادعاه حكم له به اجماعا وربما يعارض اصالة عدم تقدم الكنز النافية لتسلط البايع عليه ما بالنسبة
عدم تقدم الملك لا يثبت كون الكنز في يد البايع فالمسلم ما استظهره بعض من كلام الفقهاء ويؤيد هذا الحكم ما سيجيء من وجوب تعريف ما يوجد في جوف الدابة ولو
لم يعرفه المالك الاول فذكر جماعة انه يعرفها المالك السابق عليه لانه ايضا كان ذا اليد فيحكم حكم من بعده وقد يشكل وجه حكمهم بالترتيب بين الملاك مع اشتراكهم
في اليد سابقا وانكا نعلى الترتيب لكن يمكن دفعه بان اليد الحادثة واردة على اليد القديمة ومزيلة لها فالم يمنع الحادثة بانكار ذيها لم ينفع القديمة ولذا لو
نازع صاحبا قدم الحادثة فالاولى الاشكال في وجوب تعريف المالك السابق بعد عدم معرفة اللاحق مع اتصال عدم ثبوت يد من عدا اللاحق عليه وعدم ثبوت لولا العلم بوجوده
مثل الاستقال عن اللاحق لم يكن دليل على وجوب تعريفه اياه ولذا حكي عن ظاهر جماعة عدم وجوب تعريف من عدا المالك اللاحق كما يظهر من الرواية الاتية فيما يوجد في
جوف الدابة وما سيجيء من رواية اسحق بن عمار في الموجود في بعض بيوت مكة بل لولا تلك الرواية بضميمة تنقيح المناط المؤيد بعدم ظهور الخلاف لا شكل الحكم بوجوب
التعريف بل كان اللازم اما عدم اعتبار اليد نظرا الى ما ذكره بعض من منع صدق اليد على مثل هذا المدفون الذي قد لا يشعر به المالك فان المتيقن حيث فرضنا
العلم بوجود الكنز عند تملك ذلك المالك لا تسلطه عليه بمجرد وجوده عند تملكه لا يوجب ملكه تبعا للدار لانه غير داخل في الدار وتوابعها المنقولة واما وجوب
دفعها الى المالك من غير تعريف ولا توقف على دعوى كما يدل عليه صحيحتا ابن مسلم المتقدمتان بل احتمل بعض استحقاقه له حتى مع العلم بتملكه له وانكار كونه منه لاجل
الصحيحين قال ولا استبعاد في حكم الشارع بتمليك المالك كما قد يحكم بتملك الواجد حج فلو كان صبيا او مجنونا دفع الى وليه ولو كان ميتا دفع الى وارثه الخاص
او العام نعم لو كان مستند التعريف اعتبار اليد وعلمنا بجريان يد الكل كان اللازم تعريف الجميع على الترتيب او التصدق عنه وكيف كان فلو كان من يجب
تعريفه من الملاك متعددا وجب تعريفهم فان ادعاه كل واحد حالفا التداعي وان ادعاه بعضهم وانكره الباقون فان اطلق او ذكر سببا مختصا دفع اليه
وان ذكر سببا مشتركا بينه وبين الباقي كالارث دفع اليه حصته قطعا وحكم الباقي كما لو انكره جميعا الذين لباقي الورثة مزاحمة في حصته لانكارهم يملك مورثهم
له ولو فرض كون باقي الورثة منعا فليس عليه اعطاء حصتهم مما في يده بمقتضى اعترافه باشاعة العين واشتراك كل جزء منه بين الكل لان السبب الموجب لدفع
ذلك الجزء انما اوجب دفعه من حيث كونه حقا للمدفوع اليه لا من حيث هو هو ولا يلزم من ذلك الاختصاص عند الدفع ولا توقف دفع حصته الى دفع الكل اذ
لو دفع بعضه المفروض اشتراكه ذلك البعض لزم تخلف المسبب من السبب الموجب للدفع جميع حصته اليه ولو ادعاه بعض الورثة ولم يسنده الى الارث فالظاهر
عدم الغير بدعواه اذ المفروض انه لا يد له من جهة الارث واليد من هذه الجهة لا يوجب تملك الكل نعم لو فرض ثبوت اليد له من جهة اخرى فهو خارج عن عنوان
الوارث ثم اذا لم يعرفه احد ممن جرى يده عليه فهل هي لقطة مطلقا كما عن الفاضلين في النافع والمنتهى والتحرير الا ان الموجود في النافع هو القول الثاني وكذا
المحكي عن المنتهى فان العبارة صريحة في اختصاص حكم اللقطة بما عليه اثر الاسلام فراجع والظاهر انه لم يقل به الا الشيخ في احد قوليه كما حكي في باب اللقطة او
لواجده مطلقا كما عن النهاية والسرائر والشرايع والارشاد واللمعة وحاشية الشرايع او لقطة مع اثر الاسلام ولواجده بدونه كما عن المبسوط والدروس
والتنقيح والمسالك لكن المحكي عن التنقيح الاجماع على كون ما فيه اثر الاسلام لقطة وهو مبني على القول الثاني وفي الحدائق نفي الخلاف عما يوجد في دار الاسلام
ولم يكن عليه اثر الاسلام لواجده سواء كان في ارض مباحة او مملوكة ولم يعترف به المالك وهو مبني على القول الاول لكن ذكر في اخر كلامه ان المتحصل من كلامهم ان
ما وجد في ارض الاسلام مطلقا ولم يعلم انه لا لك فانه مع عدم اثر الاسلام كنز لواجده وعليه الخمس ومعه يكون محل الخلاف المتقدم سواء كان في ارض مباحة او مملوكة
للواجد او غيره مع عدم اعتراف احد من الملاك به ولا يخفى منافاته لما ذكرنا من القول بكونه في الارض المملوكة مع اعتراف الملاك لقطة ولو مع عدم اثر الاسلام

مضافا الى منافاته لما حكي عن التنقيح من الاجماع ثم ان ظاهر الشهيد في البيان والمحقق الثاني في حاشية الشرايع ان الموجود في غير المملوك من ارض الاسلام مع وجود
اثره لقطة والموجود في المملوك منها مع الاثر وانكار الملاك لواجده خلاف ما يظهر من المسالك من ان الموجود في الارض المملوك من الاثر لا يقصر عن الموجود في غيره حيث ظنا
بكونها لقطة الا ان الانصاف ان وجوب التعريف هنا لا دليل عليه ولو قلنا بوجوبه في الموجود في الاراضي المباحة للموثقة المتقدمة اذ لم يثبت صدق اللقطة على المدفون
حتى يتمسك في وجوب تعريفه بالعمومات لما عرفت من ان اللقطة المال الضايع فلا يصدق على المدفون قصدا بل المذخور لعاقبته وما ذكره في المسالك من انه لا يقصر
عن الموجود في الارض المباحة فيه انه لا مضايقة عن قصوره عنه نظرا الى ان الموجود في المملوك بحسب الظاهر محصور بين من جرت ايديهم عليها فتعريفهم يغني عن التعريف العام
المحكوم به في اللقطة وهذا وان لم يصلح وجها للفرق لان اللقطة ايضا لا يصلح لا بد الا احتمال نعم لو تم ما ادعاه في التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه لكنه غير ثابت بل يدل على عدم التعريف
العام بعد التعريف الخاص ما ورد في الموجود في جوف الدابة وحمله على ما ليس فيه اثر الاسلام بعيد جدا ثم الكلام فيما وجده في ملك غيره كما لو وجد في ملكه المنتقل اليه
ويدل على وجوب التعريف فيه مضافا الى عدم الخلاف ظاهرا موثقة اسحق بن عمار قال سئلت ابا ابراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما
مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسئل اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها والامر بالتصدق لعله محمول
على الاستحباب ولا يخفى ان الظاهر منه عدم وجوب تعريف الملاك السابقة وعدم وجوب التعريف العام في الموجود في الاراضي المملوكة وقد قوينا العدم في المقامين **مسئلة**
لو تنازع مالك الدار ومستاجرها في الكنز الموجود فيها ففي تقديم قول المالك والمستاجر قولان من غلبة يد المستاجر وظهور ان المالك لا يوجر دارا فيها كنز كما في
الخلاف مع اصالة عدم ثبوت يد المالك على الكنز لاصالة عدم تقدم وضعه ومن ان يد المستاجر انما هي على المنافع لا الاعيان فلا ينفع غلبة يده واما الظهور المدعى لا
يخفى ما فيه ولان يد المالك اصلية ويد المستاجر فرعية كما في حاشية الارشاد واما اصالة عدم ثبوت يد المالك فمع انها لا تثبت يد المستاجر يدفعها ان اشتمال ملكه عليه
كاف في ثبوت يده والا لم يكن للمالك الصدق فيها على ما نصّ غيره وقد تقدم تضعيف الخدشة في استلزام اليد على الدار اليد على مثل الكنز المخفي فيها والكلام فيها بعد الفراغ
عن ذلك وكون الكنز في يد المالك لولا معارضة المستاجر واما اصالة عدم الكنز على الاجارة كما في المدارك والذخيرة فمما لا دخل له في المقام لانها لا تنفي يد المالك
ولا تثبت يد المستاجر كما لا يخفى نعم يمكن ان يستدل على تقديم المستاجر بالموثقة المتقدمة الدالة على وجوب تعريف الموجود في بعض بيوت مكة لاهل المنزل الظاهر في سكنته
ولو استيجارا بل هو ظاهر في خصوص المستاجر لان ظاهر الرواية وجوب السؤال على اهل ذلك المنزل بعد الوصول الى الكوفة فالظاهر ان المراد به رفقة الذين حجوا
من الكوفة الذين لو امعه الدار استيجارا ويؤيده صحيحتا ابن مسلم المتقدمة الظاهرتان في كون الموجود في الدار المعمورة لاهلها الظاهر في سكنها دون ملاكها
بل التحقيق مع كون المالك ذا يد بمجرد الملك فان اليد معنى عرفي يتحقق في المستاجر دون المالك ولا نسلم وجوب تعريف المالك اذا كان الساكن غيره وما ذكرنا
سابقا من ان يد المستاجر انما هي على المنافع وان ذكره غير واحد لا انه يدفع بان يده على العين لاجل استحقاق المنفعة كيف ولولا يده على العين لما قبلت
دعوى ملكيتها مع انها مقبولة منه اجماعا الا اذا ثبت انه مستاجر فتقديم قول المستاجر غير بعيد وفاقا للخلاف والمختلف والبيان والمسالك وغيرهم خلافا لجماعة
نسبه المحقق الثاني الى المشهور ولعله لان ثبوت اليد يحصل للمالك بمجرد اشتمال ملكه على ذلك الشيء وان لم يكن المالك في يده حسا بل لم يقبضه من يوم ملكه وكعبد
في البلاد النائية ومات وفي يده مال وكذا لم يسكنه منذ يوم ملكه وكيف كان فمالك الشخص بمنزلة يده واما المستاجر فحيث لم يملك المنفعة فلم يشمل ملكه على
الكنز ولم يثبت له يد حسية بحيث يصدق عليه عرفا انه في يده وقياسه على الاموال الظاهرة الموضوعة في البيت صحيح مع فرض كونها ايضا في مكان لم يعلم تردده اليه
وتصرفه فيه بحيث يصدق بواسطة هذا ان تلك الاشياء في يده وتشبيه ما نحن فيه الكنز الموضوع تحت اللقيط فانه لا يخفى الفرق بينه وبين الموضوع في جواليق الطفل الا
كلام الاصحاب في وجوب تعريف المالك محمول على ما هو الغالب من تصرفهم باهنتهم اذ العلم بعدم كون الكنز للمستاجر غالبا وكذا الكلام لو تداعيا في غير ارض ما
يكون في الدار منقولا كان او غيره الا ان يكون من اجزاء الدار عرفا ومثله الكلام في المعير والمستعير **مسئلة** لو وجد في جوف الدابة المبيعة شيئا فلا اشكال في
صحة تملكه ان كان من المباحات الاصلية بل قد يتوهم تملكه له فهرا من غير قصد وهو ضعيف وان كان من المملوكات فمقتضى الاصل المتقدم اعني اصالة بقائه على عدم
الاحترام الاصلي هو جواز تملكه ايضا من غير تعريف سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وسواء علم انه كله من العطر او من الفامة والخزنة او لم يعلم شيئا من ذلك و
يؤيد ما ذكرنا من الرواية الاتية في الدابة المملوكة حيث لم يحكم بوجوب التعريف العام بعد انكار المالك السابق مع ظهورها كما سيجيء فيما فيه الاثر ويحتمل ان
يكون ما عليه اثر الاسلام لقطة بناء على ما تقدم من جماعة من ان الاثر علامة سبق يد المسلم فيكون مالا ضايعا للمسلم يجب تعريفه للعمومات كما يظهر من المسالك
وحاشية الشرايع فيما يوجد في جوف السمكة فان الدابة فيما نحن فيه بمنزلة السمكة ويحتمل ان يكون مطلقا لقطة لصدق المال الضايع عن صاحبه عليه ولا يعتبر في
اللقطة ان يعلم او يظن كونه ملكا للمسلم لاطلاق ادلته ولذا تقدم عن بعض منهم الشيخ في احد قوليه الحكم بكون الموجود في الارض المملوك بعد عدم المالك لقطة
وان لم يكن عليه اثر الاسلام ويحتمل الفرق مطلقا او مع اثر الاسلام بين ما لو علم انه من العطر فاللقطة وبين ما لم يعلم ذلك فهو للواجد ويحتمل ان يكون مطلقا مع
الاثر من قبيل مجهول المالك فيحتمل الحكم بكونه مع اثر الاسلام بمنزلة اللقطة في وجوب تعريف سنة ثم ما ورد في المال الذي اودعه بعض اللصوص عند رجل ولو
كانت الدابة منتقلة اليه من مالك محترم وجب تعريفه اياه لصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل عليه السلام اسئله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما
ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهرة لمن يكون ذلك فقال فوقع عليه السلام عرفها البايع فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه وظاهر الاطلا

بل خصوص اشتمالها على صورة الدوام الظاهرة وبما عليه اثر الاسلام عند اختصاص الحكم بالخالي عن الاثر وفاقا لظاهر جماعة حتى من جعل ذا الاثر لقطة فيما اذا وجده في الارض خلافا لما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين في حاشيتهما على الشرائع وظاهر الرواية ايضا عدم وجوب تتبع الملاك السابقين الا ان يتمسك لتعيين الشاطئ ولعله لان الاثر يدل على وجود مالك في زمنه وتلك الكثرة لكنه لو لم يعلم بوجود مالك من زمان تملك البايع الاخير لم يجب تعريفه ايضا فان الرواية محمولة على الغالب ان الموجود في الاضاحي تابع للبايع من تملك لها واما وجوب الخمس فهو مشكل لعدم الدليل لعدم صدق الكنز مع خلو الرواية بل ظهورها في اختصاصه بكله وكونه داخلا في الغنيمة لا يجدي بعد اجماعهم ظاهرا على عدم الخمس في غير السبعة المعدودة او ما وقع فيه الخلاف منها وانه داخل في عموم كل ما كان ركازا ففيه الخمس مشكل **مسئلة** ولو وجد في جوف سمكة فقد ذكروا انه للواجد لان اصطاده غير الواجد لان حيازة الصائد انما تمت على السمكة دون ما في بطنها وان قلنا بعدم اعتبار نية التملك فيها الا ان الالتفات اليه والعلم به شرط او جاءه لا كالعلم بالبعض في ضمن الكل معتبر في مفهوم الحيازة فتدبر ويدل على ذلك مضافا الى ما هو عند الخلاف والاصل المتقدم اخبار وردت في شراء بعض الفقراء من بني اسرائيل سمكة فوجد في جوفها لؤلؤتين والفقير الذي اعطاه السجاد صلوات الله عليه قرصي خبز فاشترى باحدهما سمكة وبالاخرى ملحا فوجد في جوف السمكة درة او درتين واطلاق ما ذكر من الاصل يقتضي عدم الفرق بين اشتمال الموجود على اثر الاسلام وعدمه وفي المسالك وحاشية الشرائع كونه مع الاثر لقطة ولعله لوجود المقتضي للتعريف فيما وجد في دار الاسلام ووجود اثره وهو حسن لو ظنا به هنالك من جهة عموم ما دل على اللقطة ودلالة الاثر على سبق يد المسلم وان لم يفد به راسا او قلنا من جهة مراعاة موثقة محمد بن قيس فلا دليل هنا يرد على الاصل المتقدم والاخبار المذكورة في محلها ويمكن عن ذلك على القول بكون الاثر موجبا للحكم باللقطة ان ما خرج من البحر ملك للمخرج ان كان عليه اثر الاسلام وفيه نظر مع عدم الاعراض مع ان الامارة على ابتلاع السمكة الذي في جوفه من البحر ثم ان السمكة المملوكة في موضع خاص لمالك اذا باعها فوجد المشتري شيئا في جوفها فالظاهر ان حكمها حكم الدابة فيتفحص المالك الاعتد من مرجحية بعض سادة مشايخنا على ظاهر النص حيث انه استشكل في التعدي الى غير البيع من النواقل وقوى عدم الالحاق ثم يجري مملوكية السمكة لا يوجب ظهور كون ما في جوفها من مال المالك والحاقها بالدابة التي يظن دخول ما ابتلعها من جملة ما اعلفها المالك كما صرح به بعض في تقريب الحكم المطابق للنص لا يوجب الالحاق بل لا يتحقق ذلك في السمكة ولعل وجوب الخمس في الموجود فيها ايضا مشكل لعدم صدق احد العناوين المعدودة في كلام الاصحاب **مسئلة** لا اشكال ولا خلاف ظاهرا في وجوب الخمس فيما اخرج بالغوص من المباحات الاصلية والاخبار كدعوى الاتفاق مستفيضة لكن الاخبار بين مشتمل على لفظ الغوص وهي اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل مصححة عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ونحوها ورواية البزنطي عن محمد بن علي عن ابي الحسن قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس والظاهر ان النسبة بين حقيقة الغوص وحقيقة ما يخرج من البحر عموم من وجه من جهة شمول الثاني لما يخرج بالآلة من دون خوض في الماء ولو من وجه الماء وعدم شمول الغوص لذلك وشمول الغوص للخوض في الشطوط بخلاف الثاني فح اما ان يجعل العنوانين مما يجب فيه الخمس فكلما يتحقق احدهما وجب الخمس واما ان يقيد اطلاق كل منهما بالاخر ويقيد به من جهة الانصراف فيختص ما اخرج بما كان بالغوص والغوص بما كان في البحر واما ان يرجع احدهما الى الاخر بان يدعى ان ذكر خصوص البحر من باب الفرد الغالب والاخراج منصرف الى الاخراج من غير وجه الماء لا بالآلة او لا بد عى ان ذكر خصوص الغوص من باب الغالب الاخراج ما في قعر البحر مما عدا الحيوان بالغوص لا بالآلة والتحقيق ان يقال ان ما يخرج من البحر لا يشمل ما يوجد على وجه الماء فان الظاهر الاخراج من داخل لكنه على اطلاقه من حيث الاخراج بالغوص او بالآلة واخبار الغوص محمولة على ما عرفت من الغالب واما الغوص فالظاهر انصرافه الى الغوص في البحر فلا يشمل الغوص في الشطوط وحاصل ذلك يرجع الى اختيار الوجه الرابع من الوجوه الاربعة في الجمع بين الادلة ارجاع الغوص الى ما يخرج من البحر لكن بعد تخصيص الاخراج بكونه من داخل الماء فظهر بذلك ضعف ما يتوهم من تقييد ادلة ما يخرج من البحر بما كان بالغوص اما اولا فلعدم التعارض بينهما واما ثانيا فلان الظاهر كما عرفت ورود التخصيص بالغوص مورد الغالب اللهم الا ان يقال انحصار ما يخرج من البحر بما يخرج بالخوض فيه من اجل انصراف الحكم الى الغلبة لا من جهة تقييده بادلة الغوص فيتعين الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التي ذكرناها ويتفرع على ما ذكرنا امور الاول وجوب الخمس اذا اخرج مثل اللؤلؤ ونحوه من قعر البحر بغير الغوص بناء على الوجه الرابع من الوجوه كما صرح به في المسالك وعن البعض الثاني عدم الوجوب اذا اخرج ما في الشطوط والانهار بالغوص كما استقربه سيد مشايخنا في المناهل الثالث عدم الوجوب فيما يؤخذ من وجه الماء وفاقا لجماعة ولو لعدم الصدق وما اخذ من الساحل الرابع لو اخرج حيوانا بحريا من البحر بطريق الخوض في الماء فان جعلنا العبرة بادلة الغوص فالحكم لا يشمله وان شمله لغة الا انك قد عرفت ان العبرة بالاخراج من البحر بطريق الخوض وليس لفظ الغوص ماخوذا فيه منصرفا ظاهرا فيما يخرج حتى يدعى انصرافه الى غير مثل الحيوان كالانهي نعم في الخمس فيه لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري الشهيد وقواه في المناهل لكن الانصاف ان الحكم لا يخلو عن اشكال فادخاله في الارباح او في الاصل كالواجد لا بطريق الغوص نظيره لا اشكال في تملك ما يخرج اذا لم يكن عليه اثر الاسلام ولو كان من النقدين ولو كان عليه الاثر فظاهر المحقق والشهيد الثانيين كونه في حكم مال المسلم في لقطة الا ان يقوى بعضهم وانه السكوني في سفينة انكسرت في البحر حيث حكم بان ما اخرجه الماء فلاهله وما اخرج بالغوص فللغائص وظاهر الشهيد في البيان التردد في المسئلة والاقوى ما عرفت في المسئلة المتقدمة من التملك لانصراف اللقطة الى غير مثل ذلك الا ان المسئلة لا تخلو عن اشكال ثم انه لا خلاف ظاهرا في اعتبار المؤنة لما تقدم في المعدن ولا في اعتبار النصاب والمشهور فيه على ما في الرواية المتقدمة وعن التنقيح والمنتهى والسرائر والغنية الاتفاق على

ذلك

ذلك لكن عن المفيد انه نصاب المعدن وهو ضعيف وظاهر تلك الرواية كون النصاب بعد المؤنة وفي اعتبار كون الغوص متحدا او في حكم المتحد فيما اخرج في دفعات نوع المخرج ما تقدم في المعدن ثم انه لا خلاف ظاهرا كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس في العنبر ويدل عليه صحيحة الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وظاهر اطلاقه عدم الفرق بين اخذه بالغوص او غيره وظاهر سياقها اتحاد حكمه مع غوص اللؤلؤ فتخميسه من حيث الغوص لا من حيث ارباح المكاسب الا ان سياقها لا يوجب انصرافه الى المخرج بالغوص والماخوذ من وجه الماء او من الساحل لا يبعد ان يكون في حكم الغوص ولذا لم يفصل في غوص العنبر واللؤلؤ من حيث النصاب واستثناء مؤنة الغوص دون السنة وان لم يكن منه الا ان يمنع ظهور السياق في ذلك فالرواية ساكتة عن احكامه لكن لا ريب في استثناء مؤنة الاخراج للعمومات واما النصاب فيتردد بين نصاب المعدن ونصاب الغوص ولا يعتبر نصاب مع استثناء مؤنة السنة كالكسب او لا معها الاول المحكي عن الاكثر والرابع ظاهر جماعة **مسئلة** يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من ارباح المكاسب على المعروف بين الاصحاب بل صريح الانتصار والخلاف والغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وظاهر كلام الاسكافي وجود المخالف في مسئلة فانه حيث قال ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها وكيف كان فالظاهر ان ثبوته في هذا القسم بحسب اصل الشرع متفق عليه الا ان خلافهما في العفو وعدمه وهو شاذ في الغاية حتى ادعى في البيان والمدارك انعقاد الاجماع في الازمان السابقة عليهما على وجوبه اقول وكذا في الازمنة المتأخرة عنهما لما عرفت من دعوى الاجماع من اساطين الدين على الوجوب مضافا الى اصالة عدم العفو والتحليل وظاهر عموم التنزيل والاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى واعترف به في المدارك وان تامل في الحكم من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص مصرف هذا القسم بالامام ع مع اعتراف بدلالة بعض اخر على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة ومن جهة دلالة بعض اخر على اباحتهم حقوقهم لشيعتهم اقول ليت شعري بعد الاعتراف بتواتر الاخبار في ثبوت هذا القسم بل دلالة بعضها على ان مصرفه مصرف خمس الغنيمة كيف يجوز التامل من حيث اشعار بعض الاخبار باختصاص هذا القسم بالامام ع مع احتمال ان يكون الاختصاص من باب ان الامام ع ولي على مستحقي الزكوة وبيت المال الذي له ان يعطيه جلاوزا كما في رواية الكاهلي بل على جميع المؤمنين حيث انه اولى بهم من انفسهم فضلا عن اموالهم ونظير هذا ما ورد في خمس غير الارباح المتفق على عدم اختصاصها بالامام ع كما في مرسلة العباس اذا غزا قوم بغير اذن الامام ع فغنموا كانت الغنيمة للامام ع واذا غزوا باذن الامام ع فغنموا كان للامام ع الخمس وغير ذلك مما ورد من ان الخمس لهم وسيجيء بعضها وكيف يجوز العمل بذلك الاشعار الذي قد عرفت حاله في مقابل ما اعترف به من ظهور الاخر في اشتراك هذا القسم بين جميع الاصناف الى التصريح به في اية الخمس المفسرة في الاخبار المستفيضة بمطلق الافادة مؤيدا واما ما زعم من دلالته على العفو عن هذا القسم وتحليله فهي على ما ذكره مصححة الحرث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم وكل من والى ابائي فهو في حل مما في ايديهم فليبلغ الشاهد الغائب ونحوها رواية الحرث الاخرى المطلق فيها تحليل الخمس وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر ع قال قال امير المؤمنين ع هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا ان شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل وصحيحة زرارة المروية عن العلل عن ابي جعفر قال ان امير المؤمنين ع حللهم من الخمس يعني الشيعة ليطيب مولدهم ورواية ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال قال رجل حلل لي الفروج ففزع ابو عبد الله ع فقال الرجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها او امرأة يتزوجها او ميراثا يصيبه او تجارة او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب ورواية محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيمة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا رب خمسي وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكو ولادتهم ورواية حكيم مؤذن بني عيس عن ابي عبد الله ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا من ذلك في حل ليزكوا وفي رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع نحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا وفي المحكي عن كمال الدين فيما ورد من التوقيع على اسحق بن يعقوب بخط مولانا صاحب الزمان روحي فداه واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا وجعلوا منه في حل الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث ورواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس لفاطمة ع ولمن يلي امرها من بعدها من ذريتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعونه حيث شاؤا وحرم عليهم الصدقة حتى الخياط يخيط قميصا بخمسة دوانيق فلنا منه دانق الا من احللناه لشيعتنا لتطيب لهم الولادة انه ليس شيء عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه ليقوم صاحب الخمس فيقول يا رب سل هؤلاء بما ابيحوا ولا يبعد ان يراد هؤلاء امهات الاولاد وقيل في توجيه مجيء المؤخر ثم ان الاستشهاد راجع الى اصل مسئلة الخمس اذ لا دخل له بمسئلة الخياط كما لا يخفى الى غير ذلك مما دل على تحليل ما في يد الشيعة المحمل الحامل كثرة مثل ان يراد من بعضها ما يقع في ايدي الشيعة من جهة المعاملة مع من يخمس ومن بعضها ما يقع من الانفال المختصة بالامام ع ومن بعضها خصوص التحليل للشيعة في زمان خاص لما للتقية وعدم التمكن من اقامة الوكلاء بجباية الاخماس لهم من المناكح ونحوها كما يومي اليه التعليل بطيب الولادة في اكثرها وصرح به في رواية ابن محبوب عن ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال من قبل خمسنا اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم ورواية الفضيل قال قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لابائهم ليطيبوا الى غير ذلك مما سيجيء في حل المناكح والمتاجر والمساكن واما الصدوق على الشيعة من جهة نصب المخالفين لهم العداوة والظلم باخذ الخمس منهم مما كان مذهبهم وجوب الخمس فيه كما يظهر مما ياتي من الاخبار كما يومي اليه اطلاق بعض الادلة القول بسقوط الخمس من غير تفصيل بين اقسامه ويؤيده ما ورد من كراهة الامام ع انتساب ايمانه كونه المطلوب اليه مع انه لما كان غير الشايع فكيف الخمس

الخمس منه ويقبله وبالجملة فان الناظر فيها بعين التامل بعد ملاحظة ما دل على تشديدهم ع في امر الخمس وعدم التجاوز عنه يفهم ورود ها على الحمل المذكور من تلك الاخبار مضافا الى عموم ما ثبوتها الظاهرة في عدم سقوطها بالتحليل الا لعذر من الاعذار المذكور بعضها ما في رواية بريد قال كتبت جعلت فداك تعلمني ما الفائدة وما حدها وما رايك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكيلا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب الفائدة ما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام وجائزة وظهور الرواية في عدم العفو ولكن يمكن ومنها مصححة ريان بن الصلت قال كتبت الى ابي محمد ع ما الذي يجب علي يا مولاي في غلة رحى ارض في قطيعة لي ومن ثمن سمك وبردي وقصب ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس ان شاء الله تعالى وحمل الخمس في الرواية على الخمس الثابت في القطيعة المفسرة بما اقطعه السلطان من قطع اراضي الخراج التي يجب فيها الخمس من حيث كونها من الغنائم لا الخمس المتعلق بارباح المكاسب كما ذكره جمال الدين في حاشية الروضة بعيد جدا مضافا الى عدم وجوب اخراج خمس اراضي الخراج وكونها ملحقة بالانفال من جهة الخمس كما يستفاد من بعض النصوص بل اكثر الفتاوى الخالية عن ذكر اخراج الخمس من ارتفاع اراضي الخراج ان هذا الحمل مناف للحكم باخراج خمس غلة الرحى المبنية على تلك الارض بناء على ان ارض الخراج لا يجب تخميس غلة الحاصل من الابنية الموجودة بها غاية الامر وجوب تخميس طسق الارض وما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن زيد الطبري قال كتب رجل من تجار فارس الى بعض موالي ابي الحسن الرضا يسئله الاذن في الخمس فكتب بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الخلاف العذاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالاتنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزووه عنا ولا تحرموا انفسكم دعانا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم وتمحيص ذنوبكم وما تمهدون لانفسكم ليوم فاقتكم والمسلم من يفي لله بما عاهد الله عليه وليس المسلم من اجاب باللسان وخالف بالقلب والسلام وبهذا الاسناد قال قدم قوم من خراسان على ابي الحسن الرضا ع فسئلوا ان يجعلهم في حل من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا جعله الله لنا وجعلنا له لا نجعل احدا منكم في حل ونحو رواية لا نجعل لاحد منكم في حل وهاتان الروايتان في الدلالة على المطلوب كالنص ورواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم وفي مكاتبة ابن مهزيار بخط ابي جعفر ع من اعوزه شيء من حقي فهو في حل ولكن الروايتان على ان التجاوز عنهم ع من جهة الضيق او الخوف لا انهما واما لكثرة الظلم على الشيعة في اموالهم واما لاعسار بعضهم بعد اشتغال ذمته كما يدل عليه الرواية الثانية وما حكي عن ابن طاوس قدس الله روحه بسنده عن ابي ابراهيم عن ابيه عليهما السلم ان رسول الله ص قال لابي ذر وسلمان والمقداد اشهدوني على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابيطالب وصي محمد ص وامير المؤمنين وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده وان مودتهم مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفعه الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة من ولده صلوات الله عليهم اجمعين فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة ع فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تعالى الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر وما عن ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال اني لاخذ من احدكم الدرهم واني لمن اكثر اهل المدينة مالا ما اريد بذلك الا ان تطهروا وما ورد مستفيضا من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما روي عن بصائر الدرجات عن عمران عن موسى بن جعفر ع قال قرات عليه اية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله ص وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال والله لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة ثم قال هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن قلبه بالايمان ورواية محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني ع اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة فان السؤال والجواب المذكورين فيها مع تحليله للشيعة كالعفو ورواية علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال بعضهم اي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي اي شيء فقال في امتعتهم وصنائعهم قلت والتاجر عليه والصانع بيده فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم ورواية علي بن شجاع النيسابوري انه سئل ابا الحسن الثالث ع عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك فهل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع ع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته الى غير ذلك مما سيمر بك في فروع المسئلة وغيرها والعجب ممن لاحظ هذه الاخبار منضمة الى تلك الفتاوى ودعاوي الاجماع المعتضدة بظاهر الكتاب وبالاصل كيف يجترئ بالحكم بالعفو عن خمس هذا القسم سيما مع ما ورد من ان الخمس لبني هاشم عوض الصدقات المحرمة عليهم فان تحليل هذا القسم من الخمس مع كثرة موارده في جنب باقي اقسام الخمس يقرب من تحريم الصدقة عليهم بغير عوض ومنه يظهر ايضا ضعف تخصيص هذا القسم بالامام ع فانه وان كان يعوضهم من ماله الا ان ظاهر التعويض كون الحق لجميع بني هاشم اعزهم الله تعالى قال في التهذيب بعد ايراد جملة من الاخبار الدالة على التحليل وايراد بعض ما ذكرنا مما يدل على خلافه بعد تلك الاخبار الجملة قال الشيخ ره واعلم ارشدك الله تعالى ان ما قدمته في هذا الباب من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه انما ورد في المناكح خاصة للعلة التي سلف ذكرها في الآثار من الائمة ع لتطيب ولادة شيعتهم ولم يرد في الاموال وما اخرته عن المتقدم مما جاء في التشديد في الخمس والاستبداد به فهو يختص بالاموال ثم استشهد بمكاتبة ابي جعفر ع الى علي بن مهزيار

المسئلة

المسئلة على قوله بعد اسقاط الخمس بعض الاشياع عن شيعته في سنة المكاتبة واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية الى ان قال فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله الرواية ثم ان المستفاد من كثير من الاخبار السابقة سيما بملاحظة ما ورد من ان كل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا وجوب الخمس في كل مال يحصل للانسان بالاكتساب وهو الفعل المحصل للمال من حيث هو مال او غيره بالاختيار او بغيره الا انه يشكل التمسك بها مع ضعف اكثرها واعراض المشهور عن عمومها فان ظاهر اكثر الفتاوى ومحل دعاوي الاجماع والشهرة لنقصانها الى ما يستفاد ويكتسب ففي الخلاف يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك وقريب منها عبارة السرائر ثم عبر فيها بعوائد وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي التبيان وسايرها جميع انواع التكسب من تجارة او زراعة او صناعة او غير ذلك ثم حكى خلاف القديمين ثم ادعى الاجماع على خلافهما ونحوه عبارة المدارك الا انه استثنى الميراث والهبة والصدقة ولا يخفى ما في الاستثناء عن المستثنى منه الخمس في ارباح التجارات والصناعات او جميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد وهو قول علمائنا اجمع ونحو عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا يجب الخمس في كل فائدة يحصل للانسان من المكاسب وارباح التجارات وفي الكنوز والمعادن والغوص ونحو ذلك والحاصل ان عباراتهم في الفتوى ودعوى الاجماع بين انا مناط الحكم بالاستفادة وبين انا المناط بالاكتساب والتكسب والاولى ان يعلم ظاهر الاية طلب الفائدة من حيث كونها فائدة والاكتساب طلبها من حيث اليها ومن الغنائم عن الجوهري والفيروزابادي التصريح بان الاكتساب طلب الرزق فالاصطياد مثلا لشهوة النفس استفادة لا اكتساب والاوفق بالعمومات هو الاخذ بالاعم المدلول عليه بتلك العمومات للتعبير مع كثرتها لما عرفت من التعبير بالاستفادة في معقد الاجماع المدعى في كلام جماعة مع سلامتها عما يدل على اختصاصه بالاخص بل الظاهر ان مراد المعبرين بالاخص هو الاعم لتفسيرهم له بعد ان مراد المعبرين بها هو الاعم فيشمل مع الفصل الاخبار وكلام الاخبار كما يشعر بل يدل عليه كلمات جماعة منهم الاسكافي حيث قال فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الرواية في ذلك فقد اطلق الاستفادة بالنسبة الى الميراث والصلة وظاهره عموم الاخبار لمثل الميراث والصلة ويجيء كلام العماني في مسئلة الميراث وقد استدل في الحدائق للحلبي بعموم رواية الاشعري المتقدمة في ثبوت الخمس على جميع ما يستفيد الرجل وبما دل على انه في كلما افاد ومثل الشهيد في اللمعتين حيث ادخل الميراث والهبة في المكاسب بل صرح ثانيهما بانه لا يشترط فيها اي في المكاسب حصولها اي الكسب اختيارا وقيل ظاهر عبارة المعتبر حيث صدر المسئلة بالاكتسابات مع انه في اثناء كلامه الى قول الحلبي بوجوب الخمس في الميراث والهبة وقد تراه ايضا استثناهما في كلام صاحب المدارك من عموم انواع التكسب ومن ذلك ان الشهيد في البيان مع انه ذكر عنوان التكسب حكم بوجوب الخمس في نماء مثل الميراث وغيره مما لا خمس فيه مع انه لا يصدق عليه ان النماء مستفاد ومكتسب الا اذا قصد ابقائه لذلك ويؤيده ايضا تمسك المشهور بعموم الاية فعلم ان عمومها مسلم عندهم ومن المعلوم ان الغنيمة مطلق الفائدة ولو لم تحصل بالاستفادة ولذا عد في افرادها الميراث والجائزة في بعض الروايات وعن الرضوي تفسير الغنيمة بربح التجارة وغلة الضيعة وساير الفوائد من المكاسب والصناعات والمواريث وغيرها قال لان الجميع غنيمة وفائدة ونحوه حكى الفاضل القمي في غنائمه عن جماعة كالعلامة في المنتهى والمقداد انها هي الفائدة المكتسبة وحرج ظاهرا شمل مثل الارث بل الصدقة والهبة ايضا وقد صرح بما ذكره صاحب مجمع البحرين والشهيد في الروضة والغرض من ذلك ليس دعوى ظهور لفظ الاكتساب والاستفادة فيما يشمل الارث والهبة بل المقصود تصحيح اطلاق الاستفادة والافادة على مثل ما حصل من الارث فلا يبعد ان يكون مرادهم من عنوانات فتاويهم ومعاقد اجماعاتهم هو الاعم وان كان خلاف الظاهر ولذا منع في المختلف من صدق الاكتساب ردا على الحلبي هذا ويمكن ان يقال ان صرف الاطلاقات او دعوى انصرافها الى ما هو ظاهر كلام الاصحاب اولى من العكس والاعتماد على ما ذكرنا من القرائن في كلماتهم على ارادة ما يحصل بغير قصده واستفادة تشبه الاجتهاد في مقابل النص لتصريحهم بعدم ثبوت الخمس في مثل الميراث والهبة وفيه تامل بل لا يبعد قوة ما قدمناه من ان المستفاد ما يعم الحاصل بغير قصد اليه فالمراد بالاستفادة اخذ الفائدة واحرازها فالفائدة ليس اعم مما حصل بالاستفادة وبغير ما بالفائدة كما في مجمع البحرين ما استفدته من علم او مال والمسئلة محل توقف وما ابعد ما بين ما قويناه وما يظهر من جمال الدين الخوانساري في حاشيته اللمعتين من اعتبار كون الاكتساب صنعة للمكتسب لا مجرد استفادة شيء اتفاقا حيث انه بعد حكاية عبارة المختلف في وجوب الخمس فيما يجتنى مثل الترنجبين والشيرخشت معللا ذلك بان كله اكتساب قال والظاهر انه اذا اتخذ كل واحد منها وامثالها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما اذا وقع اتفاقا ففي شمول الادلة له تامل انتهى بل قال في حاشية مسئلة استثناء المؤنة بعد ما حكى عن المحقق الاردبيلي ره جواز اجتماع المعادن والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض فيجد كنزا او معدنا ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يفرض كون ذلك صنعة له لم يدخل في شيء نعم يدخل على مذهب الحلبي في وجوبه في الفوائد مطلقا مسئلة المشهور كما قيل عدم وجوب الخمس في الميراث والهبة بل عن ظاهر كلام الحلبي الاتفاق حيث ذكر انه لم يذكر وجوب الخمس غير الحلبي واستدلوا لهم بالاصل وصحيحة ابن سنان ليس الخمس الا في الغنائم وامثالهما مما دل على حصر الخمس في خمسة او اربعة والكل كما ترى فالوجوب لا يخلو عن قوة وفاقا للمحكي عن الحلبي وعن المعتبر واختاره في اللمعة ومال اليه في شرحها وهو ظاهر الاسكافي لكن من حيث الاحتياط بل يظهر من عبارته المنقولة عدم الفرق بين المستفاد بالارث والصلة وغيرهما من حيث دلالة الاخبار على وجوب الخمس فيها ويظهر من كلام العماني عدم الفرق بينه وبين ارباح المكاسب على القول بثبوت الخمس حيث قال فيما حكي عنه وقيل ان الخمس في الاموال كلها حتى على الخياط والنجار وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة اشتهى لعموم هذه الاية

علي امر من عموم الغنيمة لكل فائدة كما حكي التصريح به عن جماعة ولعموم ما دل من النصوص على وجوب الخمس فيما يملك بربح وما دل من النصوص المتقدم بعضها ومنها الاجماع المتقدم على وجوب الخمس في كل ما يستفاد بناء على ان الحاصل من الارث والهبة مستفاد كما صرح به عبارة الاسكافي المتقدمة والخصوص المستفيضة في الهبة المتمم في الميراث بعد القول بالفرق منها رواية يزيد المتقدمة في تفسير الفائدة بقوله ع الفائدة ما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام او جائزة والمحكي عن السرائر في كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال العبرتائي عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال كتبت اليه في الرجل يهدي اليه مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيها الخمس فكتب الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب اما ما اكل فلا واما البيع فنعم وهو كسائر الضياع واشتمالها على احمد بن هلال لا يقدح بعد ايراد ابن محبوب اياها في كتابه وهو اعلم بحال ابن هلال مع انه روايات ابن ابي عمير في ذلك الزمان ما كان يحتاج الى تلك الواسطة الواحدة لاشتمال الكتب عليها فذكر احمد من جهة اتصال السند وفي مكاتبة ابن مهزيار الطويلة عد من الفوائد الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر والتقييد بالخطر لعله لصرف غيرها في المؤن غالبا وفي رواية الحسين بن عبد ربه قال سرح الرضا ع بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الي الخمس فكتب لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان الظ منه ظهور الاركان ان وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح به صاحب الخمس لا كونه تبرعا ثم ان المحكي عن الحلبي في المختلف والدروس واللمعة كما عن التنقيح هو ذكر الصدقة ولم يذكره عنه ذلك غيرهم وكيف كان ففي وجوبها في مثل الزكوة والخمس اذا فضل شيء منهما عن مؤنة السنة اشكال نظرا الى انه ملك للسادة والفقراء فكانه يبيع اليهم ما يطلبونه فيشكل صدق الفائدة مع ان هذا الفرض انما يصح في الخمس بناء على عدم وجوب الاقتصار على الدفع على مؤنة السنة ثم ان ما ذكرنا يظهر انه لا يبعد وجوب الخمس فيما يحصل للانسان بسبب زيادة متصلة او منفصلة في امواله وان لم يقصد بها الاكتساب واما زيادة القيمة فان باعها فالظ تعلق الخمس بالزائد على اشكال لحيثية في مقابل ماله فلا يحسب فائدة وان لم يبعه فالظ عدم ثبوت الخمس فيه لان رغبة الناس امر اعتباري لا يؤثر في العين ولا يوجب صدق الفائدة والغنيمة وقد يتخيل وجود الخلاف فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت لعبارة وقعت للعلامة في المنتهى حيث قال فيما حكي عنه يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصنائع وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات عن مؤنة السنة على الاقتصاد عند علمائنا اجمع انتهى وتبعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى ما في هذا التخيل ومنشاؤه اما فساد تخيل وجود الخلاف فلان ما يفضل عن مؤنة السنة السابقة من الاقوات ان كان قد وضعها عن مؤنة السابقة المستثناة من المال المخمس فلا تامل لاحد في وجوب خمسها بل لا ينبغي الخلاف فيه وان كانت من غير المؤنة المستثناة من المال المخمس بل كان اصلها من مال غير مخمس او اشتراها من وجه لا يوجب الخمس فيه كالهبة والميراث فلا ينبغي التامل عن لا يوجب الخمس في اصلها في عدم وجوب الخمس فيها والحاصل ان الفاضل عما اعده للمؤنة لا خلاف لاحد في ان حكمه حكم اصل المال فان كان مخمسا فلا خلاف في وجوب تخميس الفاضل والا فلا خلاف في عدم وجوب تخميسه واما عبارة المنتهى على اختلاف اجناسها عن مؤنة السنة له ولعياله على الاقتصاد فالظ ان المراد منها ما يفضل من غلة البستان والزرع الذين لم يقصد بهما الا صرف نفس الحاصل في عياله كالبستان الصغار والخضروات ونحو ذلك لا المعدة للاسترباح والاكتساب فيكون هذا اشارة الى الرواية المتقدمة عن السرائر في البستان الموجود في الدار الذي يأكل العيال فاكهته ثم يفضل منه الشيء ويباع وبهذا يندفع ما توهمه المتوهم من ظاهر هذه العبارة من وجوب الخمس فيما ادخر للقوت مما اشترى لاجله اذا فضل وما قيل ان الظاهر ان العبارة غلط وان الصواب الاكتسابات الفاضلة عن مؤنة السنة والظاهر ان لفظ الزراعات اولا في عبارة المنتهى تكرار وان وقع التعبير بمثله في التحرير لكن الظاهر انه ماخوذ من المنتهى وقد اشار الى المناقشة في عبارة المنتهى والتكرار فيها الاردبيلي في شرح الارشاد نعم قال في السرائر ويجب في ارباح التجارات والمكاسب وفيما يفضل من الغلات والزراعات مسئلة لا اشكال ولا خلاف في ان الخمس انما يجب في الارباح المذكورة بعد وضع المؤنة منها ولذا عبر كثير منهم بما يفضل عن المؤنة من الارباح والمراد من المؤنة غير مؤنة التحصيل التي قد تقدم استثناؤها في الغنيمة والغوص والمعدن والكنز فان استثناءها هنا اوضح مما تقدم اذ الربح والفائدة الواردين في النص والفتوى لا يصدقان الا بعد مؤنة التحصيل فالمراد هنا مؤنة الشخص وحكي الاجماع على استثنائها عن الخلاف والسرائر وظاهر الانتصار ومجمع الفائدة وغيرها وفي المعتبر والمدارك عن المنتهى والذخيرة دعوى الاتفاق وفي شرح المفاتيح انه اجماعي بل ضروري المذهب ويدل عليه مضافا الى ذلك الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك الا ان التمسك ببعضها بقوله ع الخمس بعد المؤنة كما في رواية ابن البزنطي ولمحمد لو مشكل بعد الاستدلال به على اعتبار الخراج مؤنة التحصيل في المعادن والكنز والغوص اراد مطلق المؤنة ليكون دالا على استثناء كل مؤنة خرج ما عدا مؤنة التحصيل في الكنز واخويه تكلف جدا فالاولى الاستدلال بغير ذلك من المستفيضة مما تقدم اكثرها مثل قوله في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة في الحنطة الباقية بعد مؤنة الضياع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فانها صريحة في مؤنة الشخص لا في مؤنة تحصيل الحنطة ومثل قوله في رواية الاشعري المتقدمة الخمس بعد المؤنة فان ملاحظة السؤال تدل على ارادة مؤنة الشخص لان كثيرا من الاستفادات الصنايع لا يحتاج تحصيلها الى ازيد من مؤنة الشخص ومثل قوله في رواية علي بن راشد اذا امكنهم بعد مؤنتهم ومثل قوله في مكاتبة الهمداني اقراها ابن مهزيار الواردة في حمل الضيعة عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وبعد خراج السلطان وقريب منها مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ثم ان المتبادر من مؤنة الشخص عند الاطلاق مؤنة السنة له كما يقال فلان كسبه لا يفي بمؤنته مع ان الاجماع على مؤنة السنة محكي عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة ومبدأ السنة من حين ظهور الربح كما صرح به واطلق والمراد بالمؤنة كلما ينفقه على نفسه وعلى عياله وعلى غيرهم للاكل والشرب واللباس والسكن

۳ عين

۳ استثناء

والتزويج

والتزويج والخادم واثاث البيت والكتب وغير ذلك مما يعد مؤنة عرفا وفي الغنائم ان الظاهر ان تتميم راس المال لمن احتاج اليه في المعاش من المؤنة كاشتراء الضيعة لاجل المستغل والظاهر انه لا يشترط التمكن من تحصيل الربح منه بالفعل فيجوز صرف شيء من الربح في غرس الاشجار لينتفع بثمرها ولو بعد سنين وكذلك اقتناء اناث الانعام لذلك وقد قيد ذلك في بعض الفتاوى ومعاقد الاجماع بالاقتصاد فان اريد به ما يقابل الاسراف فلا مضايقة وان اريد به التوسط ففي اعتباره نظر بل يمكن الحكم في بعض افراد الاسراف اذا لم يصدق معه عرفا اضاعة المال وان كان شرعا كذلك لا يخرج عرفا في المؤنة لكن الاولى جعل اقدم ثم انه قد عد جماعة من المؤنة الهبة والصلة والضيافة اللائقة بحاله استقرب سيد مشايخنا في المناهل التفصيل بين ما اذا كان لازما عليه شرعا او عادة وبين ما يكون مخيرا فيه فلا يكون واجبا ولا عادة فاستقرب عدم وضع ما كان من قبيل الثاني وفيه نظر بل لا يبعد الوضع اذا كان لغرض صحيح في نظر العقلاء يوجب استحسانا ونوعه منه وان لم يبلغ حد اللزوم عادة والاصل في ذلك ان اطلاق المؤنة منصرف الى المتعارف فيختص بما يحتاج اليه الشخص في اتمام نظام معاشه ومعاده ومع وجه التكميل الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة اليه فيستثنى لا داني الاعيان من جنب الغناء والشرف الفضل بل المندوبة المتعارفة لامثال بناء المساجد فضلا عن الهدايا والتحف للسلاطين لغير غرض ملزم وان كان حسنا ثم انه لا اشكال ولا خلاف ظاهرا في ان قضاء الدين المحكي بسببه عام الاكتساب تابع لما يصرف فيه فان صرف في مؤنة اصل الاكتساب او المؤنة نفسه بالمعنى المتقدم فهو مستثنى من الربح ووجهه واضح وان كان لغير ذلك الخرج من الربح لم يحسب من المؤنة كاشتراء ضيعة فظاهر جماعة عدم استثنائه حيث قيدوا الدين المقارن بالحاجة اليه وهو مشكل لان ابراء الذمة من الدين بحسب من المؤنة عرفا وان كانت الاستدانة لا للحاجة بل كان لمحرم ولذا يجب اداء الدين السابق من مؤنة هذه السنة وان لم يكن لمؤنة هذه السنة واما الدين السابق على عام الاكتساب فان كان لمؤنة عام الاكتساب او كان كالمقارن ولكن لم يتمكن من وفائه الا في هذا العام او تمكن ولم يؤد مع بقاء مقابله الى هذا العام او مع تلفه واحتياجه الى ذلك المقابل بحيث لو اداه سابقا احتاج الى تحصيله في هذا العام فالظ انه كذلك لانه من المؤنة وان لم يتمكن من وفائه قبل هذا او كان الوفاء باقيا الى هذا العام مع عدم الاحتياج اليه في ظاهر امره ففي احتسابه من المؤنة وان قلنا بورود المؤنة على الربح دون غيره مما لا يتعلق به الخمس اشكال اقواه عدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب اخراجه فيها ولو كان للشخص مال لا يتعلق به الخمس ففي وجوب اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما او جبر بالقل او الخرج او وسطهما او فالتقسيط والمحقق الثاني وصاحب المدارك والذخيرة وشارح المفاتيح بل هو مقتضى ظاهر كل من عبر عن عنوان هذا القسم بقوله او معقد اجماعه بما يفضل من الارباح عن مؤنة السنة لاصالة البراءة ولانه الظ من قوله الخمس بعد المؤنة بل هو مقتضى اطلاق المؤنة الشامل لمؤنة التحصيل اذ لا خلاف ظاهرا في ان مؤنة التحصيل مستثنى من الربح لا غير ولقوله ع في رواية النيسابوري المتقدمة الواردة فيما بقي من اكرار الحنطة بعد اخراج العشر ومؤنة الضيعة حيث قال لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته فان الظاهر ان قوله مما بان لقوله منه مضافا الى ترك الاستفصال في الجواب الظاهر قوله في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس الخ والتحقيق انه كان للمال الاخر مما يحتاج اليه في الاكتساب كراس المال في التجارة وما يحتاج اليه في الزراعة فلا ينبغي الاشكال في عدم كون المؤنة منه وكذا لو كان مما لا يحتاج لكن لم تجر العادة بالانفاق وكذا لا يحتاج اليها وكان المراد من مقدار الحاجة من راس المال فالظاهر كذلك بل وان كان مما جرت العادة بصرفه في المؤنة كمقدار من الحنطة والادام او نحو ذلك فالظاهر عدم وضع ما قابله من الربح بل المؤنة عرفا ما يحتاج اليه ما عدا ذلك ولذا يكتفي بالدار الموروثة ونحوها وان لم تجر عادة بصرفها ففيه اشكال نظرا الى ان جميع ما ذكر للقول الاول لا يخلو عن مناقشة لقوة احتمال ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح فالتمسك بمثل هذه الاطلاقات في الخروج عن اطلاقات الخمس لا بعضا الماخذ فيه مشكل بل الظاهر من كثير من الاخبار وجوب تخميس اصل ما يستفاد كما هو مقتضى اطلاق قوله فلان المتقدمة ان الخياط يخيط الثوب بخمسة دوانيق فلنا منه دانق وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعة الى غير ذلك فيكون وضع المؤنة رخصة مشروعة لدفع الضرر ومشقة التكليف والمسئلة محل اشكال الا ان الاصل والظاهر بعض ظاهر النصوص والفتاوى يقتضي القول الاول خلافا للمحقق الاردبيلي والفاضل القمي في الغنائم فاختار الاول لكن عبارة الاردبيلي غير مطلقة حيث قال فيما حكي عنه الظاهر انه لا يخرج عن الاموال التي تصرف في المؤنة عادة في المؤنة كاصل المال في التجارة وان كان كثيرا يكفيه التجارة ببعضه ونحو ذلك وقد صرح الثاني باختصاص الاشكال بالمال الاخر المستعد للصرف دون مثل راس المال ولم اقف على قائل بالثالث ولعل وجهه ان تخصيص المؤنة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فيؤخذ منهما بالنسبة ثم انه قد عرفت انه لو اسرف في المؤنة احتسب عليه لان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فما اتلف واضاعه فعليه غرامة ما فيه من حق السادة وقد صرح العلامة والشهيد والمحقق الثاني بانه لو قتر حسب له بل استظهر في المناهل عدم الخلاف فيه لعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها فان كانت مؤنته المتعارفة مائة فالمستثنى من الربح هي المائة سواء انفقها ام زاد عليها ام نقص منها وفيه اشكال لان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفق بالفعل على غير وجه الاسراف لا ان المراد منه مقدار المؤنة المتعارفة حتى لا يتعلق بها الخمس سواء صرف ام لم يصرف وقولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم ما يفضل عن مؤنة السنة ما يبقى بعد ما صرف في المؤنة المتعارفة لا ما فضل عن مقدار المؤنة المتعارفة لان المؤنة المتعارفة تختلف باختلاف الانفاقات وليس امرا منضبطا حتى يلاحظ استثناؤه فكلما وقع في الخارج فهو منها ولو تبرع متبرع بمؤنته فالظ عدم وضع مقدار المؤنة لما سيجيء من ان العبرة بما ينفقه فعلا بل كذلك لو اختار المؤنة كلا او بعضا من المال الاخر الغير المخمس فليس له الاندار من الربح وما تقدم من اختيار اخراج المؤنة من الربح فمعناه جواز الاخراج من الربح لا استثناء مقابل المؤنة من الربح وان اخرجها من غيره او اسقطها مسقط تبرعا او تركها الشخص تقتيرا وقولهم ان الخمس فيما يفضل معناه ما يفضل عما ينفقه

۷ لاجل

۲ الاوسط

فعلا

نعم الا ما اعد امقابل المؤنة نعم لو اراد وضع المؤنة قبل صرفها فله وضع ما يعلم او يظن انه سيستفق هذا المقدار فان اتفق انه لم ينفق الجميع ولو لتبرع متبرع نقول بوجوب الخمس في الباقي فالمؤنة هنا نظير مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها فكما ان العبرة بما يصرف فعلا ولو على وجه التتمة والمسامحة ولا يحسب التفاوت الحاصل بينه وبين المتعارف فالوسط ولا يوضع ما يقابل تبرع المتبرع فكذا هنا ولذا تامل في ذلك المقدس الاردبيلي وبعده جمال الدين الخوانساري بل صرح في كشف الغطاء باحتياط العدم وهو الاقوى مضافا الى عموم ادلة الخمس فيما يستفاد والمتيقن خروج ما بذل فعلا ووجه فالتقييد بالاقتصار عن الاسراف في الانفاق ثم ان الحول غير معتبر هنا على المشهور فيجب الخمس فيما يفضل عن المؤنة من الربح عند حصوله وعن الحلي وجوب انتظار الحول متمسكا بما دل من النص الاجماع على ان الخمس بعد مؤنة الرجل طول سنته فاذا فضل بعد ذلك شيء اخرج منه الخمس من قليله وكثيره قال وايضا فالمؤنة لا يعلمها ولا يعلم كسبها الا بعد مضي سنته لانه ربما ولد له الاولاد ويتزوج الازواج وانهدمت داره ومسكنه او ماتت دابته التي يحتاج اليها او اشترى خادما يحتاج اليه او دابة يحتاج اليها الى غير ذلك مما يطول تعداده والقديم تعالى ما كلفه الا بعد هذا جميعه ولا اوجب عليه شيئا الا فيما يفضل عن هذا جميعه طول السنة انتهى وفيه ان المراد بالبعدية في النصوص والفتاوى ليس التاخر من حيث الزمان حتى يكون معناه توقيت وجوب اخراج الخمس بما بعد صرف المؤنة كيف ولو كان كذلك لوجب بعد السنة صرف خمس تمام الربح فيتعين ان يكون المراد التاخر في تعلق الخمس بالمال من حيث اضافته اليه وثبوته فيه عن تعلق المؤنة بهذا الاعتبار بمعنى انه لا يتعلق في مال الا خرج الخمس والمؤنة منه كليهما فلا يكون في الربح الذي يكون الفاضل اعني ما بقي والمؤنة التي اعني خمسا به مثلا بل لاحظ تعلق الخمس بالمال بعد تعلق اخراج المؤنة به ولازم ذلك تسمية متعلق اضافة الخمس الى ما يبقى بعد المؤنة فلا يجوز ان يضاف الخمس الى اصل الربح لان المؤنة مضافا اليه كالفروض على اجتماعهما في الاضافة والتعلق وهذا لا دخل له بزمان اخراج الخمس بالاضافة الى زمان اخراج المؤنة ولما كان هذا المعنى مرادا من هذه العبارة الواردة في الفتاوى والنصوص ومعاقد الاجماع اتفاقا حتى من الحلي لم يمكن ارادة المعنى الاول وهو التاخر من حيث الزمان والا لزم استعمال اللفظ في المعنيين فانهم واما ما ذكره من عدم العلم بكمية المؤنة ففيه مع انه لا في حصول العلم بكمية المؤنة او الظن المعتبر ولو بضميمة اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى ان عدم العلم بها لا يوجب عدم تنجز الوجوب في الواقع غاية الامر انه لا يحكم في الظاهر وكونه مراعى بعدم حدوث مؤنة اخرى وهذا غير اعتبار الحول فيه نعم قد يشكل الامر من جهة عدم العلم بكون ما يدفعه خمسا اذ لعله لا يبقى فاضل عن المؤنة الا ان يدفع ذلك التمسك باصالة عدم حدوث سبب اخر ثم لو دفع الخمس وتبين زيادة المؤنة ففي نظام المسالك وحاشية الارشاد انه يرجع على المالك ولعله لتمام خمسا بناء على اصالة عدم حدوث مؤنة اخرى تملكه الاخذ فلا وجه لاسترداده الزائد وان بقي عينه بل يمكن ان يقال انه مقتضى قولهم بجواز تاخير الخمس احتياطا للمكلف وتعلقه ظاهرا بالمستفاد اول استفادته بعد اخراج مؤنته منه بحسب ملاحظة حاله في ذلك الوقت وانما صار موسعا الى اخر الحول لغبطة المكلف فكل جزء من الوقت يريد اخراجه يلاحظ المؤنة بحسب ذلك الجزء من الوقت وليس معنى ذلك ان تجدد المؤنة يكشف عن عدم تعلق الخمس في اول الوقت اذ الاحتياط للمالك في مقابلة تعسر استرداده من المستحق وهو مما لا ينبغي ملاحظته وجعله احتياطا بل الظاهر من الاحتياط للمالك عدم خسارته بان يذهب عليه الخمس مع ان اللازم على هذا جواز التاخير اذا لم يتحقق الاحتياط بان يعلم بعدم تجدد المؤنة والخسارة وبما ذكرنا يندفع ما يورد على ما ذكره الشهيد والمحقق الثانيان اولا بالنقض بالدفع الزكوة على تقدير سلامة منه فبان الفارق بالحكم بالاسترداد مع بقاء العين او احتسابه من زكوة مال اخر مع البقاء والتلف اذا تلف ولم يكن القابض عالما بالحال وثانيا بان زيادة المؤنة يكشف عن نقص الخمس لانه انما يجب بعد المؤنة والواجب في هذه السنة واما خمس الفاضل عن المؤنة الواقعية لا ما اعتقده مؤنة ويمكن نصرة انه وضع المؤنة من باب الرخصة للمالك كما يستفاد من الاخبار فاذا اقدم المالك على الدفع من الابتداء تعويلا على اصالة عدم مؤنة اخرى فلا يجوز له الاسترداد ومنه يظهر الفرق بينه وبين مسئلة الزكوة من المدفوع على تقدير تلف المال الذي يكون له لكن الانصاف ان ما ذكراه لا يخلو عن نظر ومنع يأتي بيانه في اخر المسئلة الكاشف ثم ان الظاهر تعلق الوجوب بمجرد ظهور الربح من غير حاجة الى الانضاض لصدق الاستفادة بمجرد ذلك ولو خسر وربح فالظاهر ان الخسارة تجبر بالربح اذا اتفقا في تجارة واحدة بان اشترى شيئين صفقة فربح في احدهما وخسر في الاخر ولو كانا في مال واحد في تجارتين فان كان كلاهما متعاقبين في مال واحد فالظاهر ايضا الجبران وذهب بعض مشايخنا الى عدم جبر الربح المتاخر للخسارة المتقدمة ولم اجد على مذهبه مع ان مبنا الحول ظهور الربح انما اراد الخسارة المتقدمة على الربح الاول كما هو ظاهر اذ المتعقب للربح فيجبر بالربح المتقدم ولا يحتاج الى الانجبار بالمتاخر ولو كانا في مالين ففي الجبران اشكال اقربه ذلك كما قطع بالجبران في الدروس وعلله بعض بان المناط الارباح الحاصلة في تجارة كل عام لا في خصوص كل مال واما التالف من المال فلا يجبر بالربح قطعا لان التلف لا يمنع صدق الاستفادة على الربح وجبر التالف ليس من المؤنة

مسئلة لا اشكال في ان مؤنة الحج من المستثنى اذا وجب عام الاكتساب ولو حصلت الاستطاعة من فضلات سنين متعددة وجب كل سنة اخراج خمس ما فضل لسبق تعلق الخمس على وجوب الحج وهذا بخلاف غير الحج من الواجبات الشرعية والعرفية التي يجب تحصيل الاستطاعة لها كالكفارات والغرامات وشراء الدار ونحوها مما يلزم عرفا فان ما يفضل عن مؤنة سنته وان لزم تحصيل ذلك الامر اللازم الا ان حفظه ليضم اليه ما يفضل عنه في سنة اخرى فيحصل ذلك الامر اللازم معدود عرفا من المؤنة والاقوى اخراج مؤنة الحج من ربح عام الاكتساب وان حصل معظم الاستطاعة من الفواضل السابقة بناء على ما اخترناه من اخراج المؤنة من الربح وان كان له مال اخر ولو فات الحج في عام الاستطاعة فان كان لعذر خلا بشيئ مؤنته وان كان عمدا عصيانا فهل هو بمنزلة التقتير يحسب له ام لا الاقوى العدم لما مر من اعتبار الصرف في الانفاق دون الاشتغال ثم ان الاظهر في الروايات والفتاوى ان المراد بالعام هو العام الذي يضاف اليه الربح عرفا ويلاحظ المؤنة بالنسبة اليه واما

مبدء حول المؤنة فيما يحصل بالاكتساب هو زمان الشروع في التكسب وفيما لا يحصل بقصد احيانا او قلنا به زمان حصوله كما في الاول الحلول زمان ظهور الربح بل جعله بعضهم زمان حصوله اما الاول فلان المتعارف وضع مؤنة زمان الشروع في الاكتساب من الربح المكتسب فالزارع عام زراعته الشتوية من اول الشتاء هو زمان الشروع في الزرع ويلاحظ المؤنة ويأخذ من فائدة الزرع مؤنته اول ازمنة الاشتغال به الى اخر الحول واما الثاني فلان نسبة الازمنة السابقة اليه على السواء فلا وجه لعد بعضها من سنته بل السنة من حين ظهوره والحاصل ان مبدء الحول لما تعارف بين الناس في اضافة الربح اليه واخراج مؤنته من ذلك الربح فمثل الزارع والتاجر والصانع انما يأخذون مؤنة حول الاشتغال فانهم ينفقون على الربح المرجو ويستدينون عليه بل قد يكون ظهور الربح في اخر السنة كما يتفق فان ذا ثمن الطعام ونحوه من الفروض باسم الربح الحاصل بعد اخراج المؤنة منه فاتضح ما توهمه بعضهم من الامر بوضع مؤنة العام من الربح لا يتحقق الا بان يتاخر العام عن الزارع فلا بد ان يكون مبدء حين ظهوره ومنشاؤه عدم عرفه مما عرفت بل من ملاحظة العرف في صناعاتهم ولو فرضنا انه تعارف في شيء اخذ مؤنة حول ما بعد حصوله كان هو المتبع مثل من يؤجر ضيعته بمقدار من حاصلها فان الظاهر ان المتعارف في مثله ان يؤخذ من الحاصل مؤنة سنته المستقبلة وبالجملة فالمراد بالحول حول الربح وهو مختلف فقد يكون زمان ظهور الربح وقد يكون وسطه وقد يكون اخره نعم لو لم يكن تعارف فمبدء الحول من حين وجود الفائدة لان نسبة الازمنة السابقة اليه على السواء فلا وجه لعد بعضها من حوله كما لا يخفى فاطلاق عبارة الدروس ان مبدء الحول الشروع في التكسب مختص بالكاسب المتعارف من مثل الامثلة المتقدمة ثم ان الثمرة بين القولين المذكورين مما لا يخفى فان حول الزارع من اول الشتاء الذي هو اول زمان الاشتغال به الى اول شتاء اخر على المختار ومن اول الصيف وهو زمان حصول الربح الى اول الصيف على ضده يتفاوت المؤنة فيهما نعم لو استدان في اول الشتاء دينا كان اداؤه من المؤنة على القولين اما على المختار فلانه بعض الحول واما على غيره فلان الدين السابق من المؤنة ثم انه اذا حصل ربح بعد ربح فان اتحد زمان التكسب لهما فلا اشكال على المختار من اتحاد اولهما في اتحاد اخرها حتى انه لو اتفق حصول متعاقبة من تبرع على التكسب الذي شرع فيه في اول رمضان واتفق حصول الاخر منهما في رمضان المقبل كان اخر السنة اخر حولها ولا يجوز ان يوضع منه المؤنة العام المستقبل كما لو زرع من الخضراوات ما له لقطات متعددة او زرع منها او من الحبوب اجناسا متعددة يحصل في ازمنة متعاقبة فان اختلف زمان التكسب فلا يبعد حول لكل ربح من زمان الشروع في تكسبه والمؤنة في الزمان المشترك بينهما موزعة عليهما ويختص كل بمؤنة زمانه المختص فاذا شرع في اول الشتاء بزراعة الحنطة والشعير وفي اول الصيف بزراعة الزرع الصيفي كان مؤنته من اول الشتاء الى اول الصيف مخرجة من فائدة زرع الشتوي ومن اول الصيف الى اول الشتاء الاخر موزعة على كلا الزرعين ويخرج خمس الشتوي لتمام سنته الى اول الصيف الاخر مخرجة من الصيفي ويخرج خمس الصيفي لانقضاء حوله هذا هو الذي يقتضيه النظر الجليل في الاخبار ان المستفاد منها وجوب الخمس في كل مستفاد وبعد تقييده ذلك بما بعد المؤنة يصير الحاصل ان كل مستفاد فيه الخمس بعد اخراج مؤنة السنة منه لكن لا ريب ان مراعاة هذا قد يؤدي الى الحرج الشديد كما لو اكتسب كل يوم شيئا بل كل ساعة شيئا فان مراعاة حول مستقل لكل ربح جديد متعذر او قريب منه وهو منفي بالعقل والنقل مضافا الى السيرة القطعية مع ذلك كله فهو موقوف على كون كل ربح ربح موضوعا ومورد الخمس في اخبار المكاسب حتى يقال ان كل ربح وكل فائدة فيها الخمس بعد وضع المؤنة منها وهو ممنوع بل ظاهر قوله الخمس بعد المؤنة بعد سؤال السائل بقوله هل الخمس على جميع ما يستفيد الرجل من جميع الضروب وعلى الصانع ان المراد بالمؤنة مؤنة سنة التحصيل والصناعة فيكون جميع ما يستفاد من اول التكسب الى تمام السنة كمستفاد واحد يخرج الخمس مما فضل منه عن المؤنة واظهر من ذلك رواية علي بن راشد المتقدمة الدالة على وجوب الخمس في التاجر والصانع بعد وضع المؤنة فان وحدة المؤنة الموضوعة من التجارة والصناعة مع حصول الارباح المتدرجة تدل على ان المستثنى من الجميع مؤنة واحدة لكون الابل يكون لها سنة واحدة وكذا الروايات المتقدمة في استثناء مؤنة الضيعة فان الارباح الحاصلة من الضيعة قد تكون تدريجية فاستثناء مؤنة واحدة يدل على ان المجموع سنة واحدة اولها اول الشروع في الاسترباح او ظهور الربح على الخلاف المتقدم مع ان المتعارف بين الناس في الارباح التدريجية عدم تقسيط المؤنة عليها بل يصرف الربح الحاصل الاول فالاول في المؤنة فما بقي بايديهم في اخر السنة من الربح الحاصل اخيرا بعده مستفاد سنتهم الماضية فلا وجه لاستثناء المؤنة المستقبلة المعروف من ان العبرة بحول الربح فهذا في الحقيقة يرجع الى الاول فيكون زمان الشروع في التكسب في جميع الارباح المتجددة مبدا فالارباح المتعاقبة بمنزلة الارباح المتعددة الحاصلة في زمان واحد ولهذا لا يفرق العرف بين صرف مجموع احدها في المؤنة وبين توزيع المؤنة على الكل في اطلاق ربح العام على الباقي ثم ان ما ذكرنا واضح فيما لو كانت الاستفادات المتعددة بمنزلة استفادة واحدة كالمستفاد للتجارة والصناع المستمرين على شغلهم طول الحول فان متعلق الخمس فيها شيء واحد عرفا وهو الحاصل من مجموع الاستفادات وهذا هو المقيد بما بعد المؤنة فالمراد بسنة هذا الامر الواحد اما في الاستفادات المتعددة التي ليس بينها جامع واحد فيقرب المطلب فيها الى النظر فيما نحن فيه لامر اخر وهو ان مثل الاية الشريفة واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وقوله عليه السلام في موثقة سماعة الخمس في كل ما افاد الناس من قليل وكثير لا ريب في افادته للعموم بالنسبة الى افراد المستفاد والمغنوم وهل هو بالنسبة الى افراد الاستفادة ايضا عام بمعنى ان كل مستفاد باستفادة مستقلة يتعلق به الخمس فاذا استفاد عشرة دراهم فيتعلق بها الخمس واذا استفاد عشرة اخرى ففيه ايضا الخمس فيكون هذا المستفاد فردين من العام تعلق بكل منهما حكم مستقل بلحاظ انه ليس كذلك بل بعد استفادة العشرة الثانية يصير المستفاد عشرين ويتعلق به الخمس بهذا الاعتبار فهو فرد واحد للموضوع في الاية والرواية فان قلنا بالاول فتقييد الحكم بما بعد مؤنة سنة الربح لابد ان يلاحظ بالنسبة الى كل منهما فيحصل لكل منهما عام مستقل باعتبار ما استثنى منه من المؤنة فاذا اتفق اشتراكهما في تمام السنة او في بعضها فلا بد ان يكون توزيع مؤنة الزمان المشترك بينهما فان قلنا بالثاني فالمقيد هو المجموع المستفاد بالاستفادتين ولا يعتبر فيه الا سنة هذا المجموع فيستثنى ما مؤنتها من هذا المستفاد الواحد باستفادتين

بالموصول
وبحمل الباقي وحيث ان الظ للمتامل في الاخبار هو الوجه الثاني كان حكم ما ذكرنا وجه الظهور ان جملة الموصول في الاية والرواية للجنس لو حده والتعدد غير ملحوظ فيه فالمراد
مجموع الحاصل بالاستفادات المتعددة ولذا لو استفاد عشرين درهما باربعين استفادا كل مرة نصف درهم يصدق عليه انه استفاد عشرين فان قلت الحكم بوجوب الخمس يتعلق
بالمستفاد بالاستفادة الاولى لا محالة لتحقق الجنس فيه بعد هذا الحكم بما بعد وضع مؤنة سنة كالاستفادة الثانية ايضا بسبب مستقل لثبوت الحكم ايضا فيما استفيد
بتلك الاستفادة فيتعدد الحكم ويتقيد كل منهما بما بعد وضع مؤنة سنة قلت تعلق الخمس بالمستفاد اولا مسلم لكن من حيث تحقق الجنس المستفاد فيه فلما استفاد العشرة
الثانية يصير العشرون مستفادا واحدا بجنس المستفاد فيتعلق بمجموعه الخمس ولا يصح ان يلاحظ العشرة الثانية فردا اخر للعام غير الفرد الاول اذ بعد ملاحظة
الجنس في الاستفادة ليس العشرة مجموع ما استفيد بجنس الاستفادة بل بعضه والمفروض ان للموصول عموما بالنسبة الى اجزاء كل مستفاد كان له عموما بالنسبة الى افراده
نعم هذه العشرة الثانية مجموع المستفاد بخصوص هذه الاستفادة الثانية وليس هو المراد من الاستفادة نعم لو قلنا بان المراد بالموصول كل فرد مستفاد باستفادة مستقلة
كان العشرون فردين من الموصول ولا يرتاب في انه خلاف الظ وينبه على ما ذكرنا انه في صورة وحدة زمان الاستفادات المتعددة لا يتعلق بالمكلف احكام مستقلة
فيكل منهما بما بعد وضع المؤنة حتى يكون توزيع مؤنة تلك السنة على الكل من باب الترجيح بلا مرجح فان ذلك تكلف لا يخفى مخالفته لظ المقام بل يحكمون بان الخمس متعلق
بالمجموع من حيث انه مستفاد واحد بجنس الاستفادة فيخرجون المؤنة عنه من اي جزء كان وقد يصرفون مستفادا واحدا باجمعه في المؤنة ولا يخطر ببالهم توزيع ولا ضمان المقدار
الخمس من المستفاد المصروف بتمامه ولا يفهمون من الاحكام ثبوت احكام متعددة لكن لا يخفى ان هذا كله مناف لما اخترناه في مسئلة اخراج الغوص واستخراج الكنز تعانق
متعددة ان الظ من قولهم ما يخرج من المعدن او ما يخرج من البحر هو الدفعة او الدفعات التي لها جهة اتحاد عرفا وما نحن فيه من هذا القبيل فالانصاف ان الحكم بكون ما يتجدد
بالاكتسابات الجديدة في اخر السنة بعد حصول الربح من كسب اخر في اولها معدودا من ربح تلك السنة في غاية الاشكال وقد عرفت ان مورد السؤال في اخبار المؤنة لا تشمل
مثل هذا فالرجوع فيه الى مقتضى وجوب الخمس فيه بعد اخراج مؤنة سنة مستانفة لا يخ عن قوة مع ان هنا كلاما اخر على فرض عدم ظهور الادلة الان في الاستفادات
المستقلة وهو ان الثابت من اخبار المؤنة تقييد وجوب الخمس في المستفادات المتعددة باخراج مؤنة واحدة لسنة المجموع فاخراج مؤنة سنة مستقلة لكل واحد
لو توزيع الزمان المشترك بينهما عليهما مما لا دليل عليه فيرجع الى اطلاقات الخمس مثلا اذا استفاد الانسان في اول رجب عشرين واستفاد بعد عشرة اشهر ايضا مائة
فالمتيقن من قوله الخمس بعد المؤنة مؤنة سنة جنس ما استفاد لا سنة خصوص هذا المستفاد اذ ليس في الاخبار ولا في الفتاوى تخصيص السنة بخصوص المستفاد
والمتيقن سنة جنس المستفاد والحاصل انه لم يعلم من ادلة المؤنة لا من الاخبار ولا من معاقد الاجماع انه اذا استفاد في اخر السنة شيئا اخر لا بد ان يفرد من هذا
بالخصوص مؤنة سنة مستقلة يتداخل بعضها في بقية السنة السابقة فيجب الرجوع فيه الى عمومات الخمس نعم لو حصل المستفاد بعد تمام سنة الاولى فلا مناص عن
استيناف سنة له **فرع** ثم ان الكلام في فورية وجوب اخراج الخمس بعد الحول بل بعد التمكن من تعيين المؤنة والعلم بنفقة ما يصرف فيها الى اخر الحول وان لم يتم الحول
كما تقدم في وجوب الزكوة وكيف كان ففي اطلاق المتن الحكم بجواز التاخير الى الحول ان اراد وادلته صورة العلم بالمؤنة الراجع الى العلم بوجوب هذا المقدار من
الخمس عليه في هذا الان نظر الا ان يحمل كلامهم على الغالب من عدم العلم او نوجب التاخير وان علم المكلف بالمؤنة وبمقدار ما يجب عليه نظرا منه الى كثرة تخلف علوم
الناس وانكشاف كونها جهلا وهذا لا ينافي حجية العلم ووجوب العمل بمقتضاه اذ المقصود انه يجوز الشارع بملاحظة ما ذكرنا عدم اناطة الحكم بالامر الواقعي حتى
فهو احجية العلم وعلى جواز التصرع بعد جواز العمل فالحكم بجواز تاخير اداء الخمس عن وقت تنجز التكليف به وبجعله واجبا موسعا الى حول **مسئلة** لو جعل
الغوص واستخراج الكنوز او المعادن مكسبا فهل يتعلق خمس اخر بها بعد اخراج مؤنة الحول ام لا وجهان من قاعدة الجمع بين تخصيص الادلة الدالة على تعدد الاسباب
ومن قوله انه في صدقة بناء على اطلاقه الصدقة على الخمس كما ادعى في الرياض شيوعه مضافا الى ظهور اخبار ثبوت الخمس في الغوص واخويه في عدم وجوب ازيد من
ذلك فيها مع كونها في مقام البيان سيما بعض الاخبار الواردة في الغنيمة مثل رواية الحلبي عن الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي
خمسا ويطيب له وما ورد من قوله ع خذ مال الناصب وابعث الينا بالخمس ونحو غير واحد مما ورد في الكنز والمعدن والغوص مما ظاهره مقام البيان ولا يجدي هنا دعوى
كون الاطلاق في مقام بيان حكم العنوانات الخاصة لان المقام في كثير منها مقام بيان جميع ما يجب في ذلك العنوان من كل حيثية كما لا يخفى على الناظر فيها بادنى تامل
على ان المستفاد من اية الغنيمة سيما بضميمة الاخبار المفسرة ان لكل موارد الخمس غير ارض الذمي المشتري والحرام المختلط بالحلال عنوانا واحدا وهي الغنيمة بل الظاهر من
بعض دخولهما فيها ايضا فليس هنا عنوانان متغايران يتعلق الخمس بكل منهما حتى يكون في مادة اجتماعهما خمسان او اكثر بل الكل غنيمة الا ان لبعضها شروطا اخر
مغايرة لشروط غيره فتدبر وفي المحكي عن تحف العقول عن مولينا ابي الحسن الرضا ع فيما كتب الى المامون ان الخمس في جميع المال مرة واحدة **مسئلة** المحكي عن
الشيخين والمتاخرين وجوب الخمس في كل ارض اشتراها ذمي من مسلم وعن الغنية دعوى الاجماع عليه وعن العلامة في المنتهى نسبته الى علمائنا وعن كنز العرفان
ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا للصحيح الى ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر ع ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوه مرسلة المقنعة عن الصادق ع
وتامل في الحكم بل انكره بعض متاخري المتاخرين وعلله بعضهم بان مذهب مالك كثير من العامة ان الذمي اذا اشترى شيئا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر
فيؤخذ منه الخمس فلعل الرواية واردة تقية عن مذهبه وهذا عجيب لعدم دلالة الرواية على خصوص الارض العشرية مع ان اخذ العشر فيها اذا زرعها فخرج ما يبلغ
النصاب لتراطه من الغلات الاربع وتقييد مورد الرواية بذلك كما ترى مع ان احتمال ورود الخبر تقية لا يقدح مع سلامة الخبر الصحيح عن المعارض

دلالته
على بعض العمومات اللازمة التخصيص به بعد صراحته وصحة سنده واعتضاده بعمل المشهور بل بعدم المخالف عدا ما ربما يستظهر من بعض لاجل اهمال ذكرها
القسم في موارد الخمس مع ان ظهور مذهب مالك في زمن الباقر ع غير معلوم لانه لم يكن كابي حنيفة في الاشتهار مع ان الموجود في مرسلة المفيد قول الصادق ع
فان عليه منها الخمس وهي كالصريح في تعلق الخمس بالارض لا بالزرع المزروع فيها وكيف كان فلا اشكال في الحكم ولا في ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح
نص من تصريحه لانه المتبادر من النص وان لم نقل بثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي
مضافا الى عدم القول بصرف الخمس منها بغير مصرف سائر الاخماس وهل الارض مختصة بارض الزراعة كما يظهر من الفاضلين والمحقق الثاني او يعم المساكن و
البساتين ظاهر اطلاق كلام الاصحاب هو العموم وان صرح في المعتبر والمنتهى بعد الاعتراف باطلاقها بان الظ ان مرادهم خصوص ارض الزراعة لكنه احتمالها
في فهم مرادهم منشاه تبادر الخصوص من اطلاق النص والفتوى ويدفعه ان التبادر المذكور انما هو مقابل خلافه على ما يشمل على البناء والاشجار فان الظ انه يعبر عن ذلك
بالدار والبستان لا الارض واما الارض الخالية عن بناء وشجر المقصود منها البناء والغرس فلا اشكال في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فيشملها الرواية والفتوى
ويتم الحكم في المبنية والمغروسة بعدم القائل بالفرق اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة القابلة لها وان اشتريت للبناء والغرس فيكونان هما القائلين بالفرق
لكن الظ ان مرادهما ما يعم البياض المشترى للغرس لصدق ارض الزراعة عليه لا المشترى للبناء من ما بين العمران والدور وان كان بياضا قابلا للزرع وكيف كان فالظ
من الرواية استقلال الارض بالشراء لانها فيتبادر اطلاق اضافة الاشتراء الى الارض فلا يعم ما في ضمن الدور والخانات اذا بيعت معها بل البساتين فان ثبت
عدم الفرق بين البياض المستقل بالشراء وبين غيره فهو والا فلا بد في الارض المشتري في ضمن الدور ونحوها من الرجوع الى الاصل بعد انصراف النصوص
والفتاوى اليها وما ذكرنا من الانصراف انما هو من جهة ظهور اشتراء الارض في غير ما كان في ضمن الدار والبستان لا لاجل ظهور الاشتراء في الاستقلال
والا لم يدخل في منصرفه ما اذا اشترى ارض زراعة مع غرس اذ لا ريب في دخول مثل ذلك في منصرف اللفظ بل لا يبعد دخول ما لو اشترى الارض والبناء والغرس
الموجودين فيها لكن لا بعنوان ان المجموع دار او بستان بل بعنوان الارض والشجر والارض والبستان بل لان الارض في خبر الاشتراء ظاهر في البياض فالمراد الاستقلال
في العنوانية لا في تعلق الشراء وليس دعوى الانصراف من جهة اطلاق نفس لفظ الارض فان الظ انه لا شاهد لهذه الدعوى من العرف ولهذا يقال لمن اشترى
ارض بستان لا نفس البستان انه اشترى ارضا هذا ولكن الانصاف ان الانصراف المذكور لم يبلغ حدا يخرج معه عن اصالة الاطلاق ولذا نراهم يعممون الاحكام
المنوطة بعنوان الارض مثل الدور والبساتين كما في الارض المفتوحة عنوة ولذا فرعوا على ذلك بيع بيوت مكة زادها الله شرفا وكذا في مسئلة حرمان
الزوجة من الاراضي وهل الحكم المذكور يختص بالشراء كما هو ظاهر المتن او يعم مطلق المعاوضة كما اختاره كاشف الغطاء او مطلق الانتقال ولو مجانا كما
هو ظاهر الشهيدين فيه اشكال من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عموم معرفة لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة
والخاصة في المعتبر والمنتهى والتذكرة حيث ان ظ الاقوال المذكورة عن العامة في مقابل الامامية هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال لهم من مذهب مالك كما
في المنتهى بقوله لنا ان في اسقاط العشر اضرارا بالفقراء فان تعرضوا لذلك ضوعف عليهم فالخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء فذكر الرواية المتقدمة
وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا تخفى الا انه لا يخرج بذلك عن الدلالة على ان مراد المستدل بل غيره من القائلين الذين استدل لهم بذلك هو مطلق
الانتقال لاجل ما ذكرنا عنون المسئلة في المفاتيح بالارض المنتقلة الى الذمي ونسب الحكم فيها الى الاكثر والمسئلة لا تخ عن اشكال ثم لا اشكال في انه
لا يرتفع هذا الحق ببيع الذمي لها من المشتري او من اخر ولا بفسخه باقالة لانها الفسخ من حينها لا من اصل العقد نعم لو فرض القول به بان تكون كاشفة
عن عدم تحققها كما في التلف قبل القبض توجه عدم الخمس وظاهر الرواية كالفتاوى تعلق الخمس بالعين وللحاكم الاخذ من الارتفاع وله اخذ قيمة العين
ايضا بان يبيع الخمس على الذمي لكن عليه خمس هذا الخمس ايضا وهكذا وكيف كان لو كانت الارض مشغولة ببناء او غرس على القول بعموم الارض فقوم
الارض مشغولة بالشاغل المذكور باجرة للمالك ويؤخذ خمس تلك القيمة ولو اراد ابقائها واخذ ارتفاعها من الذمي فلا بد من ان يلاحظ اجرة بقاء
ذلك الشاغل فيه دائما ولا حاجة الى تقويم العين الا للتوصل الى معرفة اجرة المثل لان الاجرة غالبا تعرف من ملكية المالك ولو ترك الذمي الشاغل باجرة ۲
على صاحب الخمس جاز ايضا **مسئلة** ولو كانت الارض المباعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها اليه على وجه ملكية العين بالاصالة كما اذا فرض ان الامام ع
باع شيئا منها لمصالح المسلمين او اخرج خمسها واعطى لاهله فباعوه فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها اذا اشتراها الذمي واما ان كان بيعها تبعا للاثار
الموجودة فلا اشكال ايضا في وجوب الخمس فيها بعد شراء الذمي ولو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة فيخمس الكل اولا عينا او ارتفاعا لاجل خمس الغنيمة
ثم يخمس الباقي كذلك لاجل الانتقال الى الذمي ولا بعد في ذلك لكون الاشتراء واقعا لما فيه الخمس فليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي وان قلنا
بان المملوك نفس الاثار وانما يصح بيع العين في ضمن الاثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لا يملك ارضا حتى يخرج خمسها ومن صدق انه اشترى
ارضا ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا يقال انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاقه في الارض تبعا للاثار ويقابل الارض من
حيث انها مستحقة غير مملوكة بالفعل بل يجعل خمس ذلك المال ثم انه ذكر الشهيدان ان الامام يتخير بين اخذ الخمس من العين واخذه من الانتفاع وفيه انه لا دليل على
هذا التخيير للحاكم بل مقتضى قاعدة الشركة التراضي ولهذا قيل انه لعل مرادهما انه للذمي ان يمنع من العين فيقبل الارتفاع وللامام ان يلزمه باعطاء العين وان تقبل

الانتفاع لو رضي به الذمي لان له الزام المسلم بالانتفاع مطلقا اذ لم يدل الحديث الا على تعلق الخمس وهذا لو بيع على بعده حسن **فرع** قال في الكشف لو
شراها من الامام او نائبه وشرط عدم الخمس او تحمله عنه بطل الشرط ويقوى بطلان العقد ايضا ولعل وجهه ان الخمس متعلق بالعين فاشتراط عدم تعلقه
مناف للمشروع وليس من قبيل مجرد الحق حتى يسقط بالاسقاط وفي البيان انه لو شرط سقوط الخمس فسد ولكن استقرب في المناهل السقوط عملا بالشرط **مسئلة**
لو تملك ذمي مثله بعقد مشروط بالقبض فاسلم الناقل قبل الاقباض اخذ من الذمي الخمس نعم لو اسلم المنتقل اليه قبل القبض سقط عنه ولو شرط البايع على
الذمي اخراج الخمس بناء على قول بعض المتاخرين بعدم وجوبه باصل الشرع فلا يبعد وجوبه عليه لانه ليس ايجابا في الشريعة لما لم يجب فيها بل الزاما للمشتري
بهبة بعض ماله الى اهل الخمس اذ لا يعتبر النية من الذمي وعلى هذا فيصح ما عن بعض من ان الاحوط الاشتراط خروجا عن خلاف من لم يوجبه في هذه الارض
ولكن الوجوب اوضح من صحة اشتراط هذا الشرط على تقدير عدم الوجوب وان كان هو ايضا واضحا مع ان غاية الشرط تسلط المشروط له على الفسخ والغرض
ان الفسخ لا يرفع وجوب الخمس اللهم الا ان يكون الفائدة الزام الذمي بالوفاء بالشرط **مسئلة** اذا اختلط الحلال بالحرام فلا يخلو الحرام على اقسام اربعة
الاول ان يعرف قدره وصاحبه وحكمه الشركة في العين بنسبة المالين الا ان يكون الخليط مما يستهلك بالاختلاط بحيث لا يعد في حال الاختلاط مالا
فيجب القيمة على من اختلط سواء كانا متجانسين او متغايرين وسواء كان الاختلاط بالامتزاج او بالاشتباه وسواء كان الامتزاج بالاختيار او بدونه
الثاني ان يكون القدر مجهولا والمالك معلوما فان تراضيا على شئ بالمصالحة او غيرها فلا اشكال وان ابى المالك فيحتمل وجوب دفع خمسه اليه
كما اختاره في التذكرة لما سيجئ من الاخبار من التعليل بان الله رضي من الاشياء بالخمس وفيه نظر ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن الاشتغال به لاصالة
برائة ذمته عن الزائد مع ان مقتضى يده او يد مورثه على الكل وصحة تصرفه فيها بمقتضى ملكيته الكل الا القدر المعلوم حرمته مضافا الى استصحاب
الملكية في بعض الصور مثل ما لو علم ان مورثه باع شاة او لم يقبضه عدد او ثمنا تردد بين الاقل والاكثر ويحتمل وجوب دفع ما يتيقن معه البرائة لاصالة عدم
ملك المشكوك ولاصالة عدم وجوب دفع الزايد عن المتيقن وعدم تملك الغير له لا يثبت جواز تصرفه فيما يشك في ملكه مضافا الى ما يشعر به تعليل الخمس
في الاخبار بقولهم ع ان الله قد رضي من الاموال بالخمس فان فيه اشعارا باعتبار المقدار الواقعي من الحرام الا ان الله رضي عنه في هذا المورد بالخمس ولولاه لوجب
اخراج الواقع ولو كان الحكم مع قطع النظر عن تشريع الخمس هو عدم الاعتبار بالشك لم يحسن هذا التعليل حيث انه ظاهر في بيان التخفيف والترخيص بل
كان تشريعه زيادة تكليف نعم لو ثبت مقتضى اليد او مقتضى اصالة بقاء الملكية ملكية المشكوك ظاهرا فلا يجري فيه هذا الاصل ويحتمل القرعة
في المقدار المشكوك بان يدفع ما يتيقن كونه للصاحب وياخذ ما يتيقن كونه لنفسه ويقرع في المشكوك لعموم ما ثبت القرعة ويحتمل اجبار المالك على المصالحة في
المقدار المشكوك بان يكون الحكم الشرعي في الواقعة الصلح فان ابى صالح مع وليه الحاكم اذا لم يقدر على اجباره بالمصالحة فيكون مال الصلح في يده
امانة ولعله لان الحكم بكونه لاحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح وما تقدم من اصالة عدم تملك ذي اليد المقدار المشكوك لا يثبت جواز اخذه للغير ولا وجوب دفعه اليه
لان الاصل عدم تملكه ايضا قال في كشف الغطا ولو عرف المالك دون المقدار وجب صلح الاجبار انتهى وعليه فيحتمل ان لا يعين عليهما الحاكم ما يصالحان به اصلا
لان الثابت هو الاكراه على اصل المصالحة ويحتمل ان يلزمهما بالمصالحة على النصف لان زيادة نصيب احدهما كتخصيصه بالكل ترجيح من غير مرجح
فيتصالحان على النصف نظير ما استودع احدهما دينارا والاخر دينارين فامتزج الثلثة وتلف احدها لغير تفريط من المستودع فان المشهور كما في
رواية السكوني اختصاص صاحب الدينارين بواحد من الباقي وتنصيف الاخر بينهما والظاهر ان المناط هو ما ذكرنا من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا يخفى ان ما
نحن فيه نظيره بل احد افراده لان المقدار المشكوك بمنزلة الدينار المردد بين الشخصين ومثله ما ورد في صحيحة ابن المغيرة في رجلين كان معهما درهمان فقال احدهما
الدرهمان لي وقال الاخر هما بيني وبينك من ان احد الدرهمين للاول والاخر بينه وبين صاحبه من غير تعرض ليمين منهما او من احدهما فالظاهر ان المناط هو مجرد التسمية
بينهما في الدرهم المشكوك لعدم المرجح لاحدهما فالحكم في هذا وسابقه اشارة الى وجوب المصالحة عليهما في مثل هذه الموارد ويؤيدهما ما ورد فيما اذا اشترى
الرجل ثوبا بعشرين والاخر ثوبا اخر بثلثين فاشتبها فان المشهور كما في رواية اسحق بن عمار انه يباع الثوبان ويعطى صاحب الثلثين ثلثة اخماس الثمن
وصاحب العشرين خمسي الثمن فان الظاهر منها وجوب المصالحة بينهما قهرا على هذا النحو ولعل وجه ترجيح صاحب الثلثين مع احتمال كون ما اشتراه بالثلثين مساويا
لما اشترى لصاحب العشرين بل ادون منه في القيمة ملاحظة ما هو الظاهر من كون الثوب المشترى بثلثين ازيد قيمة عادة على ثوب العشرين بمقدار خمس
القيمتين ثم الاقرب من هذه الاحتمالات هي القرعة الا انها انما تجري في مقدار دار الامر بين كون مجموعه للواجد او لصاحبه لا فيما اذا احتمل الاشتراك بينهما
على وجه غير محصور والروايات يعمل بها في مواردها لعدم استنباط مناط منها على وجه القطع ولذا صرح الشهيد في مسئلة الدينارين بقوة القرعة نظرا
الى ان التنصيف مخالف للمقطوع به وحملت رواية الدرهمين على ما اذا كانا في يديهما وحلف كل منهما على نفي استحقاق الاخر وعن العلامة في مسئلة الدنانير
ان الدينار التالف يقسط عليهما اثلاثا فيجب على صاحب الدينارين منه ثلثان وعلى صاحب الواحد ثلث كما اذا اتفق ذلك في قفيز اختلط مع قفيزين فتلف
قفيز ثم ان هذا كله اذا كان المالك معينا او مشتبها في قوم محصورين وتحقق العسر ولو قلنا بوجوب التخلص من كل واحد منهم بما يتيقن معه البرائة ويحتمل
انه يتوقف ان يدفع الى الحاكم لهم من المال المذكور ما يتيقن معه التخلص او ما زاد عن الحرام ويتولى القسمة بنفسه الحاكم ان امتنعوا عن الاجتماع على عدد القسمة بالصلح ثم

والتوكيل فيكون المال في يد الحاكم مرددا بين قوم محصورين وعليه فيرتفع ما ذكره بعضهم من حصول الاشكال من جهة لزوم ان يدفع الى كل واحد منهم
ما يجب دفعه اليه مع الاتحاد وخسران عظيم واضعف من ذلك ما دفع به الاشكال من انه لا بعد في لزوم ذلك عليه عقوبة لما صنع من الخلط بالحرام ولو كانوا غير محصورين
فالظاهر انه يدخل في القسم الرابع القسم الثالث ان يكون القدر معلوما دون الصاحب والظاهر انه يتصدق به عن المالك مع الياس عن الوصول اليه للروايات مثل رواية
علي بن ابي حمزة الواردة في حكاية صديقه الذي كان من كتاب بني امية لعنهم الله تعالى واصاب مالا كثيرا وندم على ذلك وسئل الصادق ع عن ذلك فقال اخرج من جميع ما اكتسبت
في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به ورواية فيض بن حبيب صاحب الخان قال كتبت الى العبد الصالح ع قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة
دراهم وانا صاحب فندق ومات صاحبها ولا اعرف له ورثة فرايك في اعلامي حالها وما اصنع بها فقد ضقت بها ذرعا فكتب اعمل فيها واخرجها صدقة قليلا قليلا حتى
يخرج ولعله امره بالعمل بها واخراجها قليلا قليلا لعلمه بحاجته فامره بالعمل لينتفع به وصحيحة يونس بن عبد الرحمن في الكافي قال سئل ابو الحسن الرضا ع وانا حاضر
فقال له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل منها الى منزله ورحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا في الطريق اصبنا بعض متاعه معنا فاي شئ نصنع به قال
تحملونه حتى تحملوه الى الكوفة وفي نسخة حتى تلحقوه بالكوفة قلنا لا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع به قال فاذا كان كذلك فبعه وتصدق بثمنه قال له
على من جعلت فداك قال على اهل الولاية ويؤيد هذه الاخبار الكثيرة الواردة في التصدق باللقطة وما هو بمنزلتها منها رواية حفص بن غياث قال سئلت ابا
عبد الله ع عن رجل من المسلمين اودعه بعض اللصوص دراهم او متاعا واللص مسلم ايرده عليه قال لا يرده فان امكنه ان يرده على اصحابه فعل والا كان في يده بمنزلة
اللقطة يعرفها فان اصاب صاحبها ردها والا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان
الاجر له الى غير ذلك ويستفاد من هذه الرواية وغيرها مما ورد في اللقطة مضافا الى قاعدة اليد الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق وهنا اخبار اخر
لم نذكرها منها ما دل بظاهره على وجوب ابقاء المال على حاله ويمكن حمله على قبل الياس عن صاحبه او على الجواز ومنها ما دل على اختصاصه بالامام مثل رواية
محمد بن القسم بن الفضيل بن يسار عن ابي الحسن ع عن رجل صار في يده مال لرجل ميت لا يعرف له وارثا كيف يصنع بالمال قال ما اعرفك لمن هو يعني لنفسه
اختصاصه بمورده من مال الميت الذي لا يعرف له وارث ويكون هذا من الانفال ولا ينافي الامر بالتصدق به في رواية فيض بن حبيب المتقدمة لانه اذن في
صرفه على الفقراء نعم في مكاتبة ابن مهزيار عد من جملة الفوائد والغنائم مال لا يوجد ولا يعرف له صاحب فيمكن حمله على المال الملتقط لان الالتقاط نوع اكتساب
وكيف كان فينافي روايات التصدق من جهة اشتمال المكاتبة على وجوب ايصال خمس الفوائد والغنائم ولو بعد حين لكن العمل في المكاتبة مشكل نعم ينبغي مراعات
الاحتياط بناء على ما حققنا سابقا من عدم حرمة هذه الصدقة على بني هاشم وان قلنا بحرمة مطلق الصدقة الواجبة عليهم لان هذه صدقة مندوبة يجب على
الشخص فعلها عن المالك فهو كالصدقة الموصى بها عن مال الميت كما صرح بذلك الشهيد والمحقق الثاني في مصرف صدقة الدين الذي لم يعرف صاحبه ولا وارثه نعم الظاهر من
الاولين في مسئلة تراب الصياغة ان مصرفه مصرف الصدقات الواجبة ولم يصرح في مسئلة اللقطة وفيما نحن فيه بانها تصرف في مستحق الزكوة لحاجته ثم انه بعدما فرضنا في
هذا القسم العلم بقدر الحرام فلا فرق فيما ذكرنا من وجوب التصدق بين العلم بكونه مساويا للخمس او ازيد او انقص لعدم انصراف الاخبار الاتية في القسم الرابع الا الى
ما يشمل صورة العلم بقدر الحرام كما ستعرف انشاء الله تعالى وقد صرح باختصاص الخمس بالقسم الرابع في محكي السرائر والنزهة وكثير من كتب العلامة والدروس والبيان والتنقيح و
حاشية الشرائع والمسالك ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة بل عن بعض انه المشهور ولا يبعد دعوى عدم الخلاف في ذلك وان نسب الى ظاهر الخلاف اطلاق الغنية و
النهاية والوسيلة والنافع والشرائع والتبصرة واللمعة والمحكي في المختلف عن الحلبي اطلاق الحكم بوجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام والظاهر ان مرادهم صورة عدم العلم
بقدر الحرام تفصيلا ولذا خص في المعتبر والمنتهى وغيرهما عنوان المسئلة بصورة عدم تميز المقدار والمستحق مضافا الى ان ظاهرهم حصر مستند الحكم في الروايات الاتية
وستعرف انها ظاهرة سيما بمعونة تعليلها في صورة جهل المقدار تفصيلا نعم يمكن ان يتوهم ان التعليل وان اختص بصورة جهل المقدار الا ان فيه بناء على اختصاص الخمس في
المسئلة الاتية ببني هاشم اشعارا بان مطلق الحرام المختلط بالحلال الموكول امره الى الشارع مصرفه فيهم الا ان الله سبحانه رضي مع الجهل بمقداره بالخمس وحاصل
ذلك انه لا فرق بين العلم بمقدار الخليط والجهل به في وجوب صرفه اليهم اي فلما كان الا ان الله رضي عند الجهل بصرف خمسه فيهم فتعين فيه شم هذا الكلام انما يتوقف في مال
يكون امره في نفسه مع قطع النظر عن جهالة مقداره اليه فيكون الجهالة سبب الرضا بهذا المقدار لا سبب كون امره اليه ويقوى اختصاص المصرف فيما كان امره كثيرا لهم
من باب الخمس ويؤيده ما ذكرنا ان ما تقدم من اخبار التصدق بمجهول المالك ظاهر في المال المتميز دون المختلط ولم يعلم اجماع على عدم الفرق بين المختلط وغيره ودون تمامية دعوى
عموم رواية ابن ابي حمزة للمختلط وفيه نظر ودعوى تنقيح المناط بان يدعى عدم مدخلية خصوص التميز والاختلاط اذا كان قدر المال معلوما معارضة بمثلها فانه اذا
وجب صرف المقدار الواقعي من الحرام في مصرف الخمس فاي فرق بين كون ذلك المقدار المخلوط معلوما للمكلف او مجهولا له مع ان العلم بالقدر لو اوجب التصدق به لزم
في القسم الرابع التصدق اولا بالقدر المتيقن فلا يبقى مورد للخمس ودعوى انه لعله لانضمام الشك الى القدر المتيقن مدخلا فيجب التصدق بالقدر المتيقن اذا علم عدم الزائد
عليه وصرفه في الخمس اذا احتمل وجود زائد عليه او لان يدفع بتنقيح المناط هذا مضافا الى معارضة الروايات المتقدمة الامرة بالتصدق بما دل على اختصاصه بالامام اما
رواية ابن حبيب المتقدمة الواردة في مال الميت فما عرفت من رواية ابن فضيل المتقدمة الدالة على اختصاص هذا المال بالامام ع فيكون الامر بالتصدق من باب الاذن وابن
بل ظاهر رواية ابن حبيب بابي الحمل على الفتوى لاشتمالها على التكسب بذلك المال واخراجه صدقة قليلا قليلا مع احتمال الارادة الاخراج من ربحه ولما رواه ابو يونس

ابي حمزة بين الوارد بين فيمن تعذر الوصول الى مالكه فرواية داود بن يزيد اني قد اصبت مالا واني قد خفت منه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه وتخلصت عنه فقال
له ابو عبد الله ع لو اصبته كنت تدفعه اليه فقال اي والله فقال والله ما له صاحب غيري قال فاستحلفه ان يدفعه الى من يامره قال فحلف فقال فاذهب فاقسمه في
اخوانك ولك الامن مما خفت فاذا لم تكن تلك الاخبار سليمة في مواردها وهو المال المتميز فكيف يتعدى منها الى المختلط واعلم ان المحكي عن الاردبيلي في كتاب اللقطة
وعن المجلسيين ان هذا القسم الثالث هو المشهور برد المظالم وزاد الاخيران القسم الرابع ايضا اقول ويدخل فيه ايضا ما استقر في الذمة من الاموال وان كان
حقيقة الرد لا يصدق الا على الاولين وقد يشكل فيما لو اوصى به ولم يعلم مراده وجعلنا المصرف مختلفا القسم الرابع ان يكون مجهول القدر مفصلا مع الجهل
بالمالك ولو في قوم محصورين والمشهور بين من تاخر عن الشيخ وجوب الخمس فيه وحلية الباقي وعن الغنية الاجماع عليه لما روي عن الخصال بسند الصحيح الى
محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس
ورواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله ع قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج
الخمس من ذلك المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل وفيما رواه المشايخ الثلثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي
عبد الله ع قال اتى رجل امير المؤمنين صلوات الله عليه فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه
والحرام وقد اختلط فقال علي ع تصدق بخمس مالك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق ع
عن رجل اكتسب من حلال وحرام ثم اراد التوبة عن ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس و
ظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ان المراد بالخمس معناه المتعارف ومصرفه المصرف المعهود وهو المشهور بل نسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب بل هو ظاهر
الرواية الثانية ايضا بعد عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعة في زمان الصادق ع وان كان كلامه ع حكاية
لكلام امير المؤمنين ع الا ان ذكره في مقام بيان الحكم يدل على ارادة ما هو ظاهر الكلام عند المخاطب حين الخطاب واما الرواية الثالثة فلان
انها ليست ظاهرة في ذلك لو نقل بكونها ظاهرة في ارادة المعنى اللغوي اعني الكسر الخاص من المال كما في اية الغنيمة بل انما اطلق لفظ الخمس مضافا الى المال
بملاحظة الامر بالتصدق وان كان قد نسب الخمس في بعض الاخبار الى ان اطلاقه منصرف الى الصدقة المقابلة للخمس بل نصرا اقوى من انصراف لفظ الخمس
المذكور بعده الى الحق الخاص بل امره ع بالتصدق من دون طلب نصف المخمس قرينة على عدم ارادة الحق الخاص واحتمال ارادته مع صرف حقه المختص الى غيره مدفوع
مضافا الى ظهور الكلام في الفتوى دون الاذن بان التعليل ظاهر في كون الحكم من باب الفتوى لا الاذن لخصوص السائل الا ان هذا كله مدفوع بظهور قوله ع
في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس ومن المعلوم ان غير الخمس المصطلح غير معهود في الاشياء وكيف كان فلا اشكال في المسئلة بعد المنجبرة
برواية ابن مروان المتقدمة المعتضدة بظاهر فتوى الاصحاب مع اعتضادها بالاحتياط اللازم مراعاته في مثل المقام لو فرض عدم اطلاق فيركن اليه الا انه مبني على
القول بعدم حرمة مثل هذه الصدقة لو لم يكن خمسا على بني هاشم اما لو قلنا به او احتملناه احتملنا الامر فيقع بظواهر ادلة الحلية من العمومات والخصوصات
دار الامر بين محذورين ولم يكن احتياط في البين لكن عرفت ما هو المغني عن الاحتياط في المسئلتين ثم ان ظاهر بعض الاخبار حلية المال المختلط بالحرام
مع عدم التعرض لوجوب اخراج شيء منه اكثرها في المال المختلط بالربا مثل هشام بن سالم ورواية الحلبي المرويان في باب الربا من الكافي وبعضها في غير
الربا مثل ما رواه في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سئلت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه
قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ع ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة
ثم قال وان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا باس ويمكن التفصي عن اخبار الربا بما ربما يستظهر من ذيلها من كون
مورد الرجل كان ياكل الربا وقد دلت هذه الاخبار وغيرها وذهب بعض الاصحاب على حليتها ولذا قيد في بعض اخبار الكبائر اكل الربا بكونه بعد البينة اشارة
الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وح فهذه الاخبار اخص من اخبار وجوب الخمس نعم يظهر من محكي السرائر وجوب الخمس في المال الذي يعلم ان
فيه الربا ايضا واما موثقة سماعة فيحتمل ان يكون نفي الباس عن التصدق من المال المختلط بل سائر التصرفات في الجملة ولو بعد التخميس في مقابل الحرام
المحض الذي هو مورد السؤال حيث لا يجوز منه التصدق في بعض الصور فضلا عن تصرف اخر وكيف كان فالرواية ليست نصا في حلية جميع المال المختلط حتى لا
يقبل التقييد باخبار المسئلة التي هي اخص منه مع مخالفة حلية الجميع للقاعدة المقررة من وجوب الاجتناب عن المشتبه في المحصور امتثالا للادلة العقلية
والنقلية الدالة على حرمة التصرف في مال الغير اذا علم ولو اجمالا في امور محصورة ثم لو ظهر المالك بعد اخراج الخمس فهل يضمن الدافع كما صرح به الشهيدان في
الروضة والمسالك ام لا كما عن الرياض والمدارك والذخيرة قولان من قاعدة اليد وكون الاذن في التخميس في مقام بيان سبب اباحة التصرف في الباقي فلا يفيد
الضمان نعم غايته رفع الاثم مضافا الى النص بالضمان في امثاله من التصدق بمجهول المالك واللقطة ومن ان ظاهر التعليل في قوله ع ان الله رضي من الاموال
بالخمس ان الخليط المجهول مالكه انتقل مع جهل المالك الى الله سبحانه وقد رضي عن الخليط بالخمس فاخراجه مطهر للمال ومبرئ للذمة بحكم الرضا الحاصل
بين مالك الحلال وبين الشارع كما تقدم ذكره وهذا بخلاف مسئلة التصدق بمجهول المالك واللقطة فان الظاهر ان التصدق بهما انما هو عن صاحبهما باذن من الشارع

فان التصدق

في ايقاع هذا العمل للمالك شبه الفضولي وان هو من نيابة المالك او ولي مالكه كما يستفاد من تعليل اخبار الباب مع ان التصدق بمجهول المالك جائز لجواز ابقائه
امانة او تسليمه الى الحاكم فلا ينافي الضمان بخلاف دفع هذا الخمس فانه واجب بعد معرفة الضمان وبهذا التقرير يظهر انه لو قلنا بكون هذا الخمس صدقة لا مصرفا في
لا يجوز دفعه الى بني هاشم ان قلنا بحرمة ما عدا الزكوة من الصدقات المفروضة عليهم وان قلنا بجواز صرف مجهول المالك واللقطة عليهم على هذا القول لكونه صدقة
مندوبة عن المالك بخلاف المال فيما نحن فيه فانه مال الله جعله صدقة واجبة فيدخل في الصدقة الواجبة **مسئلة** لو كان الحلال مما فيه الخمس لم يسقط
باخراج هذا الخمس لعدم الدليل على سقوطه فيجب ح اولا هذا الخمس فاذا حل المال كله وطهر عن الحرام اخرج خمسه ولو عكس صح لكن تظهر الفائدة فيما لو جعلنا مصرف هذا
الخمس غير الهاشمي وح فليس له العكس وكيف كان فالقول بوحدة الخمس كما يحكى ضعيف جدا ولعله لاطلاق قوله ع وسائر المال لك حلال ولا يخفى انه من حيث اختلاطه
الحرام لا من كل جهة ولذا لو كان زكويا لم يسقط زكوته **مسئلة** لو كان قدر المال مجهولا تفصيلا لكن يعلم انه اقل من الخمس فالظاهر عدم وجوب الخمس لان تمام التعليل
الاختصاص بغير هذه الصورة لانه كما تقدم وارد في مقام بيان التخفيف واستقرب في المناهل وجوب الخمس لاطلاق الاخبار والفتاوى وهو ضعيف والاطلاق ممنوع
وهل يجب صرفه في مصرف هذا الخمس او يكون صدقة وجهان من فرض خروجه عن مورد هذه الاخبار فيدخل في عموم اخبار التصدق بمجهول المالك الا مرفت في معلوم
القدر من ظهور التعليل في كون حكم المخلوط في نفسه يصرفه الى اهل الخمس وانما وجب الخمس في صورة الجهل بمقداره لرضا الشارع بهذا القدر والاقوى هو الاول
على كل تقدير فيحمل الحاكم او العدول او المستحقين بمنزلة المالك ويعامل معهم ما مر في القسم الثالث من الوجوه تخفيفا ولو علم كونه ازيد فهل يقتصر على صرف
الخمس لاطلاق الاخبار او يدفع الزائد ايضا وجهان اصحهما الثاني لعدم الدليل في سقوط الزائد مع ان ظاهر التعليل كفاية الخمس عن الزائد الواقعي لو ثبت في المال
لا المعلوم فاطلاق الاخبار كاطلاق الفتاوى بالنسبة الى هذه الصورة ثم ان القول بالاكتفاء بالخمس كما استقرب في المناهل ضعيف جدا وعلى المختار فهل يكون
صدقة او خمسا او يكون مقدار الخمس خمسا والزائد صدقة وجوه اقويها الاول لان فرض خروجه عن ادلة الخمس يوجب دخوله تحت ما تقدم من وجوب التصدق بكل
مال مجهول ولو كان مخلوطا غير متميز قال في كشف الغطاء ولو جهل القدر مع العلم بزيادته عن الخمس فهو بحكم المعلوم حقيقة يرجع فيه الى الصلح وكذا لو علم
نقصه عن الخمس على الاقوى انتهى وعلى المختار فلو تبين الزيادة بعد اخراج الخمس ففي اجزاء ما دفع او التصدق بالزائد او وجوب استرداد الصدقة بالخمس
فيسترجع ما دفع خمسا مع بقاء العين او علم القابض او الاكتفاء بما دفع وجوه اقويها الاول وسيجيء تقوية الاخير بالعمل في تعيين القدر المعلوم اجمالا على الزائد
ان كان هناك يد او اصل يعتمد عليه في اثبات ملكية المشكوك كما ذكرنا في القسم الثاني والا ففي وجوب العمل على المتيقن من حيث الاشتغال او على المتيقن من حيث
البراءة او القرعة وجوه اصحها الاول لاصالة عدم تملك المشكوك واصالة عدم التطهر للمال المختلط ثم المراد بالقسم الرابع ما كان الحرام مجهول القدر في
اصله فلو علم قدر الحرام او لا ثم تصرف فيه او خلطه مع ماله حتى نسيه او علم عين الحرام وان جهل قدره فتصرف فيه واشتبه في ماله فجهل قدره فبالاضافة الى ماله معلوم
فالظاهر ان حكمها حكم مجهول المالك فيجب التصدق لا الخمس لسبق الحكم به فلا يرتفع بعروض الاختلاط لكن لا يبعد دعوى اطلاق الاخبار بالنسبة الى مثل ذلك
ولعله لذا قال في كشف الغطاء لو خلط الحرام مع الحلال عمدا خوفا من كثرة الحرام ليجمع شرائط الخمس فيجتزي باخراجه فاخرجه عصى بالفعل واجزء الاخراج
انتهى وتبعه في ذلك بعض تلامذته في كتابه وفيه نظر اذ المقدار الخليط اذا حكم سابقا بكونه للفقراء باعتبار تميزه فيصير كمعلوم المالك داخلا في القسم الثاني
الذي تقدم الحكم فيه والمتولي لذلك هنا هو الحاكم اما لو لم يعلم كون الخليط من الزكوة او الخمس فالظاهر كونه كالمتردد بين مالكين وكذا لو تردد بينهما و
بين الاوقاف العامة لجواز صرفها في اهل الزكوة والخمس ولو كان ما فيه الخمس مشتركا فدفع احد الشريكين خمس حصته فيجوز له التصرف في باقي حصته
بعد ذلك انه لو امكن جبره على القسمة جبر **مسئلة** لو تصرف في المال المختلط بالحرام بحيث صار في ذمته تعلق الخمس في ذمته ولو تصرف في الحرام المعلوم
ضمانه في ذمته وجب دفعه صدقة **مسئلة** لو اوصى بمبلغ معين في رد المظالم بناء على ما عن المجلسيين من اطلاق هذا العنوان على القسم الثالث والرابع فان علمنا
بقصد احد القسمين جوزنا وحدة الصرف فيهما فلا اشكال والا فهو صرف الى القسم الثالث من جهة ان الاصل عدم الزيادة وعدم احتمال المبلغ للزيادة او الى القسم
الرابع لان الغالب عدم علمهم بالمقدار المخلوط في اموالهم ويحتمل كون ذلك المبلغ كالمال المردد بين مالكين فيحتمل ان يقرع بينهما ويحتمل المصالحة معهما و
المتولي للطرفين الحاكم لكن التحقيق انه لم يعلم كون رد المظالم حقيقة القسم الثالث والرابع المتقدمين بل يطلق ايضا عرفا على رد المظالم المستقرة في الذمم
فان علم ان الموصي اراد فردا معينا فالحكم كما ذكر من وجوب القرعة او المصالحة على النصف او التنصيف من غير مصالحة نظرا الى ما تقدم في المال المردد بين شخصين
وان علم انه اراد نفس المفهوم من غير التفات الى افراده وعدم قصده لخاص منه كان يسمع ان من علامة الخيرات شيئا يقال له رد المظالم فيوصي به من غير علم
انه في ذمته وماله شيئا للفقراء او السادة فان علم انه في ذمته حقا لاحدى الطائفتين صرف فيه وان لم يعلم ذلك فالظاهر ان الايصاء بهذا كالايصاء بمطلق
التصدق ان لم يعتقد اختصاص هذا القسم بالسادة كما هو المتعارف بين الناس من جعله في مقابل الخمس بالسادة **مسئلة** الظاهر عدم اختصاص ما ذكر من الخمس
بالمكلفين بل يجب اخراج الخمس من مال الصبي والمجنون اذا اختلط بالحرام لعموم رواية ابن مروان المتقدمة بل يجب هنا وان قلنا في غيره من الاخماس باختصاصه بالمكلفين
لان الموجود فيه من الحرام لا بد من التخلص عنه ايضا او بدله الى مالكه ولعل هذا الخمس ليس حقا حادثا في اصل المال كالزكوة ليمكن دعوى انه فرع التكليف بل
هو حق ثابت في جملة المال المختلط معه ولذا لا يسقط بتلف المال من غير تفريط بل ينتقل الى الذمة اذا كان الخلط منه موضعه كالمكتسب المتمحض عن مطالب المال الحرام من

الحلية والحرية فيما استقربه في المناهل من عدم وجوب الخمس في ما لها ضعف مسئلة لو دفع الخمس فبان الخليط اقل من الخمس فالظ الاجزاء وعدم وجوب الصدقة بما بقي من المقدار وعدم جواز استرجاع ما دفع الى السادة لان ظاهر التعليل كون المدفوع بدلا وعوضا عما في المال على تقدير زيادته عنه او نقصه او مساواته فيكون شبه المصالحة والمراضاة من طرف الشارع مع المالك نظيرها اذا وقع هذا من مالك الحرام في صورة معرفته مع مالك الحلال ومنه يظهر انه لو تبين ان الحرام كان ازيد من الخمس فلا رجوع ايضا على خلاف ما اخترناه سابقا وفاقا للمناهل ودعوى كون هذه المعاوضة مراعاة باستمرار الاشتباه او التساوي الواقعي وهو مع التفصي خلاف ظاهر قوله ع رضي من الاموال بالخمس وقوله وسائر المال لك حلال وبما ذكرنا يظهر فساد ما يقال في تضعيف هذا الاحتمال من انه مستلزم لتحليل ما هو معلوم الحرمة ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الزيادة المتبينة مشاعا كان ينكشف كون الحرام ربعا او ثلثا للمال او يكون شيئا معينا كما اذا فرض مثلا ان المفروض وقوع عوضه الى الشارع حتى لو تبين كون العوض المدفوع كله من الحرام فالظ عدم وجوب دفع الزائد بقصد عن الشيء بعضه مسئلة الظ انه لا خلاف في عدم اشتراط البلوغ والعقل في تعلق الخمس بالمعادن والكنوز والغوص فقد ادعى ظهور الاتفاق في الاخيرين في المناهل وعن ظاهر المنتهى في الاول ويتبعه في الغنائم ويدل عليه اطلاق الاخبار واما الغنيمة فالظ انه كذلك لما ذكروا في الجهاد من اخراج الخمس من الغنيمة اولا ثم تقسيمه بين من حضر القتال على الطفل ويدل على الاطلاق في الاربعة المذكورة وفي الحلال المختلط اطلاق رواية مرسلة ابن عمار المتقدمة فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس واما الارض المشتراة من الذمي ففيه اشكال لمن تضمن الرواية لفظة على الظاهرة في التكليف ومن امكان هذا الظهور لكثرة استعمال لفظة على في مجرد الاستقرار كما في نحو عليه دين وعلى اليد ما اخذت ونحو ذلك واما المكاسب فظاهر اطلاق الفتاوى عدم اشتراط البلوغ فيها وعن المنتهى في فروع مسئلة الكنز الثالث الصبي والمجنون يملكان اربعة اخماس الركاز والخمس الباقي لمستحقيه يخرج الولي عنهما عملا بالعموم وكذا المرأة لنا ما تقدم من انه اكتساب وهما من اهله فان هذا الدليل ظاهر في ان عليهما خمس كلما يحصل باكتسابهما والحاصل انه يفهم من استدلال العلماء لوجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص بانها اكتسابات فيدخل تحت الاية ثم تعميم الوجوب فيها للصبي والمجنون ثم دعواهم الاجماع على وجوب الخمس في مطلق الاكتسابات عدم الفرق في ارباح المكاسب بين البالغ وغيره فقط ويدل عليه اطلاق بعض الاخبار ايضا مثل موثقة سماعة وقبله ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل وكثير وقد ادعى في المناهل ظهور اطلاق النصوص والفتاوى ومعاقد الاجماع في ذلك بل قيل لم نصرح باشتراط الكمال في الزكوة واهمالهم هنا كالنص في عدم اشتراطه هنا فربما كان اجماعا وهو حسن ومن العجائب ان هذا القائل يرجح اخيرا اشتراط الكمال للعمومات الواردة في الزكوة من انه ليس في مال اليتيم والمال الصامت والدين شيء وقوله ليس في مال المملوك شيء في غير واحد من الاخبار ولا يخفى على الناظر فيها اختصاصها بالزكوة واعجب من ذلك انه جعل سقوط الخمس عن غير البالغ في المال المختلط اظهر لورود دليله على وجه التكليف مع انك خبير فانه لو قلنا باختصاص الخمس مطلقا بالبالغ لا بد من استثناء هذا القسم منه لانه في الحقيقة اخراج بدل مال الغير الذي يجب ان يخرج من مال الصغير والكبير وربما يتوهم دلالة الاية الشريفة على المطلوب بضميمة الاخبار المعممة للغنيمة لمطلق الفائدة من جهة اطلاق الاية فيها ما قبل البلوغ وما بعده وان كان التكليف بالخمس متعلقا به بعد البلوغ فان اسباب التكليف لا يعتبر وقوعها حال التكليف وهو فاسد لان الظاهر من الاية انشاء هذا الحكم اعني السببية المستفادة من الاصول المتضمن لمعنى الشرط بقرينة الفاء للبالغين لانشاء حكم الجزاء بالنسبة الى من تحقق منه الشرط من البالغين نعم لو استفيد من الاية سببية اصل الغنيمة لتعلق الخمس لا الغنيمة الحاصلة لخصوص المخاطب البالغ امكن الاستدلال بها كما هو ظاهر من يستدل من الفقهاء بهذه الاية على وجوب الخمس في الكنز والمعدن والغوص مع اتفاقهم على عدم اختصاص الحكم فيها بالبالغين الا ان يقال ان مستندهم في اصل الحكم الاية وفي عمومه لغير البالغين الاخبار وهو مما لا يعرف من استدلال المنتهى مسئلة يجب الخمس فيما يكتسبه العبد لنفسه لعموم ادلة الخمس وليس للمولى منعه لثبوته بحكم الشارع ولا دليل على اعتبار التمكن التام في وجوب الخمس على الوجه المتقدم في الزكوة ومنه يعلم ان التمكن من التصرف ليس شرطا في تعلق الخمس وانما هو شرط في وجوب ادائه فاذا تمكن اداه مسئلة الظ تعلق الخمس بالعين في الغنيمة والمعدن والارض المبتاعة من المسلم والحلال المختلط بالحرام والمطوع عدم الخلاف في ذلك واما ارباح المكاسب فالظ انها كذلك لان الظاهر من ادلتها سيما الاية التي استدل بها كثير من الاصحاب لكن الظ عدم وجوب ان يخرج من كل عين خمسه بل اخراج خمس الفائدة بل الظ ان الحكم كذلك في الكنز والغوص والمعدن اذا اشتملت على اجناس مختلفة وهل يجوز دفع القيمة في هذه الاشياء الظاهر ذلك كما صرح به بعض بل يظهر من حاشية المدقق الخوانساري في مسئلة وجوب بسط نصف الخمس على الاصناف ان جواز اداء القيمة مذهب الاصحاب وسيجيء حكاية كلامه في تلك المسئلة لقوله ع لمن وجد كنزا فباعه او خمس ما اخذت يعني من الثمن وفي رواية ريان بن الصلت المتقدمة في ثمن السمك والبردي والقصب من القطعية ورواية الريان المتقدمة فيما يباع من فواكه البستان والاجتزاء بخمس الثمن في هذه الاخبار محمول على الغالب من عدم نقصان الثمن عن القيمة والا فلا اعتبار بالثمن وما تقدم في مسئلة الغنيمة من رواية ابي سيار حيث جاء بثمانين الف درهم الى الصادق ع وكيف كان فالظ من الروايات منضما الى ملاحظة سيرة الناس هو جواز التصرف في الاعيان الخمسية مع ضمان الخمس ولو نوى عدم اعطاء الخمس فالظ حرمة التصرف في العين وكونه غصبا لانه مقتضى التعلق بالعين خرج منه صورة الضمان بالاخبار والسيرة ولما ورد في غير واحد من الاخبار من انه لا يحل لاحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا وما عن تفسير العياشي بسنده عن اسحق بن عمار قال سمعته يقول لا يعذر الله عبدا اشترى من الخمس شيئا ان يقول يا رب اشتريته بمالي حتى ياذن له اهل الخمس وغير واحد مما تقدم في خمس الارباح

منها ما ورد في صحيحة الفضلاء من انه هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا وما عن اكمال الدين انه ما ورد على الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله سرهما في جواب مسائله الى صاحب الدار ع قال واما ما سئلت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا ويتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون ونحن خصماؤه فقد قال النبي ص المستحل من عترتي ما حرم الله تعالى ملعون على لساني ولسان كل نبي مجاب وتؤيده ايضا جميع ما ورد في تحليل المناكح للشيعة ليطيب لهم الولادة وان كانت مختصة بخمس الغنائم او ظاهرها او الانفال واما لو نوى مع الضمان ولا بنيته عدم الاعطاء فمقتضى القاعدة واخبار عدم حل اشتراء الخمس وان كان هو عدم جواز البيع فسادا في مقدار الخمس الا ان الظ مما تقدم من روايات دفع القيمة الظاهرة في عدم ضمان البايع حين البيع لجهله وكذا بعض ما ورد في صورة العزم على عدم الاعطاء هو الجواز واشتغال الذمة ان كان التصرف بالاتلاف وتعلق الخمس بالعوض ان كان معاوضة مجردة عن المحاباة والا فكالاتلاف في مقدار المحاباة او في المجموع والمسئلة محل الاشكال العدول لبي يوجب الاطمينان في مقابل الاصول العقلية والنقلية المانعة عن التصرف في مال الغير نعم المعاملات الواردة على العين التي حصل فيها الربح في عام التجارة كانه خارج عن محل الكلام لاجماعهم ظاهرا على جواز تاخير اخراج خمس الارباح الى السنة وان علم بعدم تجدد مؤنة او خسارة على ما يقتضيه اطلاق كلامهم في التوسعة وان كان في تعليل التاخير بالاحتياط اشارة الى عدم الجواز مع العلم اذ لا يبقى معه الاحتياط ولا شك ان الربح يصير متعلقا للخمس بمجرد الظهور دون الانضاض على الاقوى فيلزم من ذلك اما وجوب عزل مقدار الخمس من الربح اذا اراد المكلف التجارة بماله والظ انه لم يلتزم به احد لا فتوى ولا عملا واما اشتراك المستحقين مع المالك في الربح الحاصل من المال المشترك وفي الخسارة التي تقع فكان مقتضى عدم وجوب العزل والاذن في التصرف فيه في جملة المال والظ انه كسابقه مخالف للفتوى والعمل لاستقرارهما ظاهرا على اشتراك المستحقين في الخسارة دون الربح وان كان لهم حق متجدد فيه كما في عامل القراض نعم ظاهر بعض مشايخنا بل صريحه انه لو ربح خمسين في مائة ثم اشترى بالمائة والخمسين خمرا في تجارة خمسين وزع الخسارة على الربح ورأس المال لكنه ضعيف لما سيجيء فيجب ان يكون الاذن في التجارة فيه على وجه التجارة في مال القراض بعد ظهور الربح نعم لو عاوضه لا للتجارة والاستفادة استحق من الثمن بنسبته الى العين كما في الكنز المبيع في الرواية المتقدمة والسر في ذلك ان الدليل انما دل على وجوب الخمس في الفائدة الحاصلة من التجارة مثلا وقد عرفت سابقا في مسئلة عدم استقلال كل ربح بحول ان الصناعة الواحدة في حكم عمل واحد بل عرفت ان الاستفادات المتعددة وان اختلفت ولم تتحد عرفا الا ان موضوع وجوب الخمس منها هو مجموع ما استفاده لا كل جزء مما استفاد ولو باستفادة مستقلة ولذا قوينا وجوب اخراج مؤنة سنة المجموع التي تدخل بظهور اولها وينتهي بانتهاء اخرها من ذلك المجموع وح فالغنيمة هي الحاصلة من ذلك المجموع والمخرج منها مؤنة السنة ومن البين ان اضافة الفائدة الى التجارة الواحدة المستمرة المشتملة على المعاوضات المترامية انما هي ملاحظة راس المال الموجود في المعاملة الاولى نعم اضافة كل فائدة التجارة بالمعنى الاول دون المعنى الثاني فيجب ان يخمس هذه الفائدة والفائدة بهذا المعنى لا تستقر الا بعد تمام الحول فصدق المعنى نعم بالمعنى الثاني اعني الاضافة الى التجارة التي حصلت منه لانه لو صدقها ولو تلف جميع المال وكذا الكلام في الفائدة الحاصلة من ضم مكاسب مختلفة في الحول فان المتعلق للخمس هو كل الفائدة التي هي محل اخراج المؤنة واستقرارها مشروط بعدم حصول الخسارة في بعضها نعم لو قلنا ان كل فائدة تحصل في تجارة واحدة فيحصل الشركة فيه ثم اذا ربح في تجارة بوضع الربح المتجدد مقدار ما يخص حصة الخمس ثم يخمس باقيه المختص بمجموع راس المال اربعة اخماس الربح فيحصل الشركة وهكذا ثم هذا اللازم من جعل كل فائدة فائدة متعلقا للخمس وبحسب مؤنة السنة منه مختصة او موزعة عليها وعلى غيرها السابق واللاحق على هذا الربح سمانه وضع المؤنة ثم اتجر بالخمسمائة الباقية فربح خمسمائة فصارت الفا وجب عليه المائة من الخمسمائة الاولى وشارك الخمسمائة الثانية بالنسبة فاستحق مائة منها ويجب على المالك الخمس من الاربعمائة وهو ثمانون فيستحق اهل الخمس مائتين وثمانين وعلى ما ذكرنا فيستحقون مائتين الا ان يلتزم على هذا التقدير بما ذكرنا ايضا لاجماع او سيرة ولا يقول بتعلق الخمس في المكاسب بالعين بل على نحو تعلق الزكوة وجوبا او استحبابا بمال التجارة ثم بما ذكرنا يظهر انه عدم استحقاق اهل الخمس ما يخص من عمر من الربح المتجدد بين ان يضمن التاجر الخمس بعد ظهور الربح او لا يضمنه او يبني على عدمه نعم لو عارضه في غير تجارة الحول بانيا على عدم الخمس جاء فيه مقتضى القاعدة من رجوع اهل الخمس الى المشتري مع عدم الاجازة فيرجع هو الى البايع بما يخصه من الثمن ان لم يختر الفسخ لتبعض الصفقة ومثله ما وقع في الحول فيما اذا علم بزيادة الربح الاول عن المؤنة ولما يقو به الاخراج بالمعنى الاعم الشامل للضمان كما هو المحتمل وربما نظر الى تعليلهم جواز التاخير بكونه احتياطا للمكلف الدال على عدم الجواز اذا لم يتحقق الاحتياط كما في صورة العلم بعدم تجدد زيادة المؤنة او عدم حصول المؤنة يجبر بان دليل توسعة الزكوة التي اجروها في خمس غير المكاسب في خمسها ايضا نعم ادعى في المناهل ظهور عدم الخلاف في التوسعة حتى في هذه الصورة لكن التعويل عليه في مقابل ادلة الفورية مشكل ثم انه قد مر في مسئلة عدم اشتراط الحول في المؤنة انه يحتمل ان يكون قولهم يجوز تاخير الخمس احتياطا للبيع معناه عدم وجوب الخمس واقعا الا في الفاضل عما سيصير مؤنة له في الواقع فاذا وقع قبل الحول وتجدد مؤنة فقد تعسر استرداده عن المستحق لان تعسر الاسترداد المنفي احتياطا للبيع امر ملحوظ يحتمل الاحتياط للحذر عن خسارته بدفع الخمس مع تجدد المؤنة والمفروض انه خمس وجب فعلا وح فظاهر هذا الكلام ان الخمس يجب وجوبا موسعا من حين ظهوره الى تمام حوله فكل زمان اراد اخراجه فيلاحظ المؤنة بحسب حاله بالنسبة الى ذلك الزمان فلو كان نوى كسائر ما فيه الخمس كان اللازم ايضا ملاحظة المؤنة في زمان وجوب التعجيل وربما يؤيد ذلك ان ظاهر معنى التوسعة هو الوجوب الواقعي المنجز من اول الوقت الى اخره لا الوجوب في اوله مراعى مع كونه منجزا لا مراعى بعدم تجدد زيادة مؤنة مسئلة المعروف بين الاصحاب ان الخمس يقسم ستة اسهم

بل عن الانتصار والغنية الاجماع عليه وعن مجمع البيان وكنز العرفان انه مذهب اصحابنا وعن الامالي انه من دين الامامية الظاهر قوله تعالى واعلموا انما غنمتم
من شيء فان لله خمسه وللرسول الاية ويدل عليه الاخبار المستفيضة كموثقة ابن بكير عن بعض اصحابنا عن احدهما في قول الله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء قال خمس
الله للامام وخمس الرسول للامام وخمس ذوي القربى لقرابة الرسول والامام واليتامى يتامى ال محمد والمساكين مساكينهم وابناء السبيل منهم فلا
يخرج منهم الى غيرهم ونحوها مرفوعة الحسين على بعض اصحابنا قال الخمس من خمسة اشياء الى ان قال واما الخمس فيقسم ستة اقسام سهم لله وسهم
للرسول وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فالذي لله فلرسول الله فرسول الله احق به والذي للرسول هو لذي القربى والحجة في
زمانه فالنصف له والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين لا تحل لهم الصدقة وخبر يونس قال يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله
وسهم لرسوله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل التي لا يقدح ضعفها بعد الانجبار بما عرفت خلافا للمحكي عن
شاذ من اصحابنا فاسقط منهم سهم رسول الله وهذا القائل غير معروف كما في المسالك ثم مرسلة حماد بن عيسى عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال
يقسم الخمس ستة اقسام سهم لله وسهم لرسول الله وسهم لذي القربى وسهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابناء السبيل فسهم الله وسهم رسول الله
لاولي الامر من بعد رسول الله فله ثلثة اسهم سهمان وراثة وسهم مقسوم له من الله فله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين اهل بيته وان حكى بعض اسقاطها
كونه ابن الجنيد فانه يحكى عنه في المختلف موافقة المشايخ الثلثة وباقي علمائنا وكيف كان فليس له ما يتوهم امكان الاستدلال له عدا صحيحة ربعي عن ابي عبد الله
عن ابي عبد الله قال كان رسول الله اذا اتاه المغنم اخذ صفوه وكان له ذلك ثم يقسم ما بقي خمسة اخماس ويأخذ خمسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين
الناس الذين قاتلوا عليه ثم يقسم الخمس الذي اخذه خمسة اخماس يأخذ خمس الله عز وجل لنفسه ثم يقسم الاربعة اخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل
يعطي كل واحد منهم جميعا وكذلك الامام يأخذ كما اخذ الرسول واجاب عنه في المختلف كما عن جماعة ممن بعده بانه حكاية فعل فلعله اخذ دون حقه توفيرا للباقي
على باقي المستحقين واستبعده جماعة منهم صاحب المدارك بمنافاة ذلك لقوله في ذيل الرواية والامام يأخذ كما اخذ الرسول اقول هو كذلك ان حملنا الجملة
على العموم واليقين واما اذا حملناه على حكاية فعل الامام ايضا او على ان المراد التسلط على اخذ صفو المغنم واستحقاق ذلك فلا منافاة وحمله على وجوب
الاخذ مقابلة بجواز اخذ الزائد لعله بعيد عن المقام حيث انه توهم عدم الاستحقاق عليه لركوزه في اذهان الناس واطباق الجمهور على عدم ثبوته بعد موت النبي
واولى بالنفع من توهم جواز اخذ الزائد غاية الامر هنا وبما ذكر من حمل الاحتمالين فلا يصلح للاستشهاد مع ان المحكي عن جماعة حملها على التقية لاشتهار
مضمونها بين العامة مسئلة المشهور بين اصحابنا هو ان المراد بذي القربى هو الامام وهو المحكي عن المشايخ الثلثة وابن حمزة وابن ادريس وسلار
الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم وعن الانتصار وعن مجمع البيان دعوى الاجماع عليه وعن كنز العرفان انه قول اصحابنا وعن مجمع البحرين انه الظاهر
من الفقهاء الامامية ويدل عليه ما تقدم من موثقة ابن بكير والمرفوعة والمرسلة ورواية سليم بن قيس الهلالي في تفسير الاية وفيها نحن والله عنى بذي القربى
وغير ذلك من الاخبار التي لا تقدح ضعف سندها بعد الانجبار بما عرفت عليه وعن الشيخ نسبته الى اصحابنا وعن كنز العرفان ومجمع البحرين نسبته الى اصحابنا
نعم ظاهر الاية العموم كبعض الاخبار مثل صحيحة ربعي المتقدمة ورواية صفوان عن ابن مسكان عن زكريا بن مالك عن ابي عبد الله انه سئل عن قول الله
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول يضعه في سبيل الله واما خمس الرسول فلاقاربه وخمس ذوي القربى اقرباؤه واليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه
الاربعة اسهم فيهم واما المساكين وابناء السبيل فقد عرفت انا لا نأكل الصدقة ولا تحل لنا فهي للمساكين وابناء السبيل ونحوهما رواية ابن مسلم عن مولانا
الباقر المحكية عن تفسير العياشي في تفسير ذوي القربى قال هم اهل قرابة نبي الله قلت منهم اليتامى والمساكين وابن السبيل قال نعم ولا ريب ان ما سبق قرينة على
ارادة الامام من الاية والتعبير بالجمع في الاخبار المتقدمة اما باعتبار ارادة جميع الائمة صلوات الله عليهم او بارادة اصحاب الكساء واما باعتبار ملاحظة كل امام وكل عام
تعليما مع ان صحيحة ربعي المتقدمة لا يحتاج الى تخصيص ذوي القربى فيها بما ذكرنا لان سهم ذي القربى لرسول الله في حيوته مضافا الى سهميه كما صرح به في المعتبر وغيره
بل عن مجمع البيان وكنز العرفان وغيرهما اتفاق اصحابنا عليه فله ان يصرف سهامه فيمن يشاء من ذوي قرابته واليتامى والمساكين وغيرهم وكيف كان فالقول
بعموم ذوي القربى في الاية كما عن الاسكافي ضعيف جدا وشاذ ولم يعرف له موافق الا ان ابني بابويه رواه في المقنع والفقيه ثم ان المصرح به في كلام بعض ان الاسهم
الثلثة بعد رسول الله للامام ويدل عليه ما تقدم من المراسيل الثلث وصحيحة البزنطي عن مولانا ابي الحسن الرضا في تفسير الاية قال فما كان لله فهو
لرسول الله وما كان لرسول الله فهو للامام ونحوها المحكي عن بصائر الدرجات وفي مرفوعة احمد بن محمد قال والنصف له يعني نصف الخمس للامام
خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من ال محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان ذلك الخمس ونحوها المروي عن
تفسير النعماني **تنبيه** اعلم ان التقسيم على ستة اقسام لا يختص بخمس الغنائم بل عام في كل ما فيه الخمس من المعادن والكنوز والغوص والمكاسب والارض المشتري
والحلال المختلط وهو المشهور بل عن السيد دعوى الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبته الى علمائنا وهو ظاهر اطلاق المحكي عن كنز العرفان ومجمع البيان
ومجمع البحرين والامالي ويدل على الثلثة الاول صدر مرسلة حماد بن عيسى ومرفوعة احمد بن محمد المتقدمتين ففي صدر الاولى الخمس من خمسة اشياء من
الغنائم ومن الغوص ومن المعادن ومن الكنوز ومن الملاحة الى ان قال وتقسيم الخمس على ستة اسهم ونحوها صدر المرفوعة ويدل على ثبوت هذا

الحكم في الارباح ايضا الاية الشريفة اما بنفسها بناء على ان الغنيمة مطلق الفائدة المكتسبة كما هو صريح كل من استدل بالاية الشريفة على وجوب الخمس في غير
الغنائم كالشيخين والطبرسي وابن زهرة ونسب في الحدائق عموم الغنيمة في الاية الى جميع الاصحاب الا الشاذ وفي الرياض في حكم الخمس في زمان الغيبة
دعوى الاجماع والاستفاضة الاخبار على عموم الغنيمة في الاية واما بضميمة الاخبار الواردة مثل رواية موذن بني عبس ومكاتبة ابن مهزيار المتقدمتين
في مسئلة وجوب الخمس في الارباح وما روي من ان عبد المطلب سن في الجاهلية امورا اجراها الله في الاسلام منها انه وجد كنزا فتصدق بخمسه فانزل الله
تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الاية فان اختصاص الاية بغنائم دار الحرب لا دخل له باجراء سنة عبد المطلب في الاسلام وما عن زرارة وابي
بصير وابن مسلم قالوا له ما حق الامام في اموال الناس قال الفيء والانفال والخمس وكل ما دخل منه في الانفال والخمس او غنيمة فان لهم خمسه فان الله عز وجل
يقول واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فان وصلهم بشيء فما يدعون
له مما يأخذون منه وعن الرضوي بعد ذكر الاية ان كل ما افاده الناس فهو غنيمة وما رواه الصفار في بصائر الدرجات وقد تقدم ذكرها في مسئلة
وجوب الخمس في ارباح المكاسب **مسئلة** المشهور بين الاصحاب ان المنتسب بالام الى هاشم يحرم عليه الخمس وتحل له الزكوة لعدم دخوله في منصرف عنوان
بني هاشم ولا في حقيقة عنوان الهاشمي فتحل له الصدقة بمقتضى ما دل من الاخبار الكثيرة على اناطة الحلية والحرمة بهذين العنوانين اما ما دل على
الاناطة بالاول فكثير جدا واما ما دل على اناطة الحكم بالثاني فقوله في موثقة زرارة بل فضالة لو كان عدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي ان الله تعالى
جعل في كتابه لهم ثم قال ان الرجل اذا لم يجد شيئا حلت له الميتة والصدقة لا تحل لاحد منهم الا ان لا يجد شيئا ويكون ممن تحل له الميتة الخبر ولا ينافي
ذلك اناطة الحكم في بعض الاخبار بال محمد وفي بعضها باهل بيته وفي ثالث بقرابته لان هذه العناوين بعد تسليم صدقها على محل النزاع ثم انصرافها
الى ما تعهد يجب ان يراد منها خصوص مصاديق العنوانين المتقدمين مع اشتمال اكثر هذه الاخبار على ان المراد بهذه العناوين من تحرم عليه الصدقة ثم الظاهر
ان عدم ابتناء المسئلة على كون ولد البنت ولدا حقيقة كما زعم في الحدائق حتى الزم كل من قال بالحقيقة باستحقاق الخمس حتى تخيل ان القائلين بالاستحقاق
هنا اكثر وان لم ينسب الا الى السيد المرتضى لما عرفت من ان المستفاد من الاخبار ان المناط الانتساب الى هاشم والظاهر منه الوصول اليه بالاب في لفظ بني
هاشم منصرف الى القبيلة المنتسبة اليه بهذا المعنى ولو سلمنا انه حقيقة في الاعم بدليل الاستعمال في قوله تعالى يا بني ادم ويا بني اسرائيل فان الظاهر ان
بني هاشم عرفا مثل بني تميم يتبادر القبيلة المنتسبة اليه فالظاهر منه ما يراد من الهاشمي ولاجل ما ذكرنا من عدم التلازم ذهب كثير من القائلين في باب الوقف بان
اسم الولد يقع حقيقة على ولد البنت الى عدم الاستحقاق كالحلي فانه قد تكرر في محكي عباراته في الميراث دعوى الاجماع وعدم الخلاف على الحقيقة ومع ذلك فقد وافق
المشهور في تقسيم اولاد البنت ما اولاد الابن للذكر مثل حظ الانثيين وقد خالف السيد هنا في الاستحقاق كما في المختلف نعم في حاشية الشرائع نسبة المخالفة
للسيد وكذا الشيخ في الخلاف حكى عنه القول بالحقيقة مع انه لم يطلب هنا عن خلاف موافقة السيد وكذا الشهيد قده في اللمعة قال لو وقف على الاولاد اشترك
اولاد البنين والبنات وقد وافق المشهور وكذا ابن زهرة في باب الوقف على اولاد الاولاد ان الاجماع منعقد على ان ولد البنت ولد حقيقة وذكر هنا ان
مستحق الخمس من الاصناف الثلثة من ينتسب الى امير المؤمنين صلوات الله عليه وعقيل وجعفر والعباس في موافقتهم هنا للمشهور مع القول بالحقيقة ما ذكرنا من ان المناط
هنا الانتساب وهو لا يكون بواسطة الام ولذا صرح شرح الشهيد في اللمعة بعد ما تقدم عنه من دخول اولاد البنات بانه لو قال هذا وقف على من انتسب اليه
لم يدخل اولاد البنات وقد حكي عن الشيخ في الخلاف انه قد اجاب عن احتجاج من انكر كون ابن البنت ابنا بقول بنونا بنوا ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد
بان مراد الشاعر هنا نفي الانتساب يعني ان اولاد البنات لا ينتسبون الى امهم وانما ينتسبون الى ابيهم ونحوه حكي عن الحلي في رد هذا البيت وقد عرفت ان ابن زهرة
مع دعوى الاجماع على الحقيقة خص المستحق هنا بمن ينتسب الى امير المؤمنين واخوته فعلم من ذلك ان منعهم عن الاستحقاق هنا من جهة عدم تحقق الانتساب مضافا
الى انظام القائلين بكون ولد الولد ولدا حقيقة ان نظرهم الى عنوان ولد الولد حتى لو كان ابن الابن والمنكرون ايضا ينكرون ذلك مع ان اجماعهم هنا على
استحقاق ولد الابن فعلم من ذلك ان خلافهم في تلك المسئلة في انه هل يقدح الواسطة في اضافة الولد الى الشخص سواء كان ذكرا ام كان انثى ام لا والخلاف هنا
في ان الانتساب كما انه يحصل بالانتماء بالاب ولو بوسائط فهل يحصل بالانتساب بالام ام لا فاثبات جواز اضافة الولد الى الشخص حتى مع الواسطة لا يوجب جواز
الانتساب اليه كما عرفت من اعتراف الجماعة بالاول وانكار الثاني كما ان نفي جواز الاضافة مع الواسطة لا يوجب نفي الانتساب كما في ابن الابن ولو بوسائط
فظهر ايضا ما في اعتراض جمال الدين الخوانساري قده في الحاشية على الشهيد بثبوت التنافي بين حكمه بدخول اولاد الاولاد في الوقف على الاولاد وخروج اولاد
البنات لو وقف على من انتسب اليه وكانه زعم ان كونه ولدا حقيقة يستلزم الانتساب اليه بالطريق الاولى كما ذكره في المسالك دليلا لدخول اولاد البنات فيمن
انتسب اليه الذي هو المناط المستفاد من الاخبار وضعا في بعضها وانصرافا في اخر ونقيد الا ان ثابت هذا كله مع ان مرسلة حماد صريحة في مذهب المشهور فلا منافاة
في كون ولد البنت ولدا وابنا حقيقة مع حرمانه عن الخمس بقوله في تلك المرسلة فاما من كانت امه من بني هاشم وابوه من ساير قريش فان الصدقة تحل له وليس له
من الخمس شيء ان الله تعالى يقول ادعوهم لابائهم ولا يضرها الارسال بعد الانجبار بما عرفت وكون المرسل من اصحاب الاجماع مضافا الى استمرار سيرة المسلمين على معاملة المنتسب
بالام معاملة العامي المطلق اذ لو كان لهذا الانتساب حكم لم يزالوا محافظين على سلسلة انسابهم لو كان في بعض طبقاتها انهم هاشمية هذا مع الكلام

ذي كم الخمس لهم واما الكلام في اطلاق الولد عليه حقيقة فالذي يقتضيه التامل في اللغة والعرف ان الولد لا يطلق حقيقة الا على ولد الصلب دون ولد الولد
وان كان ذكرا فضلا عن ولد البنت نعم يجوز الاطلاق اذا قامت قرينة على وجود الواسطة وح فالظاهر جواز اطلاقه بواسطة البنت كما يجوز بواسطة الابن
المجازي هو لفظ المشترك الا ان المتبادر منه هو ما كان بواسطة الابن دون البنت ويدل على المطلب الاول التبادر وصحة سلب الولد والابن عن ولد الابن
فضلا عن ولد البنت فالولد والابن والوالد والا متضايفة فكما ان المتبادر من الاخيرين الاب بلا واسطة ويصح سلبهما عن الجد وكذا الاولان
ويدل على المطلب الثاني ايضا التبادر فان المجاز مع القرينة كالحقيقة الثانوية فاذا دلت القرينة على ارادة الولد بالواسطة ولم تدل قرينة على كون
الواسطة ذكرا وانثى فالمتبادر هو الاول لعل الظاهر ان هذا التبادر من باب تبادر الفرد الشايع من الكلي الذي استعمل فيه اللفظ مجازا من باب تبادر انواع المجاز
بسبب القرينة لا من باب تبادر المجاز من المجاز بمعنى ان يكون التجوز في اصل الانتساب المراد مجازا من الاضافة الموضوعة في الاصل للانتساب على وجه المباشرة
في التولد وبما ذكرنا يجمع بين الاعتراضات المحكية في الاخبار عن الرشيد والحجاج وغيرهما على بعض الائمة واصحابهم صلوات الله عليهم في نسبتهم انتسابهم الى رسول
الله بعنوان الابن والولد المبنية بشهادة مساق السؤال والجواب على دعوى ظهور الانتساب بهذا العنوان في من انتسب بواسطة الصلب لا الرحم لا على مجرد المكابرة
والحجاج وبين ما اجابوا به من صحة الانتساب على هذا الوجه مستشهدين بالايات دعوى ابناء الاسوة على جهل السائلين بلغة العرب وحقائقهم كما ترى
بل الاولى ان يجمع نظر السائلين الى المتفاهم العرفي نظرا الى الانصراف الذي ذكرنا ونظر المجيبين الى عدم كون ذلك منكرا في الاستعمال على وجه الانتساب
الحقيقي واما الاستدلال بهذه الحكايات على كون الولد بالواسطة ابنا حقيقة فلا وجه له لعدم كون ذلك ملحوظا في الاسولة والاجوبة اثباتا ونفيا
بل السؤال والجواب انما تعلق باصل الانتساب مع الواسطة مع قطع النظر من كون الاضافة على هذا الوجه حقيقة او مجازا فحاصل الاعتراض ان الائمة
بنو علي ع لا بنو رسول الله ص سواء كان اطلاق هذين العنوانين عليهم حقيقة من حيث الواسطة او مجازا وحاصل الجواب صحة اطلاق العنوان الثاني عليهم
على اطلاق العنوان الاول لان حقيقة من حيث الواسطة حقيقة وان مجازا فمجاز فظهر بما ذكرنا ان ما طنب في الحدائق من الطعن على المشهور انما يرد على من فرق
بين ولد الابن وولد البنت بتحقق الانتساب حقيقة في الاول دون الثاني وان الاول معنى حقيقي دون الثاني ثم انه ربما يعترض على السيد ومن تبعه بما حاصله
على المولى انه لو استحق المنتسب بالام الخمس من جهة صدق الهاشمي عليه لاستحق الزكوة من جهة التيمي مثلا والاموي فيلزم التناقض وفيه ما لا يخفى فان
الحكم انما انيط في الاخبار بالهاشمي ولم ينط استحقاق الزكوة بعنوان خاص آخر حتى يجتمع الاستحقاقان من جميع العنوانين باعتبار الاب والام وانما الزكوة
لمن لم يكن هاشميا ولا يتحقق هذا السلب الا فيمن فقد الانتساب من كل من الطرفين فمن وجد من احدهما استحق الخمس دون الزكوة وهذا واضح جدا **مسئلة**
المشهور مطلقا او بين خصوص المتاخرين عدم وجوب تقسيم نصف الخمس على الطوائف الثلث بل يجوز ان يخص به صنفا واحدا منهم لانهم بمنزلة صنف واحد
بناء على ما سيجيء من اعتبار الفقر في اليتيم وابن السبيل فكانهم في النصف فقراء الهاشميين كما يظهر من التتبع في الاخبار مثل قوله ع في مرسلة حماد المتقدمة
انه تعالى جعل للفقراء قرابة النبي ص نصف الخمس فاغناهم به عن صدقات الناس ومثل رواية ابن طاوس المتقدمة في مسئلة عدم سقوط الخمس في الارباح الواردة
في صفة رسول الله ص انه عد من الفرائض اخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يدفعه الى ولي امر المؤمنين وامرهم من بعده من الائمة من ولده فمن عجز ولم
يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي ومثل ذلك ما دل على ان الخمس عوض الزكوة عوضه الله بنو هاشم ومن المعلوم ان فقراء
الناس ومساكينهم وابناء سبيلهم لا يجب ان يدفع الى كل منهم سهما من صدقته فيجعل الخمس كجعل الزكوة وبالجملة فلا اشكال في ذلك للمتتبع في الاخبار مع
التامل فيها وان المقصود رفع حاجة جميع الطوائف ولو بان يعطى تمام خمس مال البعض وتمام آخر لاخر على ما هو المعلوم من ملاحظة اصل شرع الخمس والزكوة
لا سيما اذا لاحظ السيرة المستمرة بين الناس ومن ذلك كله ظهر ضعف ما عن الشيخ في المبسوط من وجوب التقسيم من ان عبارته المحكية في الحدائق لا صراحة فيه
ذكر وظائف الامام ع في تقسيم الخمس مصدرا لها بلفظ ينبغي ذكر انهما ما ليس بواجب انه ذكر في اخر المبحث انه اذا احضر الثلثة اصناف لا ينبغي ان يخص بها
قوم دون قوم بل يفرقون في جميعهم ان لم يحضر في ذلك البلد الا فرقة منهم جاز ان يفرق فيهم ولا ينتظر غيرهم ونحوها المحكية عن السرائر نعم المحكي عن ابي
الصلاح اوما يظهر من ذلك حيث قال ويلزم من وجب عليه الخمس اخراج شطره للامام ع والشطر الاخر لليتامى والمساكين وابناء السبيل لكل صنف
ثلث الشطر وهذا وان كان صريحا في وجوب التقسيم لانه صريح في وجوب التثليث وهو خلاف المعروف بينهم وخلاف صحيحة البزنطي الاتية بل هو على طلاق
خلاف المقطوع به كما اذا كان اليتامى الفا والمساكين الوفا وابن السبيل واحدا وكيف كان فهذا القول على تقدير ثبوته عنهما ضعيف وان حكى عن
الشيخ اختياره بعد حكايته عن الحلي والمحقق ولم يعلم فتوى المحقق بالوجوب في كتاب من كتبه مع ان المحكي عن الحلي الاستحباب نعم مال اليه في الذخيرة
وقدم لظاهر الاية بناء على ارادة الملكية منه لكون اللام حقيقة فيها مضافا الى قيام القرينة على عدم ارادة مجرد بيان المصرف والا لم يجب دفع النصف
الى الامام ع ولظاهر الاخبار الدالة على وجوب التقسيم ستة اقسام ويرد على الاية منع كون حقيقة في الاختصاص فالمراد هنا اختصاص ارباب الخمس في
مقابل غيرهم بمعنى انه لا يخرج منهم الى غيرهم كما نص عليه الصادق ع في تفسير الاية في موثقة ابن بكير المتقدمة في اول مسئلة تقسيم الخمس ستة اقساما
وجود دفع الاسهم الثلثة الى اربابها لدليل خارج من اجماع ونحوه مع امكان الفرق بين نسبة المال الى الشخص الخاص كما في قولك المال لزيد و

الى طائفة باعتبار مفهوم عام لمجموع ما يفرض له من الافراد كما في قولك المال للفقراء لكن يمكن النقض عن هذا كله بان الاختصاص المطلق ظاهر في الملك مع
قابلية المختص للملكية والمختص به للمالكية فليس الملكية معنى مجازيا للام بل هو مقتضى اطلاق الاختصاص مع ان المعنى الموجب للتشريك بين المتعاطفين
ارادة الملكية موجود بعينه عند ارادة الاختصاص فانك اذا قلت المال لزيد وعمرو فالاشتراك انما يفهم من نسبة الملكية الى المجموع وصيرورة المجموع مالكا واحدا
وهذا المعنى بعينه موجود عند ارادة الاختصاص فاذا قال الموصي هذه الضيعة بعد وفاتي للمسجد كذا ومدرسة كذا هذا كله مع ان اللام في لذي القربى للملكية
جزما فعطف الطوائف عليه من تكرار المال يفيد كونهم ملاكا ايضا كيف لو قلنا بان المراد بيان المصرف لم يفد الاية وجوب اعطاء الامام ع سهمه كاملا
غير منافية للاعطاء سهمه الى الطوائف مطلقا او من بني هاشم على الخلاف مع انه يظهر من كثير من الاخبار ان الكتاب ناطق بان لهم في الخمس سهما وانهم
جحدوا كتاب الله الناطق بحقوقهم كما في رواية سليم بن قيس عن امير المؤمنين ع وقول احدهما ع فرض الله نصيبا لآل محمد ص فابى ابو بكر ان يعطيهم الخمس غير ذلك وايضا ما
تابيد حمل الاية على بيان المصرف بانها لو حملت على الملكية لزم وجوب تقسيم الخمس على افراد كل صنف وعدم جواز القسمة الا باذن الجميع وعدم جواز تصرف
الملاك قبل القسمة الا باذنهم ووجوب اداء العين وعدم اجزاء القيمة وكل ذلك خلاف مذهبهم ففيه ما لا يخفى اذ لزوم الاولين مبني على ارادة الاستغراق من
اليتامى والمساكين والظاهر من الاية سيما بقرينة ابن السبيل ارادة الجنس كما في نظائره على الفقراء وهذا لهم بعد وفاتي واما اللوازم الباقية فمبنية على عدم
جواز ضمان المالك للخمس وقد ثبت الجواز بالدليل كما اشرنا سابقا نعم يمكن الاستشهاد على ارادة بيان المصرف وان الطوائف الثلث في حكم مصرف واحد
على الملكية او الاختصاص على وجه الاشتراك واستقلال كل منهما من حيث المصرف فيه لزم بظاهر الاية التسوية بين الاصناف كما صرح به الحلبي في عبارته
المتقدمة مع ان هذا مع اطلاقه مما يمكن دعوى القطع بفساده بل يرده مطلقا صحيحة البزنطي عن الرضا ع اراءيت لو كان صنف من الاصناف اكثر وصنف
اقل ما يصنع به قال ذلك الى الامام ع اراءيت رسول الله ص كيف يصنع اليس كان يعطي على ما يرى كذلك الامام ع ونحوها مرسلة حماد الطويلة الدالة على ان ما طيب
الاعطاء بقدر الكفاية بل قد استدل غير واحد بهذه الصحيحة في اصل المسئلة وكيف كان فلا ريب في دلالته على عدم وجوب التقسيم اثلاثا بل عدم جواز اجابتهم
مع انه قد لا يوجد ابن السبيل بل اليتيم في بعض الاوقات والتزام العزل لهما او خروج هذه الصورة عن اطلاق الاية بعيد جدا مع ان اليتيم اذا اعتبر فيه الفقر
فلا يظهر وجه لاستقلال كل منهما بالمصرفية فالصرف في اليتيم صرف في الفقير فتثليث القسمة غير واجب ابدا ولم يقل بوجوب التثنية احد مع ان ابن السبيل غير حاضر
غالبا بالنسبة الى اغلب المكلفين بالخمس نعم يمكن ان يظهر الثمرة في عدم جواز اعطاء كل النصف لغير اليتيم مع وجوده وان يلتزم بان المراد بالمساكين خصوص
البالغين هذا مع ان الاية مختصة بالمشافهين ولا ريب في اختصاص الخمس في زمن صدور الاية بما كان يجتمع عند النبي ص او يقال ان المراد بالموصول هو ما غنمه جميع
المخاطبين لا كل مخاطب لاستبعاد التزام وجوب تقسيم مجموع الخمس الحاصل في يد النبي والامام صلوات الله عليهما والهما على جميع الاصناف بل الاشخاص بل لا ريب في
وجوبه بناء على ارادة ما غنمه مجموع المخاطبين لا كل واحد منهم نظرا الى ان حكمة الخمس رفع حاجتهم بل في كل الفقير اذا وصل اليه مجموع خمس الاموال
الذي هو نظير خمس الغنيمة الحاصلة يومئذ بيد النبي ص فيجب عليه التقسيم على الاصناف بل الاشخاص عندهم واين هذا من وجوب تقسيم كل خمس من كل مكلف على
الطوائف والظاهر ان التقسيم في الزكوة ايضا كذلك ويدل على ما ذكرنا في المقامين مرسلة حماد بن عيسى الطويلة وبهذا ايضا يجاب عن الاخبار الواردة في تقسيم
الخمس ستة اسهم فان اكثرها بين وارد في تفسير الاية وبين ظاهر في تقسيم النبي والامام عليهما السلام لاصل الخمس من جميع الاغتنامات اذا حصل بيدهم ع **مسئلة**
الظاهر اعتبار الفقر في اليتيم كما هو المشهور ويدل عليه ما يستفاد من النصوص من ان شرع الخمس لحاجة ويدل على خصوصه ما تقدم من بعض فقرات المرسلة الطويلة
لحماد ان الله جعل للفقراء قرابة رسول الله ص ما اغناهم به عن صدقات الناس ونحوها ما تقدم من رواية ابن طاوس الامرة بدفع الخمس الى ضعفاء اهل البيت
مضافا الى ما يستفاد من المرسلة وغيرها ايضا من ان الامام يعطي اهل الخمس بقدر ما يستغنون به في سنتهم والمفروض ان اليتيم الغني عنده ذلك فدلت على
اختصاص غير ذلك وكيف كان فلا ريب في ضعف ما عن الشيخ والحلي من عدم اعتبار الفقر فيه لاجل مقابلته بالفقراء في الاية وفيه ما لا يخفى سيما
اية الزكوة ومن بعض ما ذكرنا يظهر ان حكم ابن السبيل هنا كما مر في الخمس لا دلالة البدلية المستفادة من النصوص والفتاوى الدالة على الاتحاد في الحكم والمورد
الا في هاشمية المستحق هنا وعدمها هناك نعم ينتقض ذلك بالعدالة عند من اعتبرها هناك واما عند من لا يعتبرها فهذا ايضا احد الادلة عليه حيث ان
القول باشتراطها هنا غير معروف القائل واما عدم وجوب النفقة على المعطي فلا يخفى اعتباره هنا ايضا لاجل ما ذكر ولاجل اشعار التعليلات الواردة هنا
اذا قلنا بان وجوب الانفاق عليه لا يخرجه عن الفقر واما على ما اخترناه من ان وجوب الانفاق مع قيام المنفق به على الوجه اللائق يوجب الغناء فلا اشكال
وبالجملة فالمختار ما تقدم من التفصيل في الزكوة **مسئلة** اذا كان الامام ع حاضرا مبسوط اليد فلا اشكال في عدم سقوط الخمس بل هو من الضروريات
في الجملة وان كان حاضرا غير مبسوط اليد كازمنة حضور الائمة ع والغيبة الصغرى او غائبا كهذا الزمان عجل الله تعالى انقضائه فالاقوى ايضا عدم سقوطه
وهو المعروف بين الاصحاب رضوان الله عليهم ويدل عليه مضافا الى اصالة عدم السقوط وعدم حصول المسقط من الله عز وجل او من الائمة صلوات الله عليهم
اطلاق ادلة الخمس من الكتاب والسنة ودعوى اختصاص خطاب الكتاب بالمشافهين ولا اجماع على الاشتراك ولاحتمال الاختلاف في الحكم كما عن
صاحب الذخيرة مدفوعة بما يدفع به هذه الدعوى بالنسبة الى كل حكم يستفاد من خطاب الكتاب والسنة المختصة وضعا وارادة بالمشافهين بعد

من تحاصر في السفر بان بانه ذلك التحليل فيصل عن الغائبين يكون في عموم الحكم في هذه الاية للغائبين استثنيها الائمة عليهم السلام بها كما تقدم من الاخبار
مع ان فيه ... عدم ثبوت الخمس في زمان الغيبة لا سقوطه بابراء اهله هذا مع ما عرفت من الاخبار المشددة في امر الخمس الدالة على مداقة الائمة عليهم السلام
فيه مثل قول الصادق عليه السلام اني لعن من احدكم الدرهم وانا اغنى اهل المدينة ومثل قول الحجة عجل الله فرجه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين على من اكل
من مالنا درهما ومثل قول ابي جعفر عليه السلام في جواب ابي بصير حيث سئله عن ايسر ما يدخل به العبد النار قال من اكل من مال اليتيم درهما ونحن اليتيم ونحو ذلك مما فيه
الى ما دل على الامر بدفع الخمس اليهم ومطالبة الانكار من تحليله والنكير على من يستحله منهم عليهم السلام مثل قوله عليه السلام في رواية الحلبي المتقدمة في مسئلة الغنيمة بدون
الامام عليه السلام في الرجل من اصحابنا يكون معهم في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسا ويطيب له وبالباقي ومثل مكاتبة ابن مهزيار الطويلة فمن كان عنده شيء من
ذلك فليتعمد لايصاله ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله ومثل قول الرضا صلوات الله عليه لمن جاء من تجار فارس يستحلونه من الخمس ما احل هذا تمحضونا
المودة بالسنتكم وتزوون عنا حقا الذي جعله الله لنا لا نجعلكم في حل ومثل قول ابي جعفر الثاني عليه السلام لصالح بن محمد بن سهل حيث جاء يستحله من عشرة الاف
انفقها من مال الامام عليه السلام وفيه احدهم يثب على اموال حق آل محمد وايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم فياخذها ثم يجئ ثم يقول اجعلني في حل اتراه ظن اني
اقول لا افعل والله ليسئلنهم الله تعالى عن ذلك سؤالا حثيثا ومثل امره عليه السلام علي بن راشد في المكاتبة في ارباح المكاسب بالقيام باخذ خصوص الخمس من مواليه
ومثل ما ورد من الامر بتصدق خمس المال المختلط ومطالبة امير المؤمنين عليه السلام الى غير ذلك مما تقدم في تضاعيف المسائل سيما مسئلة ارباح المكاسب ومن جميع ذلك
ظهر ضعف ما حكاه شيخنا المفيد قده عن بعض اصحابنا قدس الله ارواحهم من القول بسقوط الخمس مطلقا في زمان الغيبة وتبعه على هذا سلار فيما حكي
عنه وهو المحكي عن صاحب الذخيرة وحكاه في الحدائق عن شيخه عبد الله بن صالح البحراني فقال انه مشهور الان بين جملة من المعاصرين ولا يبعد ان يكون مرادهم
بالغيبة ما يعم زمان تصدي الائمة عليهم السلام لبسط الكلام باخبار التحليل الدالة على الاباحة في زمانهم مثل ما تقدم من تحليل رسول الله صلى الله عليه وآله وامير المؤمنين عليه السلام والطاهرين
وكذا سائر الائمة عليهم السلام وقد تقدم الاخبار الدالة بظاهرها على التحليل في مسئلة ارباح المكاسب وتقدم الجواب عنها ايضا بمنع دلالة اكثرها او امكان الحمل
الحمل في كلها او جلها على التقية من النهوض بجباية الاخماس بوكلائهم او صورة خاصة مثل عسرة السائل وكثرة ورود الظلم عليهم من المخالفين كما يدل
عليه قوله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم او على ارادة خصوص المناكح او هي مع المتاجر اعني موارد تجاراتهم من اموال المخالفين التي تعلق
الخمس بعينها الذي انتقل الى الشيعة من ايدي المخالفين او غير ذلك مما تقدم سابقا ونقول هنا ان جميع ما دل على تحليل الخمس ظاهر في ارادة خمس غنائم
دار الحرب بناء على ان العفو انما هو عن حقهم المتعلق بما يغتنمون على انفسهم على عيالهم بناء على ما هو الظاهر من بعض تلك الاخبار وغيرها من تعلق الخمس بجميع المنافع
من مثل قوله عليه السلام من ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دراهم وقوله في رواية ابن طاوس المتقدمة ولقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا
لربهم واحدا واكلوا اربعة وما ورد من ان الله جعل خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما تقدم من ان كل شيء في الدنيا فان لهم نصيبا فيه لانه للناس
وجود المقصود عنهم عليهم السلام كما يظهر ذلك من تظلمهم ومن تعليلهم التحليل بطيب الولادة الى غير ذلك من الامارات الدالة على ارادة خصوص هذا القسم من لفظ الخمس
نعم ما دل على تحليل الشيعة خمس الافادات مثل قوله عليه السلام هي الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل منه ليزكوا ونحو ذلك ولا يخفى انها مع ما ذكرنا من
قابلية الحمل معارضة باكثر منها منها ما تقدم في التشديد في امر الخمس والنكير على من يستحله منهم عليهم السلام ويتلو القول المذكور في الضعف الحكم بسقوط
حصة الامام عليه السلام في مثل هذا الزمان كما ذهب اليه صاحب المدارك وحكي عن المحدث الكاشاني بل هذا القول اضعف من سابقه نظرا الى ظاهر اخبار التحليل
سيما التعليل منها بطيب الولادة العز الحاصل لاجل تمام الخمس سيما المسبوق منها بالاستحلال هو تحليل مطلق الخمس فاما ان يعمل بظاهرها او يطرح
او يؤول لكن دعوى انصراف تحليل المحلل فانما يصرف عن ظاهره اذا لم يكن للمحلل سلطنة على حق الغير وليس هنا كذلك لان للامام الولاية على الزكوة و
نحوها من بيت المال على ما ورد من انه لو رايت صاحب هذا الامر يعطي ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن في قلبك شيء فانه انما يعمل بامر الله فكيف
حال الخمس الذي جعله الله لبني هاشم اكراما لهم بل تطفلا على ما يستفاد من الاخبار مثل ما ورد ان خمس الدنيا مهر فاطمة صلوات الله عليها وما ورد ان لنا الخمس
ولنا الانفال ومثل ما ورد ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس لفاطمة عليها السلام ومن يليها من الحجج من ذريتها يصنعون به حيث شاؤا الى غير ذلك مما لا يبعد الحمل معها
القول بان تمام الخمس للامام عليه السلام وان كان عليه بالتزامه او بالزام الله ان ينفق على قبيله مقدار الكفاف لكن الظاهر ان هذا خلاف الاجماع بل صريح الاية
وبعض الاخبار مثل رواية الثمالي المتقدمة في حل المناكح وقول ابي جعفر ان الله جعل لنا سهاما ثلثة في جميع الفيء واو قال عليه السلام بعده فنحن اصحاب الخمس
والفيء وقد حرمنا على جميع الناس ما خلا شيعتنا حيث انه ظاهر في تحليل السهام الستة لا انه كسائر الاخبار التي يتراءى منها الاختصاص في الكل ربما
الولاية عليه في البذل او الحرمان والتحليل وللطائفة لا الملكية الحقيقية وكيف كان فلا دليل على حل حق الامام عليه السلام خاصة بل اخبار التحليل بعد ما كانوا
في المناكح والارضين والمتاجر يعمل بها بالنسبة الى حصة السادات ثم ما يطرح منها او يؤول فهو كذلك بالنسبة الى حصة الامام عليه السلام واضعف من هذين
القولين ما اختاره صاحب الحدائق من وجوب نقل الخمس كلا الى ... عليهم السلام او الى وكلائهم في ما يجوز للشخص كما في رواية ابي سيار او بدونه تعليلا ...
فيهما بالحذف وينفقون منه على قبيلهم قدر الكفاية واما مال الغيبة عجل الله فرجه فصاحبها يجب صرف حصة الاصناف اليهم واما حصة الامام عليه السلام فالظاهر

تحليله للتوقيع المتقدم عن صاحب الزمان عجل الله فرجه في قوله عليه السلام واما الخمس فقد ابيح لشيعتنا الى ان يظهر امرنا لتطيب ولادتهم وحاصل هذا القول
ان امر الخمس راجع في كل زمان الى الحجة في ذلك الزمان وفيه ان اكثر اخبار التحليل عام لجميع الشيعة كما لا يخفى على من راجعها فالتحليل المستفاد من تلك
الاخبار حكم عام لجميع ازمنة حضور ابائهم العادلة صلوات الله عليهم مع ان ظاهر التوقيع عام في حصة الاصناف ايضا وفي كل الشيعة وقد اولها المحدث المذكور
بان المراد واما حقنا من الخمس زاعما انه اخطر نوع جمع بينه وبين الاية والاخبار الدالة على استحقاق الاصناف لحصتهم منه مع انه لا بد من تخصيص الشيعة في زمان
امامته كيف يمكن الحكم بسقوط الفريضة الضرورية بمثل هذا السند مع معارضته بتوقيع اخر تقدم ذكره وثالث الاقوال دفع الخمس الى العلوي وان زعم المحدث
المذكور عدم دلالتهما على الثبوت مع ان الجميع لا يحتاج الحصر في الخمس الموضوع للمجموع الى العصبة اما ان يعمل على اطلاقه واما ان يراد به ما ذكرنا من الفرد المعهود
المتعارف في الدولة الاموية والعباسية من الغنائم الواقعة بيد الشيعة من المخالفين المقاتلين لاهل الحرب ويظهر مما ذكرنا ضعف ما يحكى عن صاحب المعالم
في كتاب منتقى الجمان من سقوط خمس المكاسب نظرا الى ان المستفاد من الاخبار اختصاصها بالامام عليه السلام مثل ما ورد من ان على كل امرء غنم او اكتسب الخمس مما اصاب
لفاطمة صلوات الله عليها ومثل ما تقدم من رواية الحرث بن المغيرة النصري من قوله ان لنا اموالا وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت ونحو ذلك مما تقدم ان
المراد تخصيص الحق به عليه السلام باعتبار وجوب دفعه اليه وولاية بذله ومنعه وتحليله ومطالبته للناس ونظير ذلك فيما لا يقول القائل باختصاصه بالامام عليه السلام ومما بعد
ما بين هذه الاقوال القول بعدم تحليل شيء بالكلية حتى المناكح في زمان الغيبة المستحقين بنصفه كما هو محكي عن الاسكافي وظاهر الحلبي بل تقدم عن الروضة
نسبته الى جماعة ويرجع اليه ما عن المجلسي قده من حمل اخبار التحليل على جواز التصرف في المال الذي تعلق بعينه الخمس قبل اخراجه منه بان يضمنه في الذمة ويتصرف
في المال وهذا وان كان بعيدا عن ظواهر تلك الاخبار الا ان غاية ما يمكن الاجتراء عليه فيما عدا الانفال وخصوص المناكح والمتاجر هو هذا المقدار من التحليل
لا ازيد لان وجوب الخمس من الضروريات والخمس بنفسه من اهم الفرائض لانه اولى بالانقياد من الزكوة التي اوقف قبول الصلوة التي هي عمود الدين بها مع انها
معونة غير السادات فكيف بما هو معونة الامام عليه السلام وقبيله والمجعول لهم عوضا عن الصدقات ليستغنوا به عنها بل هي المودة المجعولة اجر السادة فالقول بسقوط شيء
منه جراءة عظيمة سيما مع ملاحظة ما مر ان المسئلة من الموضوعات التي الشك في تحقق الابراء من صاحب الحق فالتعويل فيها على اخبار الاحاد مشكل
سيما مع المعارضة واشتباه الدلالة وقيام المحامل وقد صرح في المعتبر بان الحكم باباحة حصة الامام عليه السلام في زمان الغيبة كما ذكره بعض اصحابنا غلط في الكلام
فهو ضعيف فالذي يقتضيه العمومات وجوب صرف حصة الاصناف اليهم وان قلنا بوجوب دفعها الى الامام عليه السلام عند الحضور لانه شرط اختياري فمع عدم التمكن عن دفعه
اليه يبقى العمومات سليمة ومن هنا يظهر انه لا يجب دفعها الى الفقيه وان قلنا بنيابته عنه عليه السلام في الامور العامة الا ان ذلك من الولايات الخاصة مثل الولاية على
الاولاد او على ما هو في صحة مع عدم بعد الوجوب بناء على ثبوت النيابة على وجه العموم كما يظهر من كلامهم من الحصة المختصة به عليه السلام وكيف كان فالقول بوجوب
عزله والايصاء به عند ظهور امارات الموت كما اختاره شيخنا المفيد وجعله اوضح من سائر الاقوال الغير واضح بناء على عدم تملك الامام عليه السلام للكل غاية الامر وجوب دفع الكل
حال الحضور ليقسمه حسب ما يراه كما تقدم في مرسلة حماد الطويلة فعزل حصة السادات امنع الحق من اهله وتؤيده ما تقدم من رواية ابن طاوس عن
النبي صلى الله عليه وآله وقوله فمن لم يقدر على ذلك يعني دفع الخمس الى الامام عليه السلام فليدفع الى الضعفاء من اهل بيتي هذا مضافا الى ما علم من ان حكمة وضع الخمس استغناء بني
هاشم عن الصدقات فلا بد لهذا القائل القول بجواز اخذ الصدقات لبني هاشم وحرمتها عليهم مختص بزمان ظهور الدولة العادلة التي لا يحتاج الهاشمي فيها
غالبا الى الخمس والزكوة وكيف كان فمنع حصة الاصناف عنهم في زمان الغيبة مما نقطع بعدم جوازه مع ان الايصاء به واحدا بعد واحد في مثل زماننا
معرض للتلف بل موجب قطعي كما انهم كما قيل بنوا ذلك على اوقاتهم المملوة بالعلماء والصلحاء الاتقياء وظنوا قرب خروجه عليه السلام وان زمان الغيبة كلا على ذلك
المنوال ولم يعلموا بتسافل الحال وتقلب الاحوال بما يصيبوا من نشوة الجهال ومما ذكر ظهر ضعف القول بوجوب دفنه في الارض لتظهر كنوزها للقائم
عجل الله فرجه مع ان هذا القول لمجهول القائل ويظهر من ضعف القولين ضعف القول بالتخيير بين الوصاية والدفن وكيف كان في تحليل حصة الاصناف
عنهم قول مرغوب عنه ولذا اعرض عنه المشهور بل لا يبعد عد الخلاف فيه بناء على ما احتمل من ارادة خصوص حصة الامام عليه السلام بما حكموا بوجوب حفظه
بالايصاء او الدفن وعن السرائر نسبته قول المشائخ الى جميع محققي اصحابنا ومحصليهم ثم ان هذا كله في حصة الاصناف وحاصل الاقوال فيها خمسة السقوط
والثبوت مع وجوب الصرف والايصاء او دفنه والتخيير وربما يحكى عن ظاهر بعض الكتب القول بالاستحباب واما حصة الامام عليه السلام عجل الله فرجه فقد عرفت
ضعف القول بسقوطها فالكلام فيها على فرض ثبوتها فنقول الذي تقتضيه القاعدة هو وجوب حفظه له عليه السلام لانه مال غائب واي غائب
ولذا ذهب اليه جمهور اصحابنا على ما في المعتبر وعن المنتهى وعن السرائر انه الذي يقتضيه اصول الدين واصول المذهب وادلة العقول وادلة الاحتياط واليه
يذهب وعليه يعول جميع محققي اصحابنا المصنفين المحصلين الباحثين عن ماخذ الشريعة وجهابذة الادلة ونقاد الاثار فان جميعهم يذكرون في باب
الانفال هذه المقالة ويعتمدون على القول الاخير الذي ارتضيناه بغير خلاف انتهى الا ان الذي يقتضيه التامل في احوال الامام عليه السلام وفي احوال ضعفاء
شيعته في هذا الزمان ثم في ملاحظة حاله بالنسبة اليهم هو القطع برضائه عليه السلام بصرف حصته فيهم ورفع اضطراراتهم بها وفيما يحتاجون اليه من الامور العامة
والخاصة فالشك في هذا ليس الا من جهة عدم اعطاء التامل حقه في احوال الطرفين او في النسبة مضافا الى الاحسان المحض ما على فاعله من سبيل وانه لم تعلم

رضاه بالخصوص مضافا الى ان الظ ان المناط فيهما وفي امثالهما من الامر بالتصدق بمجهول المالك هو تعذر الايصال الى المالك لاجل الجهل فالجهل لا مدخل له
اصل الحكم وانما هو سبب التعذر بسماذا حصل التعذر من جهة اخرى مع العلم بالشخص تعين ذلك الحكم ايضا مضافا الى عموم مادل على انه لم يقيد على ان يصلنا
تلبيل فقراء شيعتنا وخصوص المرسل في رواية ابن طاوس في وصية النبي ص مضافا الى مايشعر به مادل على وجوب صرفه في هذا البيت في رواية زراره معللا بان
الكعبة غنية عن ذلك وماجاء في صرف الوصية التي نسي مصرفها في وجوه البر وكذا الوقف الذي ابيد به مضافا الى ما هو من رواية الطبرسي عن الرضا ع من ان الخمس
عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا وما نبذله ونشتري به من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تحرموه ان في ايام غيبته في حوائج ذريته وشيعته لا يخ
تقرب حد المصداق المذكور في الرواية مضافا الى مايشعر به مرسلة حماد الطويلة المتقدمة ومرفوعة احمد بن محمد من ان على الامام ما نقص وله ما زاد من مقدار
استغنائهم بعد الكفاف فيجوز صرف حصته من الخمس او مال اخر ممايقع بايدينا من امواله ع في الذرية الطاهرية المحتاجين لان سدّ خلتهم كان
احد المصاديق لامواله بل كان من اهمها وقد استند الجماعة بهاتين المرسلتين على وجوب دفع حصته في هذا الزمان الى الاصناف من باب التتمة لان عليه اتمام
ما نقص كما في المرسلتين فلو اداء واجب لحق الله تعالى لا يسقط بغيبته من يلزمه ذلك بل عن المنتهى ان الحاكم يباشره لانه نوع من الحكم على الغائب وفيه نظر او لا فلما
عرفت من منع دلالة المرسلتين على وجوب الاتمام مطلقا اذ وصل بيده جميع الخمس والا فلو فرضنا انه لم يصل اليه الا قليل منه لم يجب عليه الاتمام ففي هاتين
المرسلتين بيان لسيرة الامام ع في تقسيم الاخماس والزكوات الا اذا اجيبت اليه ولذا صرح بمثل ذلك في الزكوة ايضا ففي مرسلة حماد انه ان نقص عن ذلك
شيء ولم يكتفوا به يعني الاصناف الثمانية من اهل الزكوة كان على الوالي ان يمونهم من عنده ولازم ذلك وجوب اعطاء الزكوة من ماله ع اذا اعوزهم مع ان هؤلاء
المستدلين يقولون بلزوم الدفع الى السادة خاصة وثانيا فلانه لا دلالة في المرسلتين الا على الوجوب حال الحضور ولعل ذلك من احكام الرياسة من باب
مواصلة الاقارب الساقطة عند المعافرة بعد الشقة ككثير مما يجب علينا بالنسبة اليه وعليه بالنسبة الينا واما ثالثا فلعدم دلالة الرواية على وجوب الاتمام
من هذا المال الخصوص فلعل الانفاق على اهل الخمس وعلى اهل الزكوة عند حاجتهم بمال اخر خاص لا نعلمه وهذا المال المعين لغيره والحاصل ان اثبات وجوب
الصرف في الاصناف من باب التتمة ذهب اليه جماعة بل في الروضة انه المشهور بين المتاخرين تمسكا بالروايتين محل نظر سيما اذا وجد مصرف لغير الامام من ذلك
بحيث يعلم مع قطع النظر عن الروايتين ان الامام ع لا يرضى الا بصرفه في هذا الامر فدفع هذا القطع بالروايتين في غاية الاشكال فانا نسلم من الموضوعات
وحل مال المسلم مشروط بطيب نفسه نعم لو قلنا ان للمالك او المجتهد ولاية على هذا المال كما في مجهول المالك ومال اليتيم والغائب واللقطة لم يجب ملاحظة الاهم
والاصلح لعدم الدليل على اصل الاحسان لكن الظ عدم ثبوتها اولا بل الحكم تابع للاذن ولا اقل من الاحتمال ثم ان مقتضى ماذكرنا جواز صرف المالك
لها بنفسه بعد علمه برضا الامام ع من الامارات التي ذكرناها فان حصول العلم منها بالرضا لا يختص بالمجتهد وبعد اعلام المجتهد له وذلك كان جوزنا
تقليد الغير فيما نحن فيه نعم له ان يدفع من اول الامر الى المجتهد وعلى المجتهد ان يقبله كما في كل مال غائب فيصنع به ما يرى من الدفع او الضبط الا ان يعلم
المقلد بعدم رضا الامام ع بالضبط فليس له الدفع لعدم حصول البرائة من الخمس في صرفها عن المالك اذ كان الصرف واجبا والعزل غير كاف وربما امكن
القول بوجوب الدفع الى المجتهد نظرا الى عموم نيابته وكونه حجة الامام على الرعية واميناً عنه وخليفة له كما استفيد ذلك كله من الاخبار لكن الانصاف
ان ظاهر تلك الادلة ولاية الفقيه عن الامام ع على الامور العامة لا مثل خصوص امواله واولاده ع مثلا نعم يمكن الحكم بالوجوب نظرا الى احتمال مدخلية
خصوص الدافع في رضا الامام ع حيث ان الفقيه ابصر بمواقعها بالنوع وان فرضنا في شخص لو اقتدار بصيرتهما او ابصرية المقلد هذا كله على ما اخترنا
من جواز الصرف من باب شاهد الحال واما بناء على قول الجماعة من وجوب الدفع من جهة وجوب انفاق المعوزين عليه فالظ انه يجب ان يتولاه الحاكم لانه المتولي
لكل حسبة عامة سيما مثل الانفاق بل يصرف في المصالح كالسنة ما كانت الاهم فالاهم فيفرض للمالك او المجتهد نفسه الامام ع وينظر الى المصالح التي لها
بها علمه بعد الفحص عن مواردها فايها كانت اهم في نظره وجب صرفه فيها لانه المتيقن من الرضا الا ان هذا اليسر قوله لا احد من اصحابنا الا انهم بين مخصص له
بالاصناف الثلاثة كاكثر القائلين بالصرف وبين من شرك بينهم وبين غيرهم من مواليه العارفين كما صرح به ابن حمزة في الوسيلة واستظهر من كلام
المفيد في رسالته الملحقة بالمقنعة لاجله من العاصين فالقول بوجوب صرفه في مطلق المصالح خلاف الكل فلت عمر فنا اعتراف المفيد ومن تبعه قدس الله اسرارهم بعدم
النص في المسئلة وعرفت ان العبرة في الصرف برضائه ع بشاهد الحال فيجب مراعاته ولا يجوز التخطي عنه وليس الحكم تعبديا مسئلة يجب دفع الخمس كله
الى الامام ع حال الحضور كما يستفاد من كثير من النصوص والفتاوى بل عن المعتبر والمنتهى نسبته الى الشيخين في جماعة من علمائنا ويكفي فيه عدم تسلط
المالك بنفسه على ايصال النصف للامام اذ لا ولاية له عليه ولا على احد من قبيله ثم ذكر ان الامام ع يقسمه بين الطوائف بقدر الحاجة فما فضل له
وما نقص فعليه الاتمام ولم يظهر التصريح بالخلاف الا عن الحلي حيث منع من كون الفاضل له لعدم الدليل على الحكم عليكم نعم ان يحفظ الفاضل لهم وكذا
من وجوب اتمام ما اعوزه لعدم الدليل على وجوب انفاقهم عليه وقد طال في الاستدلال على ذلك فزاد والتطويل بحرده مع عدم الفائدة في تحقيق هذه
المسئلة ونحوها من وظائف الامام ع الذي هو المرجع في بيان وظائف غيره نعم ربما يتفرع عليه جواز صرف حصته في قبيلة للاتمام اذا لم يكفهم حصتهم
فان الجواز غير موقوف على هذا القول كما سيجيء نعم لو ثبت هو احد طرفي الجواز الا ان الظ اختصاص ما ذكره المشهور بقسمة جميع الخمس في عصر نصيبهم

(حاشية:) اما الان فصار نحوه … للنصراء موره ويلزم على … الانفصال للذرية الطاهرة واما على ما ذكرنا لا يختص بهم بل يعم غيرهم بل ليس مصرفه مختصا بالانفاق

من تمام الخمس على مقدار كفايتهم لا ما اذا لم يدفع من الخمس الا قليل كما هو في هذا الزمان اذ الظ انهم ما قالوا بانه يجب عليه صرف حصته اليهم من باب التتمة
ولو قالوا ايضا لم يكن دليل على ذلك الا ان مستندهم في ذلك مرسلة حماد الطويلة حيث قال فيها يقسم بينهم على الكفاف والسعة ما يستغنون به في سنتهم فان فضل
عنهم شيء كان للوالي وان عجز ونقص عن استغنائهم كان على الوالي ان يمونهم من عنده بمقدار ما يستغنون به وانما صار عليه ان يمونهم لان له ما فضل عنهم ونحوها
مرسلة احمد المضمرة وفيها ان النصف له خاصة والنصف لليتامى والمساكين وابناء السبيل من آل محمد الذين لا تحل لهم الصدقة ولا الزكوة عوضهم الله مكان
ذلك الخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل منهم شيء فهو له وان نقص عنهم ولم يكفهم اتمه لهم من عنده كما صار له الفضل لزمه النقصان فان الظ منهما
من سياق المرسلة في فقرتها ان هذا الحكم بيان لصورة بسط يد الامام ع وجباية جميع الصدقات والاخماس اليه وقد اشتملت على مثل ذلك في قسمة الصدقات بين
فقراء الناس نعم يمكن ان يدعى ان المستنبط منه هو وجوب الاتمام عليه من باب المواساة عند غنائه ع واحتياج قبيلته لعدم وفاء الموجود من حصتهم بمؤنتهم و
كان لاجل عدم دفع الناس ما يجب عليهم وليس ذلك ببعيد او كان في المرسلتين دلالة على ان اتمام ما نقصهم كان من الخمس والظ عدمها لجواز ان يكون اتمامه من
مال اخر اللهم الا ان يدعى عدم القول بالفصل او تنقيح المناط بانه ع ملتزم او ملزم من الله بالاتمام من عنده فاذا لم يوجد له مال اخر غير نصفه من الخمس تمم الناقص منه كما
هو مقتضى قوله ع ان الامام وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وكيف كان فسبيل ان ما نحن فيه الجواز مبني على هذا الحكم ولذا توقف فيه جماعة كالحلي مع قولهم
فيما يأتي بجواز الصرف ثم ان ظاهر المرسلتين عدم جواز اعطاء الفقير هنا ازيد من مؤنة السنة كما عن الشهيد بل في كلام بعض مشايخنا المعاصرين انه لم اجد
فيه خلافا ولعله ناش مما تقدم عن المش من تقسيم النصف عليهم على الكفاية على ما في المرسلتين وقد عرفت ان الظ من فتوى المشهور والمرسلتين كون ذلك عند بسط
الامام ع لجميع ما يحصل في يده من الخمس على السادة فلعل الاقتصار على الاعطاء على الكفاية لئلا يحصل الاعواز ويدخل النقص على بعض المستحقين فيكون حيفا عليهم
حيث يبقون محتاجين الى اخذ الصدقات ولذا قد صرح في المرسلة بتقسيم الزكوة كك مع انه قد تقرر جواز اعطاء الفقير من الزكوة فوق الكفاية من غير خلاف فيه يعرف فلا
تدل على ان الحكم كك في كل خمس يقسمه المالك بنفسه هنا مع ان المرسلتين لا تزيدان على حكاية فعل الامام ع اومداومته او التزامه بذلك ولو سلم كون ذلك بالزام
من الله فلعله لخصوص الامام ع حيث ان نسبة الفقراء اليه على السواء من حيث الرحمة والشفقة فيجب ان يكون تقسيمهم للاخماس والزكوات وبيت المال على وجه البسط
التام ويكون مؤنة السنة للفقراء عنده كالوظيفة المستمرة للشخص في كل سنة من عنده بنفسه فلا دليل على تعدى هذا الحكم الى غير الامام ع من الملاك الذين فرض
امر نصف الخمس كالزكوة اليهم ليعطون من يهوون من المستحقين ويمنعون من يكرهون اعطائه فكما انه لا حجر عليهم في تخصيص الاشخاص في الاعطاء والمنع فلا حجر عليهم
في مقدار المعطى وان لزم منه حرمان جماعة اخرى ما لم يصل الى حد الاجحاف بالنسبة الى البعض فيمنع حتى في الزكوة كما لو جمع اهل البلد جميع زكواتهم واعطوه
رجلا واحدا يكفيه عشر معشارها لمؤنة عمره مع موت باقي الفقراء من الجوع وبالجملة فاجراء ما في المرسلة سيما مع احتمال اتحاد حكم الخمس فيهما مع حكم الزكوة
بالنسبة الى آحاد الملاك المعطين مشكل جدا ولذا صرح سيد مشايخنا في المناهل بقوة جواز الاعطاء فوق الكفاية الا ان الاحوط ما ذكروه

فصل في الانفال

فصل في الانفال الانفال جمع نفل بالسكون والتحريك الزيادة ومنه قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة عما سئله وتسمى
الغنيمة لكونها من الزيادات للمسلمين بالنسبة الى غيرهم من الامم والمراد هنا ما يختص به النبي ص زيادة على غيره تفضلا من الله وهو بعده للامام ع وهي امور
منها الارض التي ملكت من الكفار من غير قتال سواء انجلوا عنها او مكنوا المسلمين منها وهم فيها كالبحرين والظ انه لا خلاف في كون ذلك من الانفال و
يدل عليه الاخبار مثل حسنة ابن ابي عمير عن ابن البختري عن ابي عبد الله ع قال الانفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب او قوم صالحوا واعطوا ما
بايديهم وكل ارض خربة وبطون الاودية فهو لرسول الله ص وهو للامام ع بعده يضعه حيث شاء وفي حسنة ابن مسلم بل ابن هاشم ما كان من ارض لم يكن فيها
هراقة دم صالحوا واعطوا ما بايديهم وما كان من ارض خربة او بطون اودية وفي رواية سماعة ان منها البحرين لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب الا ان المذكور
في كتاب الاحياء ان البحرين اسلم اهلها طوعا فهي كالمدينة المشرفة ارضها لاهلها وقد صرح في الروضة بالاول في الخمس وبالثاني في احياء الموات فلعله
غفلة الى غير ذلك من الاخبار منها مرسلة حماد الطويلة وفيها والانفال كل ارض خربة قد باد اهلها وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب ولكن صالحوا صلحا
واعطوا ما بايديهم على غير قتال وله رؤس الجبال وبطون الاودية والآجام وكل ارض ميتة لا رب لها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان
الغصب كله مردود وهو وارث من لا وارث له ويعول من لا حيلة له وظاهر موثقة سماعة وحسنة ابن ابي عمير دخول كل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب في الانفال
وان لم يكن ارضا وهو صريح صحيحة ابن وهب الآتية في الغنيمة ونسبه بعض المتاخرين الى الاصحاب ومنها الارض الموات سواء لم يجر عليها ملك كالمفاوز
او ملكت وباد اهلها والظ انه مما لا خلاف فيه وعن الخلاف والغنية الاجماع على ان الموات للامام ع ونحوهما عن جامع المقاصد وعن الشيخ نسبته الى
اصحابنا وعن المسالك انه موضع وفاق وفي الرياض انه لا خلاف فيه بيننا وقريب منه في الكفاية كما صرح به جمال الملة والدين في حاشية الروضة مستدلا
على ذلك بما سيأتي من الاجماع عن التذكرة على الملك بغير الاحياء ويدل عليه الاخبار المتقدمة وغيرها ثم ان التقييد بكون الارض الميتة المملوكة مما باد
اهلها الظ انه للاحتراز عما له مالك معروف فانه له وان صار مواتا نعم لو كان ملكه له بالاحياء فمات ففي زوال ملكه عنه ورجوعه الى ملك الامام ع كما كان قبل
الاحياء قولان في باب احياء الموات ولو ماتت عمارة المفتوحة عنوة فالظ انه كالملك الخاص المملوك بالنواقل في عدم صيرورتها للامام كما عن الرياض التصريح

(حاشية:) … من وجه نظر

بمستفيدًا من السرائر نفي الخلاف فيه ظاهر ان الموات لا يعم عموم الموات بالاصل او بالعارض مع بوار اهلها او معرفتهم اذا كان الملك بالاحياء على
احد القولين لا يزول ملك الامام عليه السلام بالاحياء دون اذنه مثل ما يحييه الكفار والمخالفون نعم ما احياه الكفار من الموات واخذت عنهم عنوة لان احياءهم لم
كان قبل تشريع حكم الانفال ولو فرض احياؤهم لشيء من الموات بعد ذلك فغنمه المسلمون فهي ملكهم اشكال من عموم ادلة اختصاص الامام عليه السلام بالموات ومن عموم
ان العامر من المفتوحة عنوة للمسلمين نعم لو قلنا بثبوت الاذن من الامام عليه السلام لاحياء الكفار ايضا ملكونها بالاحياء فيملكها المسلمون بالاغتنام وهو الظاهر من عموم قوله
من احيى ارضا وان كان في بعض الاخبار ما يخالف عمومه انه قد يشكل الفرق بين الموات التي باد اهلها وبين مال من لا وارث له فان السلطان كان هو معرفة المالك
المتبع في الثاني دون الاول ففيه انه تقييد ليس في شيء من ادلتهما وانكان هو العلم بانقطاع الوارث في الثاني دون الاول فهو ايضا كذلك مع ان العلم مشكل في
الثاني والفحص لا بد منه في المقامين وبالجملة فالفرق بين الموات التي باد اهلها والمحياة التي باد اهلها حيث ان الظاهر كون الثاني مع الاطمينان بعدم الوارث داخلا في
مال من لا وارث له الذي حكمه الصرف في الفقراء ومع عدمه داخلا في مجهول المالك الذي مصرفه الفقراء ايضا وتفصيل الكلام ان الموات التي لا مالك لها كالمعا
لا اشكال في كونها من الانفال فهذا القدر المتيقن من مورد النصوص ومعاقد الاجماعات واما التي لها مالك معروف متشخص فان كان ملكه لها بالاحياء ففي تاثير
احياء الموات فيها قولان وان ملكه بسائر الاسباب فالظاهر عدم خروجها عن ملك مالكها وعن التذكرة الاجماع عليه نعم ظاهر اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع قد يوهم
الا انه مدفوع بتقييد الموات في بعض الاخبار بكونها باد اهلها وفي بعضها بكونها لا رب لها نعم قد اطلقت الموات في كثير من الاخبار وبقي هنا ما قطع بعدم
بقاء مالكها والظاهر انه من الانفال لكن الاشكال في انه مال من لا وارث له او داخلة في الموات ويظهر الثمرة عند تخصيص الاول بفقراء بلد الميت او مطلق الفقراء
او خصوص السادة كما احتمله في الرياض في الميراث المذكور وما يعلم بقائه ولا يتمكن من معرفته بشخصه ومقتضى اطلاق الفتاوى ومعاقد الاجماع كونها من الانفال
الا ان تقييد الموات في اخبار الانفال تارة بما باد اهلها واخرى بالتي لا رب لها يوجب خروج ذلك الا ان يراد بالرب المالك المعروف فح فيقع التعارض بين
ادلة مجهول المالك وادلة الموات الا ان الانصاف انصراف ادلة الطرفين الى غير المقام وعلى فرض الانصراف ففي الترجيح تامل ولا يترك الاحتياط ثم ان ظاهر
كثير من الاخبار كون مطلق الارض التي باد اهلها او خربت فالظاهر حمل المطلق على المقيد لان المقام مقام التحديد بل لا يتوهم عند المنافات في الارض المذكورة
داخلة في مال من لا وارث له ان ثبت عدم الوارث لاربابها والا فمجهول المالك وايضا فقد ورد في غير واحد من الروايات ان الارض التي لا رب لها من الانفال
وظاهره يشمل ما كانت حية من غير احياء قابلة للانتفاع اما لكثرة ورود الامطار واما لمد الماء من البحر اليه كما في شط البصرة ونحوها سواحل بعض البحار
ويؤيده عموم ما دل على ان الارض كلها للامام عليه السلام والحاصل ان احياء الارضين المختصة بالامام عليه السلام قد اطلق في بعضها ان الموات كلها للامام وفي اخر ان له كل ارض لا رب
لها وفي ثالث كل ارض باد اهلها وفي رابع كل ارض ميتة او خربة باد اهلها وفي خامس كل ارض ميتة لا رب لها وفي سادس ان الارض كلها للامام عليه السلام والظاهر ان اصحابنا
قيدوا اطلاق السادس باحد الثلثة الاول ثم اطلاق كل منها بواحد من الرابع والخامس وسيجيء ذكر جميع الاخبار كما انتهى ومنها رؤس الجبال وبطون الاودية
والاجام ولا خلاف ظاهرا في كونها من الانفال في الجملة ويدل عليه مضافا الى مرسلة حماد المتقدمة ما عن العياشي بسنده الى داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في
حديث قال قلت وما الانفال قال بطون الاودية ورؤس الجبال والاجام والمعادن وكل ارض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وكل ارض ميتة قد جلى اهلها
وقطايع الملوك وبسنده ايضا عن ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال لنا الانفال قلت وما الانفال قال منها المعادن والاجام وكل ارض لا رب لها وكل ارض باد
اهلها فهو لنا وفي مرفوعة احمد بن محمد ورواية ابن مسلم الاقتصار على بطون الاودية ورؤس الجبال ولا يبعد عد القول بالفصل بين الثلثة وهل هي مختصة
بالامام وان كانت من الارض المملوكة لغير الامام عليه السلام من مالك خاص او عام كالمفتوحة عنوة مقتضى اطلاق النصوص واكثر الفتاوى ذلك مضافا الى انه مقتضى
جعل هذه الثلثة او بعضها في الاخبار قسيما للارض المختصة اذ لو اختصت بالموجود منها في ارض الامام عليه السلام لم يكن وجه لعدها من الانفال بل هي حج في كل
ارض ما بعد لها خلافا في رؤس الجبال المحكي عن المعتبر والسرائر والمدارك وفي نسبة القول الى المعتبر نظر ولعله لعدم نهوض الاخبار الاثبات حكم يخالف
للاصل وفيه بعض الغض عن منع مخالفته للاصل ان الاخبار ناهضة ولو بمعونة اطلاق فتوى الاصحاب كما نسبه اليهم في المدارك كما عن الذخيرة وحلها على ما
في الارض المختصة به بناء على جعله قسما مستقلا وخلافا في الاخيرين لما ذكر وتوقف في الاخير منهما الفاضلان في المنتهى والمعتبر ثم ان الثمرة في رؤس الجبال
وبطون الاودية قليلة لكونهما غالبا مواتا والاجام جمع اجمة كقصبة يجمع على اجم كقصب والاجام جمع اجم كاطناب جمع طنب جمع الاجمة كما في الروضة الارض
المملوة قصبا ونحوه كما في الروضة وفي حاشيتها للمدقق الخوانساري انه المعروف في معناها وفي القاموس انها الشجر الكثير الملتف وكانه سقط
منه لفظ ذات انتهى وكيف كان فالمراد ان الارض المشتملة نفسها باعتبارها من الانفال نظير رؤس الجبال وبطون الاودية لا نفس القصب والشجر وامكان
ذلك بما يدل عليه ظاهر لفظ القاموس كالمحكي عن المصباح المنير وكيف كان فالاقوى ان الارض المشتملة للامام كالموات وهي منها فاذا وقعت في ملك مالك
لم يملكها بل ملكها الامام عليه السلام نعم لو استوجمت شيء من الارض المملوكة لشخص خاص او مطلق المسلمين فالاقوى عدم صيرورته للامام عليه السلام بل هو نظير ما لو ماتت بغير
الاستيجام فانه قد عرفت انها لا تخرج عن ملك مالكها بالموت الا اذا كان ملكها بالاحياء على قول لا يبعد عدم خروجها عن المالك اذا كان مواتها بالاستيجام ولو على ذلك القول
اذ لا يبعد ان يخص القائل بكون الموت مخرجا عن الملك المحيي ما كان على وجه لا ينتفع بها لا مثل الاستيجام وما ذكرنا يظهر من تخصيص الاجام بالذكر في النصوص والفتاوى

مع ذكر الموات فان المراد بها الموات على غير وجه الاستيجام فان المستاجمة كالارض الخبرة من حيث الانتفاع بشجرها بل الحكم كذلك في رؤس الجبال وبطون الاودية اذا فرض
طروها في ملك مالك وان كان الاول منها كالمحال عادة والى ما ذكرنا اشار المحقق الاردبيلي ره بان هذه الثلثة يعني رؤس الجبال وبطون الاودية و
الاجام داخلة في الموات الا ان ذكرها للتوضيح واحتمال صرف الموات الى غيرها فتحصل مما ذكرنا ان القائلين بكون الاجام للامام عليه السلام ولو كانت في ملك الغير ان
ارادوا انها له ولو صارت ملك الغير اجمة فلا دليل لهم على ذلك الا على القول بخروج الارض بمطلق الموت عن الملك ولو فرض حلية بالبيع او الشراء وهو
بعيد ان ارادوا ان الاجام للامام عليه السلام وان وقعت في ملك الغير بان كان استيجامه قبل ملك الغير للارض المشتملة عليها فهو حسن ثم ان المرجع في الاجام الى العرف
فلا يعد مثل ذراع او ذراعين مملوة قصبا اجمة ثم ان بعضهم ذكر من الانفال سيف البحار بكسر السين اي ساحلها ولم اقف على دليل يدل عليه بالخصوص فالاولى
الرجوع فيه الى العمومات فان كان الساحل مملوكا لشخص او اشخاص ولو قاطبة المسلمين فحكمه حكم غيره من المملوكات وانكان مواتا فهو للامام عليه السلام وانكانت حية
قابلة للانتفاع بها القربة من البحر فليستفيد عدمه من جهة قرب عروقها او عمق البحر ففي كونه من المباحات يجوز لكل احد التصرف فيها او من الانفال لانه عنها
في غير واحد من الاخبار كل ارض لا رب لها مضافا الى عموم ما دل على ان الارض كلها لنا وجهان ومنها صفايا الملوك وقطايعها وضبطها في المعتبر والمنتهى والمدارك
وظاهر المسالك ما يختص به ملكهم من الاراضي وغيرها وبهذا التعميم وردت الروايات منها المرسلة المتقدمة وفيها وله صوافي الملوك ما كان في ايديهم على غير وجه
الغصب وفي موثقة سماعة الانفال كل ارض خربة او شيء يكون للملك فهو للامام عليه السلام ونحوها المروي عن العياشي بسنده عن ابي جعفر عليه السلام وفي الصحيح عن داود بن فرقد
المتقدمة ان قطايع الملوك كلها للامام عليه السلام نعم صرح في حاشية الشرايع بان المراد منها ما يصطفيه الملوك لنفسهم من الاموال النفيسة وتوهم البرهان المحكي عن مجمع الفائدة
حيث قال ان اهل الصفايا من الصفو وهو اخبار ما يريد من الامور الحسنة الا ان المراد بها غير القرين لتغايرها بالقطايع وهي القري والبساتين والقلاع
المخصوصة ولا ثمرة مهمة في تحقيق هذا بعد ما عدت في النصوص والفتاوى من الانفال كل ما يصطفيه الامام من الغنائم قبل القسمة مسئلة المعروف بين المشايخ الثلثة
واتباعهم قدس الله ارواحهم ان ما يغنمه المقاتلون بغير اذن الامام عليه السلام فهو للامام خاصة وعن الحلي دعوى الاجماع عليه والاصل فيه مرسلة العباس الوراق اذا غزا
قوم بغير اذن الامام عليه السلام فغنموا كانت الغنيمة للامام واذا غزوا باذن الامام فغنموا كان للامام الخمس وسندا لسند منجبر بعد معروفية الخلاف بل عن المنتهى و
المسالك انه مذهب الاصحاب وربما يستشهد للمطلب بحسنة معوية بن عمار في الكافي في باب قسمة الغنيمة بابن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام عن السرية يبعثها الامام عليه السلام
فيصيبون غنائم كيف يقسم قال ان قاتلوا عليها مع امير امره الامام اخرج منها الخمس لله وللرسول وقسم بينهم ثلثة اخماس وان لم يكونوا قاتلوا عليها المشركين كان كلما
غنموا للامام يجعله حيث احب ولا يخفى عدم دلالتها على المطلوب الا اذا اعتبر مفهوم القيد في قوله مع امير امره الامام مع تامل فيه ايضا لان المفروض انهم
قاتلوا راجع الى السرية التي بعثها الامام فالقيد لا يكون للتخصيص وقطعا ثم ان صاحب المدارك حكى عن المنتهى تقوية ان هذه الغنيمة كغيرها في انه ليس فيها الا
الخمس واستجوده للاطلاق الاية وضعف الرواية وحسنة الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال يؤدي
خمسا ويطيب له وهذه الحسنة مع عدم مقاومتها للمرسلة حيث العمل قابلة للحمل على تحليل الامام ما عدا الخمس له كما انه حلل الكل في زمان الغيبة على قول يأتي
مع احتمال حملها على التقية على ما سيجيء واما ما نسبه الى العلامة في المنتهى فهو المحكي عنه في كتاب الخمس حيث انه بعد حكاية قول الشافعي بمساواة ما يغنم بغير اذن
الامام لما يغنم باذنه مستدلا بالاية الشريفة والجواب عنها بان الاية تدل على وجوب اخراج الخمس لا على بيان المالك قال وانكان قول الشافعي فيه قوة انتهى لكن
المحكي عنه في موضعين من كتاب الجهاد موافقة المشهور وقال ان كل من غزا بغير اذن الامام فغنم كانت غنيمته للامام عليه السلام عندنا ثم ان ظاهر المرسلة وظاهر اكثر
الفتاوى بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس في هذه الغنيمة وكون الجميع للامام وصرح في الروضة بوجوب الخمس فيه ولا يبعد ان يكون مراده وجوب الخمس على
المغتنم بدون اذن الامام اذا احل الامام ذلك له كما نقول به في زمان الغيبة لان الامام عليه السلام لا يملك الا اربعة اخماس تلك الغنيمة والخمس الاخر مشترك بينه و
بين قبيله وانكان ظاهر الاية والجواب المنقول عن العلامة في رد استدلال الشافعي هو ذلك وقد فهم ذلك من عبارة الروضة جمال الملة الخوانساري في الحاشية
فالمغنم بدون اذن الامام عليه السلام نظير من استخرج كنزا في ملك غيره فانه لمالكه وعليه فيه الخمس وعلى هذا فلا ينبغي لصاحب المدارك الحجر على المشهور في الاية الشريفة لان
وجوب الخمس لا ينافي كون الكل للامام عليه السلام كما ذكره العلامة في جواب الشافعي ومن الانفال ما لا وارث له ولو ضامن جريرة ونسبه في المنتهى الى علمائنا اجمع
ويدل عليه الاخبار وقد تقدم بعضها مسئلة المحكي عن الشيخين في المقنعة والنهاية وسلار والقاضي كون المعادن من الانفال ونسب الى الكليني و
شيخه علي بن ابراهيم القمي ويدل عليه مضافا الى ما تقدم في رؤس الجبال من رواية ابي بصير وداود بن فرقد المرويتين عن تفسير العياشي واسحق بن عمار المروية عن
تفسير علي بن ابراهيم قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن الانفال فقال هي القرى التي قد خربت وانجلى اهلها فهي لله وللرسول وما كان من ارض قد خربت لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب وكل ارض لا رب لها والمعادن منها ومن مات ولا وارث له فماله من الانفال ويؤيدها ما دل على ان الارض وما اخرج الله منها لهم وهذا القول
لا يخلو عن قوة وان كان المشهور خلافه سيما في المعادن الظاهرة استضعافا للروايات السابقة مع القدح في دلالة الموثقة بعد فرض اعتبارها سندا
بان قوله منها يحتمل ان يكون قيدا للمعادن فيرجع الضمير الى الارض لا رب لها مع ان المحكي عن بعض النسخ فيها بدل منها ولا يخفى ضعف الاحتمالين نعم ربما يؤيد المشهور
خلو الروايات الواردة في ثبوت الخمس في المعادن حيث انها خالية عن التعرض لكونها للامام عليه السلام مع ان ثبوت الخمس فيها ربما يشعر باختصاص الباقي بالمالك اصلا

الشرع لا بتحليل الامام ع وان امكن دفع هذا بان يقال هذا يجري في المعادن الماخوذة من ارض الانفال بوجوب الخمس لا يدل على كون الباقي للمالك باصل
الشرع فيتعين حملها على ان الماخوذ منها بان الامام فيه الخمس كما حكي عن الكليني وسلار الصريح به فرع المشهور كما في الروضة تحليل الانفال للشيعة في زمان الغيبة
وظاهر المحكي في المختلف من عبارات الاصحاب عدم تحقق هذه الشهرة اذ لم ينقل القول بالتحليل مطلقا الا عن سلار وحكي عن الحلي المبالغة في انكار التحليل
واستحقاق المتصرف اللعن وعن الشيخ والحلي عدم جواز التصرف في الاخماس والانفال فيما عدا المناكح والمساكن والمتاجر وعن المفيد الاقتصار على اول الثلثة
وكيف كان فماخذ هذه الشهرة لو اتفق عليه ولذا نسب في الحدائق الى المشهور اختصاص التحليل بالثلثة نعم هو مذهب الشهيدين والمحقق وجملة من تاخر عنهم
لعله لعموم قوله ع في رواية يونس بن ظبيان ما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه وان ولينا في وسع فيما بين ذه الى ذه يعني ما بين
السماء الى الارض ثم تلى هذه الاية قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا المغصوبين عليها خالصة يوم القيمة بلا غصب وفي رواية الحرث بن المغيرة النظري خطابا
لنجية حيث سئله عن حال فلان وفلان قال يا نجية ان لنا الخمس في كتاب الله ولنا الانفال ولنا صفو المال وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله الى ان قال اللهم
انا احللنا ذلك لشيعتنا ثم اقبل علينا بوجهه وقال يا نجية ما على فطرة ابراهيم ع غيرنا وغير شيعتنا والظاهر المتبادر من الخمس سيما بقرينة قوله هما اول
من ظلمنا حقنا هو خمس الغنائم فدلت على اباحة خمس الغنائم والانفال وصفو المال وفي رواية ابي سيار المتقدمة في خمس الغنائم وفيها يا ابا سيار الارض كلها
لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا الى ان قال كل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك حتى يقوم قائمنا الخبر دل على
جميع الارضين للشيعة ومقتضى التفريع السابق في قوله الارض كلها لنا فما اخرج الله الخ ان ما اخرج الله من الارض من المعادن والاجام ونحوهما
فهو مباح لهم لاباحة متبوعه اعني الارض ولا يبقى من الانفال لغيبة بدون الامام ومال من لا وارث له وقد استفاضت الاخبار في الثاني بالتصدق واما
الاول فسياتي كلام فيه وفي امثاله ورواية داود بن كثير الرقي قال الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا ذلك لشيعتنا ويؤيد ذلك
بل يدل عليه التعليلات الاتية في حل المناكح والمساكن والمتاجر من الخمس والانفال بكون ذلك لحل الماكل والمشرب وطيب الميلاد فان هذه ابين
جارية في الانفال نعم يشمل سائر الخمس ايضا الا انه خرج بما تقدم في خمس المكاسب من الاخبار مضافا الى اطلاقات الخمس في موارده وقد استدل في الذخيرة
على اباحة الانفال بنحوى رواية يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله ع اذ دخل عليه رجل من القماطين فقال جعلت فداك تقع في ايدينا الاموال
والارباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وانا على ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله ع ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم ورواية الحرث بن المغيرة
النصري عن ابي عبد الله ع قال قلت له ان لنا اموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم
وكل من والى آبائي فهو في حل مما في ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب ويرد عليها انها بالدلالة على سقوط الخمس او حق الامام منه اولى فلا بد اما
من القول به ولم يقل المستدل واما من حملها على ما تقدم سابقا في مسالة خمس الارباح والاخبار من هذا القبيل كثيرة الا ان ظاهرها الاختصاص
بالخمس ولا اقل من شمولها له الموهن للتمسك بها ومن هنا ينقدح النظر فيما قدمنا من الاخبار حيث ان ظاهرها سقوط مطلق حق الامام او مطلق حق بني هاشم
مما في ايدي الناس فلابد اما من القول بالعفو عن مطلق الخمس وحصة الامام واما من حمل الاخبار على ما ذكرنا من حملها على صورة عدم التمكن من اخذ حقهم
وجباية حقوقهم بل عدم التمكن من اخذ الفطرة لادائه الى الشهرة التي لا يزالوا يكرهونها في ايام الخوف لادائها الى ابتلائهم وايذاء اصحابهم او على صورة
غلبة الظلم على الشيعة باخذ الاخماس وغيرها منهم كما يدل عليه قوله في الرواية الاولى ما انصفناكم ان كلفناكم وقوله ع في الرواية الاخرى من اعوزه
شيء من حقي فهو في حل واما من حمل في مثل الروايتين على كون السؤال عن الاموال التي تقع بايديهم ممن لا يخمس واما من حملها على صورة تعذر ايصالها
في زمان الحضور واما غير ذلك والقول بان العمومات المتقدمة يعمل بها في غير موضع التخصيص وان كان غير مخالف للقاعدة الا ان المظنون عدم التخصيص في
هذه الاخبار فلابد اما من العمل بعمومها في الانفال والخمس واما من حملها على احد من ما تقدم وبالجملة فتحليل مال الغير الثابت له بالادلة القطعية بهذه الاخبار
المشتبهة الدلالة المعارضة بما تقدم في خمس المكاسب في غاية الجرأة بل ربما يمكن القول بعدم اعتبار مطلق الظن هنا وان كان قويا لان المسئلة من الموضوعات
دون الاحكام ولذا ايد الحكم بالحلية بعض مشايخنا المعاصرين بانه قد شهد جملة من العلماء كالديلمي في المراسم والعلامة وابن سعيد في الجامع بحصول التحليل من الامام ع
فتقبل شهادتهم بناء على اعتبار استناد الشاهد في شهادته الى الحس لكن هذا التاييد كما ترى لانا نعلم استنادهم الى اجتهادهم الظني في المسئلة الخلافية فلا
يصدق عليه الشهادة ومثله في الضعف تاييد المطلب والاستدلال لها باستقرار سيرة الشيعة على التصرف من غير نكير ولم يلتزم احد بمعاملتها معاملة حق
الامام ع في زمن الغيبة ولزوم الحرج والضيق لو منعوا الا بعوض والظاهر ان ماعدا الموات من الانفال لم يحصل لنا الاطمينان بجواز التصرف فيه لا تخص على اي
وجه غاية ما وصل الينا من الاخبار المتقدمة التي ذكرناها مؤيدة بان عموم البلوى في هذه الامور يقتضي وجوب رسم المصرف الخاص فيها لو لم ياذن الائمة لشيعتهم
على الاطلاق فانه من اهم ما يجب ان يبين مع انه لو لم يتصرف فيها الشيعة لبقي اما بغير مصرف واما ان يتصرف فيها غيرهم ولا فائدة للمالك في ذلك فالاذن منه
في ذلك تصدق منه على الناس بذلك صدقة عامة كما سيجيء في صدقة رسول الله وامير المؤمنين صلوات الله عليهما على الناس بتحليل المناكح وغيرها من السبي والغنائم واحتمال
اختصاص هذه الصدقة بالفقراء مطلقا وفقراء بني هاشم او مطلقهم او العدول من الناس او بني هاشم موهون بان المعتاد المتعارف من التصدق بامثال هذه الامور

لعدم

لعدم التخصيص باحد كما في الاوقاف المطلقة والقنوات والخانات ونحو ذلك مضافا الى ان المنع عن التصرف مجانا حرج مخالف للطف لانه موجب لوقوع كثير
من الناس في المعصية حيث ان اغلب النفوس يصعب عليهم دفع العوض في مقابل هذه الامور فكانها عندهم من المباحات الاصلية فيقعون في معصية الارتكاب بل
معرض الفساد في عباداتهم ومناكحهم وهذا الوجه مستفاد من تعليل الامام ع حلية المناكح فيما ياتي بطيب الولادة فان معنى ذلك انه لو لم يحل لوقع غالب الناس في
الزنا من جهة عدم المبالاة في اخراج حقنا والا فعدم التحليل بنفسه لا يستلزم خبث الميلاد وبالجملة فالظن القوي حاصل بالاذن المطلق في الانفال للشيعة و
يمكن العمل بهذا الظن من باب جعله كبعض التصرفات مثل الوضوء والشرب من مال الغير بل تصرفنا في املاك الامام ع ادون من الشرب في قناة الغير مع انه يمكن العمل
بالظن وان كان من الموضوعات نظرا الى اشتراك المسئلة مع الاحكام في انسداد باب العلم والحاجة الى العمل في الواقعة اكثر منها في الاحكام والاحتياط غير ممكن
او متعذر فيجب العمل بالظن لكن لا يخفى ان الامارات المذكورة وما ذكر في حجيتها من كفاية الظن بشاهد الحال وكفاية الظن في المقام لعدم المناص عن العمل وعدم
التمكن الا عن الظن لا يجري فيما لا يعم الابتلاء بها كالمغنوم بغير اذن الامام ع او بدون قتال وصفايا الملوك بل يختص بما كان الابتلاء به عاما كالاراضي ورؤس
الجبال وبطون الاودية والاجام وهذه يمكن الاستدلال لها بعموم مثل رواية ابي سيار المتقدمة فان تحليل الارض ظاهر في تحليل ما فيها وتحليل
رؤس الجبال واخويها فان الارض تشملهما ويدل على ذلك كلما دل على ملك الارض بالاحياء فانها تدل بالفحوى او بتنقيح المناط على ان ما فيها يملك
بالحيازة مضافا الى استقرار السيرة القطعية على معاملة ما في هذه معاملة المباحات الاصلية ولا يقدح في ذلك اعتقادهم اباحتها نظرا الى ان المناط في حجية
السيرة استكشاف رضا الامام ع بالعمل وان لم يرض بالاعتقاد الذي هو منشأ ذلك العمل اذا لم يترتب عليه عمل الحرج عن رضي وثبت بالادلة الواضحة
الكافية في الردع فساد تلك الاعتقادات نعم يمكن ان يستدل للحل ماذكر من غير الاراضي بما ورد من تحليل خمس الفيء للشيعة لتطيب ولادتهم وليحل منافعهم من ماكل
ومشرب فان مقتضى عموم التعليل بالعلة الغائية صدر تحليل هذه الغنائم الثلثة المذكورة اعني غير الماذون وغير المقاتل عليها وقطايع الملوك
وصفاياهم ع ويمكن ان يستدل على حل الانفال كلية بما ورد من تحليل الخمس والفيء **مسئلة** يحل في حال الغيبة وما يشبهها من قصور يد العدل
التصرف في المناكح والمراد بها كل جارية للامام ع كلها اذا كانت من الانفال او بعضها اذا كانت مما يخمس على المعروف بين اصحابنا رضوان الله عليهم بل عن
المنتهى نسبة الحل في زمان الحضور والغيبة الى علمائنا اجمع نعم ظاهر الروضة القول بخلافه لجماعة ولم نعثر على المخالف غير الحلبي كما ذكره في المختلف
وعن الاسكافي لما ذكرنا سابقا في مطلق الانفال من اقتضاء اللطف دفع هذا الحرج لئلا يقع الغالب في الاثم واستدل له الفاضلان من انها مصلحة عامة
يعسر التفصي عنها فوجب في نظرهم ع الاذن في استباحة ذلك من دون اخراج حقوقهم وقد صرح الائمة صلوات الله عليهم بذلك في اخبار كثيرة منها عن
عوالي اللئالي مرسلا قال سئل الصادق ع فقيل له يا ابن رسول الله ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم واستتر قائمكم فقال ما انصفناهم ان واخذناهم
ولا احببناهم ان عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم ونبيح لهم المتاجر ليزكوا اموالهم ومثل قول ابي عبد الله ع في رواية
الفضيل قال امير المؤمنين ع لفاطمة ع احلي نصيبك من الفيء لشيعتنا ليطيبوا ثم قال ابو عبد الله ع انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا والمروي في
تفسير العسكري عن آبائه عن امير المؤمنين صلوات الله عليهم انه قال يا رسول الله سيكون بعدك ملك عضوض وجبر فيستولى على خمسي من السبي والغنائم و
يبيعونه فلا يحل لمشتريه لان نصيبي فيه فقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك شيئا من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من ماكل ومشرب ولتطيب مواليدهم فقال رسول الله
ما تصدق احد افضل من صدقتك وقد تبعك رسول الله ع في فعلك احل الشيعة كلما كان فيه من غنيمة وبيع من نصيبه على واحد من شيعتي
ولا احلها انا ولا انت لغيرهم ورواية الثمالي عن ابي جعفر ع في حديث قال ان الله تع جعل لنا اهل البيت سهاما ثلاثة في جميع الفيء ثم قال تبارك وتع واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فنحن اصحاب الخمس والفيء وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا والله يا ابا
حمزة ما من ارض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان او مالا وقد تقدم رواية نجية الدالة على تحليل الخمس والانفال
للشيعة وقد تقدم ان الظاهر من الخمس خمس غنيمة الكفار ورواية ضريس الكناسي قال قال ابو عبد الله ع اتدري من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادري فقال
من قبل خمسنا اهل البيت الا شيعتنا الاطيبين فانه محلل لهم ولميلادهم فان الظاهر من الخمس هنا ايضا خمس الغنيمة من الجواري المسبية كما لا يخفى على المتامل بل الظاهر
من جميع ما كان من هذا القبيل من الاخبار ارادة الخمس بهذا المعنى لا خمس المكاسب ومن هنا يظهر ان عنوان المناكح في كلمات الاصحاب لا تشمل الجارية الواقعة
من جملة مال التجارة اذا تعلق به الخمس فان الظاهر حرمة التصرف فيه اذا بنى المتصرف على عدم الضمان وتصرف فيها كتصرفه في امواله وكذا الجارية التي
اشتريت بعين المال الذي تعلق بعينه الخمس كالمعادن والعوض والحلال المختلط فان الظاهر حرمة وطي تلك الجارية لعموم ما دل على حرمة شراء الخمس الكلي
به عن مطلق المعاملة به المستلزم لحرمة ما يحصل بدله ناقلا من عوضه نعم ربما يظهر من بعض الاخبار عموم كل جارية يتعلق بها حق الامام ع مع ان في
التعليل بطيب الولادة دلالة عليه الا ان يدعى انصرافه الى ما هو الغالب في امهات الاولاد من تملك الشيعة لهن اما بالسبي واما بالاشتراء من السابي
وهو الاغلب واما المنتقل بازاء عين مال تعلق به الخمس او ما كان من جملة مال التجارة تعلق بعينه الخمس فهو في غاية الندرة والظاهر عدم شمول الاخبار له
حتى مثل قوله ع انا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا بل ربما تامل في شمولها لما اذا كان السابي شيعيا فان الظاهر عدم انصراف الاخبار اليه الا

الغالب هو انتقال السبايا الى الشيعة بالشراء ولو فرض حضورهم معهم في الاغتنام فالمنتقل اليه هو الحاصل بعد القسمة فكانه ايضاً وصل منهم اليه انما الكلام فيما لو استقل الشيعة بالاغتنام ولا بعد في ان لا يملكوا حق الامام وان تحققوا ذا انتقل ما فيه الحق اليهم من غيرهم نظير حرمة تصرفهم في مكاسبهم واموالهم التي تعلق بها الخمس مع حلية التصرف فيما ينتقل من ذلك من غيرهم اليهم ولا ينفع التمسك بعموم التعليل لانه ايضاً وارد مورد الغالب فكان المراد دفع المفسدة الحاصلة من انتشار السبي والغنائم وعموم ابتلاء الشيعة بها ووقوعهم من اجل ذلك في الزنا الا ان يقال انه لا مانع من ان يكون المراد دفع خبث المولد عن الشيعة من اي سبب حصل من الاسباب التي كان بيدهم دفعها فيحل لهم المناكح التي يتعلق بها حقوقهم من اي جهة كان الا ان ما اخترناه اولا هو مقتضى الجمع بين اخبار التحليل وبين ما سبق من صحيحة الحلبي في الرجل من اصحابنا يكون في لوائهم فيصيب غنيمة قال يؤدي خمسنا ويطيب له الباقي ثم الظاهر ان المراد بالمناكح مطلق الجواري القابلة للتسري لا خصوص المتولدات منهن وان كان يتراءى ذلك من بعض الاخبار ومن التحليل لكن التحقيق ان المراد حل ما يتعلق بالمنكح حتى انه لو وقع النكاح وانعقدت النطفة لا يكون ولد حرام وحاصله ان العلة الغائية ارادة دفع الزنا وتقليل اولاد الحرام وعدم خبث اولاد الشيعة وهذا وان كان يتحقق عقلاً بان يكون المباح منحصراً في الموطوات بل فيمن صارت منهن امهات الشيعة الا ان ظاهر التعليل الغاية بهذا تحليل الكل لئلا يتفق خلافها وهذا واضح نعم حلية التصرف في العبيد لا يستفاد من عنوان المناكح بل هو وغيره من العنوانات ثم انه ربما يعتبر المناكح بما يشمل الجارية المشتراة من مال الخمس وهو المشاو فيه ايضاً ان يدخل في المؤنة المستثناة من ارباح المكاسب فهو مسلم لكن الظاهر خروجه عن هذا العنوان والا فلا دليل على اباحته **مسئلة** المشهور على اباحة المساكن كالمناكح ويدل عليه مضافاً الى رواية العوالي المتقدمة انها من جملة الارض وقد عرفت ان ما بايدي الشيعة من الارض فهم فيه محللون وربما ارادوا بالمسكن من السكنى الموضوع من مال الخمس وفيه ما تقدم من ان الوضع ان كان من ارباح المكاسب بسنة الاستفادة مع الحاجة العرفية فهو محلل بمعنى ان الخمس لا يتعلق الا بعده وان كان من غير ذلك فلا دليل على الوضع نعم تمكن تشكل الامر فيما اذا اتخذ مسكناً من عمارات اهل الحرب التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب او غنمت بغير اذن الامام عليه السلام فان عموم ادلة تحليل الارض لتحليل البنيان وسائر الامور الخارجة من الارض نوع خفاء ثم ان الظاهر ان المساكن المأخوذة من الارض المفتوحة عنوة كذلك من حيث ابا حقه الخمس منها اذ قد عرفت وجوب الخمس فيها عيناً او ارتفاعاً لكن ظاهر الاخبار المحللة للارض للشيعة سقوط هذا الحق عنها ولا بناء فيه تعرض العلماء لوجوب الخمس فيها لانهم يتعرضون لذلك عند بيان سيرة الامام عليه السلام في الاراضي مع انه يمكن ان يقال ان تحليل الانفال التي هي للامام عليه السلام مستلزم لتحليل ما هو مشترك فيه بالطريق الاولى والمشهور اباحة المتاجر ايضاً والمساعد اليه الادلة هو ما يقع التجارة به من الاموال التي تنتقل ممن لا يخمس فان عموم ما دل على حل شراء الخمس حتى باذنه لاهل الخمس وان اوجب المنع بدون الاذن الا ان ظاهر ما تقدم من اخبار حل الخمس والفيء للشيعة ذلك بل هو صريح الرواية المتقدمة من تفسير العسكري عليه السلام المشتملة على تعليل حل ما ينتقل اليهم من الغنائم بحل منافعهم من ماكل ومشرب بل تقدم ان الخمس الذي حللوه للشيعة منصرف الى ما كان منتقلاً اليهم بالمعاملة لا ما غنموه بانفسهم نعم ظاهر هذه الاخبار اختصاصها بالمال المنتقل ممن لا يعتقد الخمس كالمخالف واما من لا يخمس مع اعتقاده ففي جواز الشراء منه اشكال اقربه عدم الجواز لعموم حرمة شراء الخمس قبل وصول حقهم عليهم السلام وصريح الروضة كظاهر المحكي عن السرائر الجواز ثم ان المنفي في المتاجر هو الخمس المتعلق بها قبل الانتقال واما ما يتعلق بربحها الحاصل في هذه التجارة فالظاهر عدم سقوطه لعموم ادلة الثبوت في ارباح المكاسب مع عدم الدليل على السقوط فان ظاهر ادلة السقوط سقوط ما فيها قبل الانتقال فلا ينافي الثبوت اذا اتجر بها ولا يقدح السكوت عنه في هذه الاخبار لانها واردة فيما ينتقل الى الشيعة لاجل القنية لا لاجل التجارة كما يناسبه التعليل بطهارة الميلاد وحل الماكل والمشرب مع ان الكلام مسوق لبيان حكم آخر فلا ينفي الخمس عن الربح الذي قد يتفق في هذه المعاملة ثم الظاهر ان تحليل الثلثة موجب لتملك ما يحصل بيد الشيعة منها بالمباشرة بتحصيل او بالانتقال اليه من غيره لا لمجرد جواز التصرف ولذا يجوز وطي الامة وعتقها وبيعها وبيع المساكن ووقفها ونحو ذلك والظاهر انه لا يقول احد بغير ذلك وفي تطبيق هذه الاباحة على القواعد اشكال من وجوه مثل ان الاباحة لسبب تمليك يوجب ترتب آثار الملك سيما مثل الجواري فان متعلقها الابدان يكون موجوداً حال الاباحة مع عدم المباح وللمباح حين الاباحة غالباً ومن ان اللازم من التمليك صيرورته للشيعة كالارض مفتوحة عنوة للمسلمين لا يختص بها احد دون آخر ولما جيء الاراضي حاله بل كان اللازم على المحيي اداء خراج الارض فيجعل في بيت المال للشيعة والذي هون الخطب الاجماع على انا نملك بعد التحليل الصادر منهم صلوات الله عليهم كل ما يحصل بايدينا بتحصيل او انتقال فهذا حكم شرعي لا يجب تطبيقه على القواعد نعم يمكن ان يقال الاصل والمنشأ في ذلك احد امرين احدهما ان يقال ان تملكهم الفعلي لم يتعلق بهذه الامور للحكمة لا باحته والتحليل فيشكل بما ذكر وانما كان في ذلك حكماً شأنياً من الله سبحانه واذنهم ودفع بدهم رافع لذلك الحكم الثاني بمعنى ان الشارع بملاحظة رضاهم بتصرف الشيعة لم يجعل هذه الامور في زمان قصور يدهم ملكاً فعلياً لهم بل ابقاها على الحالة الاصلية فهي باقية بواسطة ما علم الله تعالى منهم من الرضا على اباحتها الاصلية بالنسبة الى الشيعة ومن انظر الحرج الدافع للتكليف الثاني كما في نجاسة الحديد ولا مخالفة في ذلك للاخبار الخاصة هذه الامور بالامام عليه السلام نظراً الى ان صيرورتها من المباحات انما نشأ من شفقتهم القديمة على الشيعة قبل شرع الاحكام فجواز التصرف منوط برضاهم ولا يجوز التصرف بدون رضاهم ومن تصرف بدون رضاهم فهو ظالم لهم غاصب لحقهم ولا معنى للاختصاص ازيد من ذلك الثاني ان يقال بثبوت ملكهم لها فعلاً الا ان معنى تمليكهم الفعلي البراءة في ملكية الشيعة لها بالاحياء والحيازة حتى يكون ملكية الشيعة لها بالانتقال عن ملك الامام عليه السلام وان صرح في بعض الاخبار

بلفظ الهبة الظاهر في الانتقال بل هو معنى تشبيه في الجملة بملكية الله تعالى سبحانه للاشياء وان كان تلك ملكاً حقيقياً مساوياً للملكية نفس العباد الا ان هذا المعنى كالقريب منه بمعنى ان الله تعالى سلطهم على هذه الاموال سلطنة مستمرة لهم ان ياذنوا لغيرهم في التملك ولهم ان يمنعوا وليس الاذن علة محدثة للتملك حتى يحتاجوا الى ارجاعه بعد تملك الغير الى انفسهم الى تملك جديد بنظير المولى المالك لعبده حيث انه بعد تملك العبد ليس مالكاً بل هو مالك لان يملك بل مالك المالك دائر مع رضاهم وناشئ عنه ثم انه قد صرح بعض سادة مشايخنا في المناهل بانه لو كان في يد المخالف شيء من هذه الانفال بحيث يعلم بعدم انتقالها اليه ممن يجوز ان يستنقذ منه ذلك بانواع الاخذ مثل الخدعة والسرقة والقهر اذا امكنه لانه غصب في ايديهم وعن الشهيد في بعض حواشيه على القواعد نحو ذلك كما صرح به في الروضة بل عن الاول وجوب رده بل بطلان صلوته قبل الرد وظاهر الاخبار وان كان هو الاول الا ان الظاهر من بعض الاخبار وجوب المعاملة معهم على ما يعتقدون في مثل الملكية والزوجية من الامور المضافة الى الاشخاص دون مثل الطهارة والنجاسة في الاعيان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين **النظر الثالث** في الخمس وهو لغة رابع الكسور وشرعاً اسم لحق في المال يجب للحجة وقبيله وهو واجب في غنائم دار الحرب بالكتاب والسنة والاجماع وظاهر الثلثة عدم الفرق بين ان يكون بعد اخراج المؤنة على التفصيل المذكور في الجهاد وقد حواها العسكر اولا كالارض ونحوها ما لم يكن غصباً من محترم المال فان المغصوب مردود ولظاهر العبارة تشمل ما لو كان الغزو بغير اذن الامام عليه السلام وان كان الكل للامام عليه السلام الا انه لا ينافي وجوب الخمس فيه كما صرح به في الروضة ويظهر من المنتهى حيث قال في رد الشافعي القائل بان حكمها حكم الغنيمة مع الاذن مستدلاً بالآية ان الآية غير دالة على مطلوبه لانها انما تدل على وجوب اخراج الخمس لا على المالك لكن ظاهر كلام الباقين بل صريح بعضهم عدم وجوب الخمس ويلحق بغنائم دار الحرب مال البغاة التي حواه العسكر بناء على قسمته ذلك كما عن الاكثر لعموم الآية نعم في رواية ابي بصير كل شيء قوتل عليه على شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله فان لنا خمسه ودلالته فيها ظاهرة واما ما يؤخذ الكفار غيلة فالظاهر انه لا خمس فيه لانه من حيث الاكتساب دون فيراعى فيه مؤنة السنة ولو كان القتال لغير الاسلام ففي الحاق المغنوم بما اخذ قهراً من غير قتال او بما اغتنم بالقتال الغير الماذون وبالقتال المال وجوه مثل حجة في القوة وقد ورد في خبر واحد من الاخبار اباحة مال الناصب ووجوب الخمس فيه ويظهر من الحدائق اتفاق الطائفة المحقة على الحكم بجواز اخذ مال الناصب وهو بعيد والظاهر من شرح المفاتيح والارشاد للمحققين البهبهاني والاردبيلي الاتفاق على الخلاف واول الحلي خبر الجواز بالناصب للحرب للمسلمين لا الناصب العداوة للشيعة ولعله لعدم الخروج بها عن الاصول والعمومات وهو حسن ثم ان مقتضى اطلاق العبارة وصريح غيرها كظاهر الادلة وجوب اخراج الخمس من الاراضي المفتوحة عنوة وانما اختلف كلامهم في وجوب الاخراج من ارتفاعها كما عن التحرير او من عينها كما هو ظاهر الوسيلة وعبارة المبسوط والسرائر او التخيير بينهما كما في القواعد والشرائع وانكر ذلك كله في الحدائق محتجاً بعدم الدليل وبما يظهر من الاخبار الواردة في حكم اراضي الخراج المصرح في بعضها بانه ليس للامام عليه السلام من ذلك قليل ولا كثير وكل خبر خصوص بعض خبر فان اراد عدم ثبوت الخمس في تلك الاراضي بل في مطلق غير المنقول فالظاهر انه مخالف لفتوى الاصحاب وظاهر الادلة مثل الآية ورواية ابي بصير المتقدمة وان اراد العفو عنه في ضمن عفوهم عليهم السلام عن جميع ما لهم في الاراضي كما سيجيء في الانفال من الروايات العامة في تحليل حقوقهم مما في ايدي الشيعة من الاراضي فله وجه بوتيه خلو كلماتهم في باب احياء الموات عن وجوب اخراج الخمس من ارتفاع هذه الاراضي عدا ما حكي من التحرير لكن الظاهر كما قيل انهم اعتمدوا في ذلك على ما ذكروه في باب الخمس والجهاد فليس في ذلك شهادة على السقوط كما ليس في خلو الاخبار شهادة على العفو والسقوط فضلاً عن عدم الثبوت لاحتمال ابتناء ذلك على تعلق الخمس بعينها فيكون النظر في تلك الاخبار الى ما يبقى للمسلمين بعد اخراج الخمس واما اخبار الاراضي فلا يبعد دعوى اختصاصها باراضي الانفال ويتفرع على ما ذكر جواز الحكم بملكية ما في يد المسلم من بعض تلك الاراضي ولو علماً بكونها محياة حال الفتح انتقالها على وجه الخمس او لاحتمال بيع الامام لها لمصلحة كما صرح لذلك بعضهم في الارض التي يشتريها الذمي من اراضي الخراج ويجب الخمس ايضاً في المعادن بالاجماع المحقق والمستفيض من محكيه كالاخبار مضافاً الى عموم الكتاب بناء على ان ما غنمتم عام لكل ما استفيد واكتسب ولو قلنا بان لفظ الغنيمة منصرف الى غنيمة دار الحرب ولعله لهذا اشتهر بين الاصحاب التمسك به لوجوب الخمس في مطلق المغنوم بل نسب الاستدلال به الى الاصحاب كافة عدا شاذ بل ادعى في الرياض الاجماع على عموم الآية هذا مضافاً الى الاخبار المستفيضة المفسرة لها بالمعنى العام فتوهم بعض متأخري المتأخرين في عمومها من جهة ظهور سياق الآية في الجهاد في غير محله وقد اختلف ظاهر عباراتهم في تفسير المعدن ففي المسالك والروضة انه كلما استخرج من الارض مما كان اصله منها ثم اشتمل على خصوصية يعظم الانتفاع بها وفي البيان انه الحق بمجازة الارض وكل ارض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كالنورة والمغرة ويشكل مثل النفط وشبهه ببعض افراد الطين والحجر الذي يعظم الانتفاع بها مع تقاصد الارض عليه كحجارة النار والرحى وطين الغسل فان في صدق المعدن عليها في العرف تأملاً وان عدها جماعة منهم كالشهيدين وظاهر المحقق الثاني وقد عد العلامة في القواعد والروضة من المعادن الظاهرة في باب احياء الموات مع ان المحكي من المنتهى التصريح بان المعدن ما كان في الارض من غير جنسها وعرفه في موضع آخر منه كما عن التذكرة بانه ما استخرج من الارض مما يخلق فيها من غيرها مما كان له قيمة كما في صريح محكي الثاني وظاهر الاول انه قول علمائنا اجمع ومثلهما المحكي عن نهاية ابن الاثير

والازهري وعن القاموس ان المعدن كمجلس منبت الجوهر من ذهب ونحوه وكيف كان فلا اشكال فيما ذكره المصنف تمثيلا بقوله كالذهب والفضة والرصاص والياقوت والزبرجد والكحل والعنبر على بعض والقير والنفط والكبريت ووجوب الخمس في الاربعة الاخيرة منصوص بزيادة الملح وما عداها لا اشكال في اطلاق اسم المعدن عليه ينبغي الاشكال في الامور المنفصلة ونحو مثل المغرة والنورة والجص وعن الشيخ الجزم باندراجها في المعادن وعن الحلي عد المغرة و النورة والاعتراض على الشيخ في الجمل حيث حصر المعدن في خمسة وعشرين ولم يعدهما واعتذر عنه المصنف في المختلف بانه لم يقصد بذلك الحصر بل عد انبل المعادن وتوقف في جميع هذه جماعة من متاخري المتاخرين ويمكن الاحتجاج للاولين بصحيح ابن مسلم قال سألت ابا جعفر عن الملاحة فقال وما الملاحة فقلت ارض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا مثل المعدن فيه الخمس فقلت فالكبريت والنفط يخرج من الارض فقال هذا واشباهه فيه الخمس بناء على ان مماثلة الاجزاء الملحية من الارض المعدن ليس باوضح من مماثلة المغرة والنورة وطين الغسل والجص نعم في رواية الشيخ بدل قوله هذا مثل المعدن قوله هذا المعدن فيه الخمس ولعل الالتزام اوضح فهو مورد الاشكال في هذه الامور وجوب الخمس من حيث المعدنية لم يراع فيه النصاب ولا فيه مؤنة السنة او من حيث الاكتساب فيعكس المراعاة والا فلا اشكال في اصل الوجوب في الجملة ومقتضى عمومات الوجوب في الصنايع والاكتسابات بعد مؤنة السنة السليمة في المقام عن معارضة ما دل على احكام المعدن هو الاخير نعم لو صدق الركاز على مطلق ما ذكر في الارض مما اصاب منها في الجملة امكن التمسك له بصحيح زرارة قال سألته عن المعادن ما فيها قال كلما كان ركازا ففيه الخمس وقد يستشكل بان العبرة في الاشتمال على خصوصية توجب عظم الانتفاع بناء على ما نقف عن النهاية والمسالك انه كان قبل علاج فلا ريب ان الحجارة التي يحصل منها النورة بالاحراق ليس فيها خصوصية وانكان بعده فيدخل ما يصنع من الطين بعد الطبخ مثل التربة الحسينية المطبوخة وظروف الخزف سيما المعروف منها بالصيني فالخصوصية الموجودة في حجارة النورة لو ثبتت بازيد من الموجودة في الطين القابل لجعله من ظروف الخزف سيما الصيني وشبهه والسجاد الرفيع بل يشكل بين الطين الخاص الذي يعمل منها هذه الامور وشبهها وبين الجص الغير المطبوخ ولعل المتامل ان لو عرف الخمس فيما يحتاج الى عمل من التراب كالتربة الحسينية والظروف والاثاث البناء وجها وكيف كان فظاهر الادلة اختصاص الخمس بالمعدن المستخرج من اخذه فلو وجد شيء منه مطروحا في الصحراء فاخذه فلا خمس فيه على ما جزم به بعض وقد يشكل الفرق بينه بين ما صرح به المصنف والشهيد من ان ما يخرجه الانسان من المعدن في ملك غيره فهو للمالك وعليه الخمس وليس للمخرج وحمله على كون المخرج اجيرا ونحوه خلاف الظاهر وقد صرح غير واحد بوجوب الخمس في العنبر الماخوذ من وجه الماء او من الساحل والظاهر ان وجه الماء ليس معدنا للعنبر نعم نازعه المحقق الاردبيلي في ذلك تفريعا على ما اعترف به من ان المتبادر من المعدن ما استخرج من معدنه قال الا ان يكون معدن العنبر وجه الماء وكيف كان فانما يجب الخمس بعد اخراج المؤنة لتحصيلها مضمونا اجماعا نصا وفتوى وبلوغ الباقي النصاب وفاقا للجمهور المتاخرين للاصل ولصحيح البزنطي عن مولينا الرضا عليه السلام قال سألته عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شيء قال ليس فيه شيء حتى يبلغ ما يكون في مثله الزكوة عشرين دينارا خلافا للمحكي عن كثير من القدماء فلم يعتبروا نصابا بل عن الخلاف والغنية والسرائر دعوى الاجماع عليه للاطلاقات اللازم تقييدها بالصحيح والموهونة بها كوهن دعوى الاجماع بالاشتهار الخلاف بين المتاخرين فلا محيص عن الرجوع الى الاصل وعن الحلبي والصدوق اعتبار بلوغ دينار وهو شاذ ومستنده محمول عند جماعة على الاستحباب وهل يجزي بلوغ قيمته مائتي درهم ام لا بد من بلوغ عشرين دينارا قولان منشاهما ظهور قوله ما يجب في مثله الزكوة في الاول وظهور الاقتصار في بيانه على عشرين دينارا مع ان الاصل في نصاب الزكوة الدراهم واعتبار الدنانير لانها عدل الدراهم كما في غير واحد من الاخبار في الثاني نعم يدور الامر بين ظاهر الموصول المقدار من قبل السبب وبين حمل العشرين دينارا على مجرد المثال فيراد من الموصول المقدار من مطلق النقد ولعل الاول اولى مع انه اوفق بالاصل وانكان الثاني اوفق بالاطلاقات وظاهر الصحيح اعتبار النصاب بعد المؤنة كما صرح به جماعة بل نسبه في المسالك الى ظاهر الاصحاب وعن الرياض ظهور الاجماع عليه لانها دلت على ثبوت الخمس في مجموع النصاب فلو اعتبر قبل اخراج المؤنة لم يكن الخمس في مجموعه بل في الباقي منه بعد المؤنة خلافا لصاحب المدارك وبعض مشايخنا المعاصرين فاعتبراه قبله اقتصارا على المتيقن في الخروج عن الاطلاقات وهو ضعيف وهل يعتبر وحدة الاخراج ولو عرفا في بلوغ المخرج النصاب لم يجب فيما بلغ ولو باخراجات متعددة مفصولة ولو تخلل الاعراض في الاثناء قولان من اطلاق الصحيح ومن دعوى انصرافها الى الاخراج الواحد او الى الاخراجات المتحدة عرفا وعليهما يبتني الخلاف في اعتبار اتحاد النوع في بلوغ النصاب وعدمه وظاهر البيان وحاشية الشرايع التوقف هنا ولو اشترك جماعة في استخراج المعدن فصريح جماعة اعتبار بلوغ نصيب كل واحد النصاب وظاهر الصحيح كفاية بلوغ المجموع كما اعترف به في البيان الا ان يقال ان ما يجب في مثله الزكوة هو عشرون دينارا للمالك الواحد وفيه نظر نعم ظاهر ادلة وجوب الخمس في المعدن استقلال الاشخاص في التكليف فاذا قيد المعدن بما بلغ النصاب فيرجع الى انه يجب على كل احد اخراج الخمس مما استخرجه اذا بلغ النصاب ثم ان العبرة في النصاب بقيمته يوم الاخراج لانه الظاهر فما عن الشهيد من الاجتزاء بالقيمة التي كان النصاب عليها في صدر الاسلام ضعيف جدا ثم ان المعدن اذا كان في المباح وليس له مخرج وضع مؤنة الاخراج والظاهر ان الموجود في اراضي الانفال مع عدم تملكها بالاحياء ملك الواجد مع احتمال عدم تملك المخالف او الكافر لما دل على ان اموال الشيعة وليس لعدونا منه شيء واما الموجود في الارض المفتوحة عنوة فالظاهر انه لعموم المسلمين لا كاصل الارض بل كساير المباحات لهم ويحتمل عموم الاباحة وكون

فالخمس لا ماله والباقي للواجد وان وجده في ملك غيره ما لكه فعليه الخمس

الثامن شرعا فيها سواء والظاهر تعلق خمس المعدن بعينه على ما يظهر من كثير من كلماتهم بل عن ظاهر المنتهى عدم الخلاف وتبعه في الغنائم لظهور الادلة في ذلك من الكتاب والسنة بل هو ظاهر لفظ الخمس لكن الظاهر دفع القيمة كما يستحب ولذا قال في التحرير والمنتهى على ما حكي لو باع الواجد جميع المعدن فالخمس عليه وانكان قوي في محكي جمع الفائدة العدم لظهور الادلة في ذلك وان قياسه على الزكوة في جواز الضمان فاسد ثم مال الى ذلك ايضا في المناهل انه لم يترتب على الاخراج من العين ضرر ولا فرق في ثبوت الخمس بين المسلم والذمي سواء اضعفنا من العمل في المعدن كما عن الشيخ ام لا لعدم الدليل عليه الا ما يظهر من الادلة في ارض المسلمين ولا بين الحر والعبد وانكان ما يخرجه غير المكاتب لسيده ولا بين الكبير والصغير لانه اهل الاكتساب ولا يعتبر فيه حول ولا يخرج منه مؤنة غير مؤنة التحصيل والظاهر انه اول وقته بعد التصفية فيما يحتاج اليها لظاهر صحيحة [illegible] ففيه ما اخرج الله سبحانه من حجارته مصفى الخمس وفي فورية الاخراج ما تقدم في الزكوة واعلم انهم اختلفوا في حقيقة العنبر فقيل انه نبات في البحر وقيل انه عين من ماء البحر وقيل شيء يقذفه البحر الى الجزيرة فلا ياكله حيوان الا مات ولا ينقره طائر الا نصلت منقاره ولا وضع اظفاره الا نصلت وقيل انه روث دابة بحرية وانه شيء في البحر ياكله بعض دوابه لدسومته فيقذفه رجيعا فيطفو على وجه الماء فيلقيه الريح الى الساحل ولا اشكال ولا خلاف كما في المدارك وعن الذخيرة في وجوب الخمس فيه لصحيح الحلبي قال سألت ابا عبد الله ع عن العنبر وغوص اللؤلؤ قال عليه الخمس وظاهرها عدم الفرق بين ما يوخذ من الساحل او من البحر او من وجه الماء او من الجزيرة انما الاشكال في انه يعتبر فيه نصاب الغوص او نصاب المعدن او يفرق بين افراده او لا يعتبر فيه نصاب اصلا بل يدخل في المكاسب فيخرج منه مؤنة السنة او لا يعتبر فيه ذلك ايضا لاطلاق الصحيح وربما يستظهر من وحدة السياق انه في غوص البحر اعتبار نصاب الغوص وفيه نظر وفي المسالك انه ان اخذ من تحت الماء فهو غوص ولو اخذه من وجهه فمعدن ومع فقدهما عنه فكسب فيلحقه حكم ما الحق به وهو حسن مع عموم ادلة المعدن له ولا يخلو عن نظر اذ بعد تسليم صدق المعدن على العنبر قد عرفت التامل من المحقق الاردبيلي لان الظاهر المتبادر الشيء الماخوذ من معدنها الا ان يقال المتبادر الماخوذ من منبته فالاقوى ان العنبر الماخوذ من تحت الماء ليس غوصا قطعا فيتردد بين عنوان المعدن وعنوان المكتسب وظاهر الصحيح وجوب الخمس فيه من حيث الخصوص مع ان اطلاقه ينفي اخراج مؤنة السنة واقترانه مع غوص اللؤلؤ يابى تقييده بما بعد الاخراج فينفي احتمال دخوله في عنوان المكتسب ويتعين الاول وبعد ظهور الاجماع على حصر عنوانات الغنيمة في الامور المتعددة يتعين دخوله في المعدن فيعتبر فيه نصابه وفاقا للمحكي عن الاكثر والاحوط اخراج الخمس منها وان لم يبلغ نصابا وان لا يخرج منه الا مؤنة التحصيل التي لا خلاف في اعتبارها ويجب الخمس في الكنوز في الجملة بالادلة الثلثة وقد عرف جماعة الكنز بانه المال المذخور تحت الارض وزاد في المسالك والروضة قيد القصد الى الذخر وان المختفي بنفسه حكم اللقطة و زاد بعضهم قيد كونه للادخار لا لمجرد الحفظ في زمان قليل لكن في كشف الغطاء انه ما كان من النقدين مذخورا بنفسه او بفعل فاعل وبما فيه من التخصيص و التعميم نظر الا ان يرجعا الى الحكم دون الموضوع نعم ظاهر المحكي عن جماعة موافقته في تخصيص الحكم بالنقدين واختاره بعض مشايخنا في مستنده وهو خلاف اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماعات مضافا الى خصوص صحيحة زرارة المتقدمة في المعادن كل ما كان ركازا ففيه الخمس للمذخور بغير قصد وللمذخور في غير الارض كالسقوف والحيطان وبطون الاشجار ولعله المستند في حكم غير واحد بالخمس فيما يوجد في جوف الدابة وبطن السمكة والا فغير بعيد للكنز مناف ذلك ولذا عطف في الدروس الركاز على الكنز لكن الانصاف انصراف الركاز الى المدفون في الارض ولذا ذكر في كشف الغطاء مع ما عرفت من تعميمه للمذخور بغير قصد ان ما يوجد في ارض الكفار مدخرا في جدار او بطن شجرة او خبأ في موات او خشب او تحت حطب فهو لواجده من غير خمس ويعتبر في الكنز النصاب بلا خلاف و حكاية الاتفاق فيه مستفيضة ويدل عليه مضافا الى ذلك صحيح البزنطي عن مولينا الرضا ع قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس وفي مرسلة المفيد في المقنعة عن الرضا ع قال سئل عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس فقال ما يجب فيه الزكوة من ذلك ففيه الخمس وما لم يبلغ حد ما يجب فيه الزكوة فلا خمس فيه وعن الغنية ان نصابه دينار مدعيا عليه الاجماع وهو شاذ وان جعله الصدوق في اماليه من دين الامامية و دعوى اختصاص الركاز وضعا او الكنز انصرافا بالنقدين ممنوعة واشد منهما منعا ما ذكره شيخنا المعاصر في مستنده من دعوى تقييد اطلاقهما بالصحيحة الاتية في نصاب الكنز قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما يجب في مثله الزكوة ففيه الخمس بناء على ان حمل المثال فيها على الاعم من العين والقيمة تجوز لا دليل عليه وفيه نظر لا يخفى وظاهرها كفاية بلوغ احد نصابي الزكوة ولو كان مسكوكا من احد النقدين فلو كان عشرة دنانير قيمتها في هذا الزمان مائتا درهم وجب فيه الخمس بناء على ان ظاهر الرواية المماثلة في مقدار الغنيمة فقط الا ان يقال ان الظاهر من المماثلة هو ان يبلغ ما كان من احد النقدين نصابا وانكان من غيرهما فيكفي قيمة احدهما فيصدق على عشرة دنانير انه لا يجب في مثله الزكوة بخلاف مقدار من الحديد يسوى عشرة دنانير و مائتي درهم ولذا قال في المنتهى ان هذا المقدار المعين معتبر في الذهب والفضة يعتبر فيهما مائتا درهم وما عداهما فيه قيمة احدهما ثم حكي عن جماعة كالمحقق في الشرايع الاقتصار على نصاب الذهب ولم يعلم له وجه وفي المسالك انه ينفي القطع بخلافه ثم ظاهر الصحيح مساواة الكنز للمال الزكوي في مبدأ تعلق الحول لا من كل وجه حتى يقال باعتبار النصاب الثاني للنقدين في الخمس ايضا فما في المدارك ضعيف جدا لمخالفة الاطلاقات مع اعترافه بعدم القائل به ايضا فالظاهر من الصحيح بلوغ النصاب مع وحدة الاخراج عرفا ولو تعدد المدفون بخلاف ما لو تعدد الاخراج من امكنة غير متحدة عرفا والظاهر تعلق

الخمس هنا بالعين بل هو اتفاق كما حكاه بعض لكن الظاهر جواز اخراجه من قيمته ويدل عليه ما رواه في الوسائل عن الخصال بسنده عن امير المؤمنين صلوات الله عليه فيمن وجد كنزا فباعه بغنم فقال امير المؤمنين عليه السلام ادّ خمس ما اخذت فانك انت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء لانه انما اخذ ثمن غنمه وحملها على اجازته بيع الخمس يأباه ظاهر التعليل لكن سند الرواية ليس بذلك ثم ان وظيفة هذا الباب وان كان هو التوجه لبيان الخمس في الكنوز بعد الفراغ عن تملك الواجد لها الا انه جرى ديدنهم بذكر ما يملكه الواجد منها وما لا يملكه ثم ذكر ما يوجد في جوف الحيوان استطرادا وتفصيل القول في الكنوز انها ان يكون ماخوذة من اراضي دار الحرب او من اراضي دار الاسلام وعلى التقديرين فاما ان يكون عليها اثر الاسلام من ذكر اسم النبي صلى الله عليه وآله على جهة النقش او سكة سلطان من اهل الاسلام او شبه ذلك في اما ان لا تكون كذلك اما الماخوذ من دار الحرب بل من دار حرب في دار الاسلام مع فرض عدم الامان لم او المباح كنزه سواء كان عليها اثر الاسلام ام لا او في دار الاسلام وليس عليه اثره وكانت الارض مباحة او مملوكة للامام او لقاطبة المسلمين بناء على بقاء هذه الاموال في ارض المسلمين على اباحتها الاصلية كما مر في المعدن فهي في جميع هذه الاقسام للواجد يخرج خمسها والباقي له اما الماخوذ من دار الحرب فقد صرح جماعة بان الاصحاب قطعوا به وفي الحدائق كما عن الخلاف نفي الخلاف وعن ظاهر الغنية الاجماع والظاهر عدم الخلاف ايضا في القسم الآخر كما استظهره في المناهل والحدائق لاصالة الاباحة السليمة عن مزاحمة اصالة عصمة المال الثابتة بعموم الناس مسلطون على اموالهم بعد اخراج المال المعلوم الكفر لاندفاعها باصالة عدم جريان يد محترمة عليها فالاصل بقاؤها على ما كان عليه من عدم الاحترام وجواز تملكها لكل من يحوزه بحكم قوله من سبق الى ما لم يسبقه اليه احد من المسلمين فهو احق به وغير ذلك مما دل على تملك المباحات ولو كان الماخوذ من دار الاسلام وعليه سكة الاسلام فلقطة على رأي محكي عن المبسوط ومحكي القاضي والمصنف في كثير من كتبه وولده في الايضاح والشهيد في البيان والمسالك والمقداد في التنقيح والمحقق الثاني ونسبه في المدارك الى اكثر المتأخرين وعن غيره نسبته اليهم وفي الروضة وعن جامع المقاصد انه الاشهر لاصالة عدم التملك بمجرد الوجدان وبقائه على ملك مالكه ولان المفروض مال ضايع في دار الاسلام عليه اثر الاسلام فيكون لقطة كغيره ولان اشتماله على اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام اقوى امارة كونه ملكا لمسلم والاعتماد على الظن لعدم التمكن من العلم فلا يجوز التصرف فيه لعموم عدم حل مال المسلم الا باذن المالك او الشارع ولموثقة محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قضى علي عليه السلام في رجل وجد ورقا في خربة ان يعرفها فان وجد من يعرفها والا تمتع بها ويجاب عن الاصول باندفاعها باصالة عدم عروض الاحترام الموجب لجواز التملك بالاحراز ووجود اثر الاسلام مع كونه في دار الاسلام لا يوجبان كونه لمسلم كما لا يوجب احدهما اتفاقا الا ان يدعى تقوى الظن في صورة تأيد الدار بالاثر ويرد ان اثر الاسلام يدل على سبق يد المسلم لانه الغالب واحتمال صدور الاثر من الحربي لمصلحة رواج المسكوك بين المسلمين نادر يكاد يعلم بعدم وقوعه وكذا الدار امارة لكون الدافن من اهله فالمدفون في دار الحرب مع اثر الاسلام محكوم بمقتضى الامارتين كونه في يد مسلم فانتقل الى حربي واما اذا كان في دار الاسلام ولم يكن عليه اثر الاسلام فالدار لا يقتضي كون الدافن مسلما اذا ثبت كون الدفن بعد اسلام اهل الدار وهذا غير معلوم فلو كان اثر الاسلام كان امارة كونه في يد المسلم سليمة عن المعارض وبالجملة فالكلام هنا في اعتبار الظن في مقابل الاصل فلا اعتداد بما لنقض بما اذا وجد في دار الحرب مع اثر الاسلام دليلا علميا على كونه في يد المسلم ليس مما ينبغي فافهم وعن دعوى كونه لقطة بالمنع من صدقها على المكنوز قصدا فانهم عرفوها بانها المال الضايع وعن الموثقة بحملها تارة على الخربة المعروف فيها المالك فالمراد تعريف الورثة ومالك الخربة واخرى بحملها على الورق الغير المكنوز والانصاف ان كليهما بعيد اما الاول فواضح واما الثاني فلانه يوجب حمل ما سيجيء من الصحيحين الحاكمين بالتملك من غير تعريف على المكنوز فيكون ذلك تفصيلا فيما يوجد في الخربات التي باد اهلها بين المكنوز وغيره مع ان ظاهرهم في باب اللقطة الاجماع على عدم الفصل الا ان يقال ان عدم فصلهم انما هو فيما يوجد في الخربات على وجه يعلم عادة كونه من اهلها وح لا فرق بين المكنوز وغيره واما ما يعلم او يظن انه من الاموات فالظاهر كونها لقطة فيحمل عليها الرواية وقد يدعى كونها قضية في واقعة وفيه ان محمد بن قيس هذا له كتاب عن الباقر عليه السلام في قضايا امير المؤمنين صلوات الله عليه والظاهر من بيان الامام لها بيان الحكم لا مجرد الحكاية عن جده صلوات الله عليهم اجمعين وكيف كان فالحمل وان بعد الا انه يقربه معارضة الموثقة بصحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الدار يوجد فيها الورق قال ان كانت معمورة فيها اهلها فهو لهم وان كانت خربة قد جلا عنها اهلها فالذي وجد المال احق به ونحوها صحيحة الاخرى وحملهما على التملك بعد التعريف سنة او على ما لم يكن عليه اثر الاسلام بعيد مع انه لو سلم فيدور الامر بين ارتكاب الحمل فيهما وبينه في الموثقة السالمة ولا يخفى اولوية الثاني مع انه لو سلم التكافؤ فيرجع الى اصالة الاباحة وعدم عروض الاحترام لهذا المال الدافعة لاصالة عدم انتقاله عن مالكه ولذا اختار جماعة تملك الواجد له وثبوت الخمس عليه وحكي عن الخلاف والغنية والسرائر وغيرهم وقد يستدل على ذلك بما دل على ما تقدم من الاصل والصحيحين باطلاق ما دل على وجوب الخمس في الكنز وفيه نظر اذ المسوق حكم الكنز بعد الفراغ عن تملكه كما في المعدن ولذا لم يقيد بغير الموجود في ملك مالك خاص معلوم ثم ان ظاهر كلمات الاصحاب حيث يستدل الاولون على حكم اللقطة بان اثر الاسلام في دار الاسلام يدل على سبق يد المسلم ويرده الآخرون بمنع دلالة الاثر على ذلك اختصاص الكلام بما اذا لم يعلم من اجتماع الامارات كونه لمسلم والا فيكون اما لقطة او من مال من لا وارث له او مجهول هذا كله اذا وجده في ارض غير مملوكة لشخص خاص غير الامام ع ولو كان مملوكة للغير كما لو كان في مبيع اشتراه منه عرفه البايع او غيره المالك وجوبا بلا خلاف ظاهر لما سيجيء من وجوب تعريف ما في جوف الدابة في بعض بيوت اهل الموجود

مكة

مكة واستدل عليه في المنتهى تارة على ما حكي بان المالك الاول يده على الدار فيده على ما فيها واليد قاضية بالملك والاخرى بوجوب الحكم له لو ادعاه اجماعا فاضرا لظاهر اليد السابقة وفيه انه لو تم ما ذكر لدل كالصحيحين السابقين على كونه له من غير تعريف بل وجب الحكم به ولو لم يكن قابلا للادعاء كالصبي والمجنون والميت فيدفع الى ورثته ان عرفوا والا فالى الامام مع انهم لا يقولون بذلك فالاولى الاعتماد على دلالة روايتي الموجود في جوف الدابة وفي بعض بيوت مكة مضافا الى الصحيحين بعد تقييدهما بالاجماع بما بعد التعريف نعم لو علم عدم جريان يد البايع لم يجب تعريفه اياه ولا يبعد ان يختص كلامهم بغير هذه الصورة كما استظهره بعض على انتفاؤه عنه وفيه نظر ظاهر واطلاق الصحيحين كروايتي الصدوق محمول على غير صورة العلم قطعا وكيف كان فلو عرفه المالك الاول وادعاه فهو له اجماعا من غير حاجة الى بينة ولا وصف لمقتضى اليد ولا يلتفت الى دعوى المالك السابق عليه اذ لا عبرة باليد القديمة في مقابل الحادثة و ان لم يعترف به المالك الاول فالمحكي عن المصنف والشهيد والمحقق الثاني وجوب تعريف المالك السابق وتوقف المصنف في لقطة القواعد وهو في محله بل الاولى المنع الا ان يكون اجماع لعدم جريان ما تقدم من ادلة ثبوت الحكم للمالك الاول الا ان يستنبط ذلك من الحكم الاول لمن باب تنقيح المناط وانما الطريق نعم لو كان الوجه في تعريف المالك الاول ما ذكره في المنتهى كان للمالك الثاني بعد عدم اعتراف الاول الحكم الا انك قد عرفت ما فيه واما المناقشة فيما ذكروه من الترتيب في التعريف بمساواة الجميع في عدم اليد حال التعريف وتساويهم في ثبوتها قبل ذلك وان قرب زمان يد احدهم لا يقتضي ترجيحه ففي غير محلها لان مقتضى ما ذكره في المنتهى من الوجه تقديم اليد الحادثة على القديمة كما لا يخفى وكذا مقتضى دعوى تنقيح المناط وبالجملة كلما احتجوا به او يمكن ان يحتج لهم على هذا الحكم يدل على مراعاة الترتيب فالمناقشة في اصل الحكم او تم وعلى اي حال فلو تعدد الاشخاص في طبقة واحدة وجب تعريف الجميع فان ادعاه الكل على وجه التشريك او ادعاه بعضهم على وجه الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص ولم ينكر عليه الباقي فالحكم واضح وان ادعاه غير واحد منهم على جهة الاختصاص جاءت مسألة التداعي وان ادعاه بعضهم على جهة الاشتراك كدعوى التوريث ولم يعترف به الباقي كان حكم الباقي حكم الكل لو لم يعترف به احد من هذه الطبقة ودفع الى المدعي نصيبه منه كما صرح به جماعة ولم يشاركه الباقون فيما اتفق وان كان كل جزء باعترافه مشاعا بين الكل الا ان ادعائه سبب لوجوب دفع حقه اليه فيما يدفع اليه انما يدفع اليه على وجه كونه حصته لم يتميز بنفس الدفع وان كان مشاعا قبله اذ لو بقي على الاشاعة وجب تقسيمه لم يكن السبب سببا لوجوب دفع تمام حقه اليه او كان دفع الكل اليه واجبا كي يسلم له حصته وكلاهما باطلان نظير ما لو ادعى مالا لمورثهم واقاموا شاهدا لحلف بعضهم خاصة فان الباقي لا يشارك الحالف فيما يدفع اليه ثم ان وجوب تعريف المالك مع كون الدار في يده واضح ولو كانت في يد غيره باستيجار ونحوه فمقتضى تقدم قول المستأجر عند التداعي في الكنز الموجود كما هو احد القولين في المسألة الآتية وجوب تعريف المستأجر قبل المالك فلعل الاقتصار على ذكر المالك مبني على فرد الغالب من كون الدار في يد المالك او على تقديم قول المالك ح فبعد انكار المالك ينتقل الى مالك آخر ولا يلتفت الى المستأجر مع احتمال الالتفات وتقديمه اليه والضابط في هذا الباب بناء على الدليل الذي ذكروه في اصل مسألة التعريف وجوب تعريف كل من لو ادعاه اعطيه بمجرد دعواه ويلاحظ في الترتيب تقديم من يقدم قوله عند التداعي فان عرفه احد هؤلاء والا فللمشتري وعليه الخمس اما مطلقا كما اختاره المصنف هنا والمحقق في الشرائع وحاشيتها والشهيد في اللمعة وهو محكي عن النهاية والسرائر وحاشية الشرائع او مع عدم اثر الاسلام ومعه فلقطة كما عن المبسوط والدروس والمسالك والتنقيح مدعيا فيه الاجماع على كون ما فيه الاثر لقطة ويوهنه اطلاق كلام الاولين كما ان ما في الحدائق من نفي الخلاف عن كون ما يوجد في دار الاسلام مما ليس فيه اثره لواجده سواء كان في ارض مباحة او في ارض مملوكة مع عدم اعتراف المالك يوهنه ما عن التنقيح من نسبة القول بكونه للآخر لقطة الى الشيخ في احد قوليه بل حكي هذا القول عن النافع والمنتهى والتحرير لكن الموجود في النافع والمحكي عن المنتهى صريح في القول الاول فالظاهر تفرد الشيخ بهذا القول ثم ان ادلة اللقطة لا تشمل ما نحن فيه لما عرفت من عدم صدق اللقطة على المال المدفون قصدا او المذخور لعاقبة ما وان قلنا بوجوب التعريف فيما يوجد في المباحات من اراضي الاسلام لموثقة محمد بن قيس المتقدمة فالقول الاول هنا غير بعيد حتى مع القول باللقطة في الموجود في الاراضي المباحة كما هو ظاهر البيان كما في المسالك من ان الموجود في الاراضي المملوكة لا يقصر عن الموجود في الاراضي المباحة حيث قلنا بكونها لقطة محل تامل اذ بعد تسليم اعتبار هذه الاعتبارات في الشرع يمكن ان يكتفي الشارع في الاول بالتعريف الخاص لملاك الارض فاغنى ذلك عن التعريف العام الواجب سنة في اللقطة ضرورة ان المناسب للاول هو التعريف الخاص والمناسب للثاني هو التعريف العام كما لا يخفى على المعتبر المتامل نعم لو ثبت ما تقدم عن التنقيح من الاجماع فلا محيص عنه ويؤيد عدم وجوب التعريف العام بعد التعريف الخاص ما سيجيء من الرواية فيما يوجد في ملك الغير الذي لم ينتقل الى الواجد والظاهر ان حكمه بعد الاخذ كما تقدم فيما وجد منتقلا اليه بالبيع من وجوب تعريف المالك فان لم يعترف به فهو لمن وجده ويدل عليه موثقة اسحق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم ع عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد نحوا من سبعين درهما مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفوها قال يتصدق بها والامر بالتصدق لعله للاستحباب نعم يحتمل ان يحمل مورده على المعلوم كونه من مسلم دفنه قصدا فانا لم يعترف به اهل الدار كان مجهول المالك فيتصدق به وجوبا لكن الكلام في جواز الاخذ ويظهر من محكي الخلاف عدمه قال اذا وجد ركازا في ملك مسلم او ذمي في دار الاسلام فلا يتعرض له اجماعا انتهى وح

وربما يحتمل لاجل الصحيحين كون الموجود للمالك وان علم انتفاء سبق تملكه بان يكون له تطلع نظير اطلاق كلامهم كالرواية بان الموجود في الصندوق لما لا يدري لصندوق الشامل لما اذا علم

فيكن

فيمكن ان يكون ما ذكروه من الحكم بوجوب التعريف بعد حصول سبب الواحد اما معصية او انفاقا وكل يجب التعريف ثم تملك الموجود عند المصنف وجماعة من
غير تعريف عام نعم لو اشترى دابة فوجد في جوفها بعد الذبح بعد تخميسه شيئا او خرج منه قبله اما تملكه بعد التعريف فلصحيحة عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل
عن رجل اشترى جزورا او بقرة للاضاحي فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جواهر لمن يكون ذلك فوقع عرفها البايع فان لم يكن يعرفها
فالشئ لك رزقك الله اياه وظاهر الرواية من حيث اشتمالها على وجدان صرة الدراهم عموم الحكم لما عليه اثر الاسلام وفاقا لظاهر جماعة حتى من جعل ذا
الاثر لقطة فيما اذا وجد في الارض خلافا لما يظهر من الشهيد والمحقق الثانيين في حاشيتهما على الشرائع وظاهر الرواية ايضا عدم وجوب تتبع الملاك السابقين
وفاقا لما يستجيء من عبارة الحلي وما حكاه في السرائر عن سلار ان يتمسك بتنقيح المناط اذا علم بوجوده في جوفها في زمن تملك الكل ولو لم يعلم بوجوده عند اسبق من
الملاك فمشكل وجوب تعريفه ايضا لان الرواية محمولة على الغالب من صورة العلم بوجوده عند تملك البايع ولو كان المالك صغيرا او غائبا والبايع وليا او وكيلا
ففي وجوب تاخير التعريف الى حين البلوغ والحضور وسقوطه وجهان واما وجوب تخميس الموجود فقد نسب في المدارك والذخيرة الى الاصحاب القطع به لانه
غنيمة ... فهو الانفاق وهو مشكل خصوصا مع خلو الصحيحة لعدم دخوله في الكنز واحتياج الالحاق في الحكم الى نص وتنقيح مناط قطعي ولا ملازمة
... ان كان ركازا فهو منصرف الى ما كونه في الارض نعم لو دخل في ارباح المكاسب كان فيه الخمس بعد مؤنة السنة بناء على عدم ما ثبت ذلك من الاستفادة و
الاكتساب كما يظهر مما يحكى عن السرائر اذا ابتاع بعيرا او بقرة او شاة فذبح شيئا من ذلك فوجد في جوفه شيئا مقدار الدرهم او اكثر عرفه من ابتاع ذلك الحيوان
منه فان عرفه يعطيه وان لم يعرفه اخرج منه الخمس بعد مؤنة طول سنته لانه من جملة الغنائم والفوائد وكان له الباقي وكذلك حكم من ابتاع سمكة فوجد في
جوفها درة او سبيكة او ما اشبه ذلك لان البايع باع هذه الاشياء ولم يبع ما وجد المشتري فلذلك وجب عليه تعريف البايع وشيخنا ابو جعفر الطوسي لم يعرف
مالك السمكة الدرة بل ملكها المشتري من دون تعريف البايع ولم يورد بهذا خبر من اصحابنا ولا رواه من الائمة احد منهم والفقيه سلار في رسالته يذهب
الى ما اخترناه وهذا الذي يقتضيه اصول مذهبنا انتهى وصريحه كون الخمس في الموجود في جوف الدابة والسمكة خمس المكاسب وعدم الفرق بين الموجود في جوف
الدابة والسمكة خلافا للمعتبر وجماعة حيث قالوا لو اشترى سمكة فوجد في جوفها شيئا فهو للواجد من غير تعريف وعليه الخمس الواجب في الكنز لا في الاستفادات
ولعل الموجود في جوف السمكة غالبا غير مملوك للمالك لان الحيازة للملكية لها لا توجب تملك ما في جوفها لعدم العلم به ولا القصد اليه بخلاف الدابة فان
الغالب دخول ذلك في جوفها مع ما يعلفه والظاهر اعتلاف المالك لها والاصل عدم اعتلاف غيره وعدم كون المالك من الغير داخلا في علف المالك مع
ان السمكة ربما يكون في ماء مخصوص مملوك للمالك بحيث يكون نشوها فيه كما اشار اليه الشهيد والمحقق الثانيان والدابة ربما تكون سائمة بل هو الغالب في
الاضاحي التي هي مورد الصحيحة والاصل عدم جريان يد المالك على ما في جوفها ان اريد ثبوت يده عليه بمجرد تملك الدابة المشتملة عليه فهو جار في السمكة ايضا
ولذا مال في التذكرة على ما حكي الى مساواة السمكة للدابة في وجوب التعريف كما تقدم من الحلي وسلار لكن من حيث ان القصد الى حيازة السمكة يوجب تملك
جميع ما يشتمل عليها لكن المتجه على هذا وجوب دفعه اليه من غير تعريف بل لا ينفع انكاره في زوال تملكه الا ان يلحق بالاعراض فالاولى التمسك في وجوب
التعريف في الموجود في جوف الدابة المذكورة وفي عدم التعريف في السمكة باصالة الاباحة وعدم ثبوت يد عليه بعد خروجه من البحر ولا يحكم ... العلم بجريان
البينة ... المالك ... في البحر وخروجه عن ملك مالكه بالاعراض كما ورد في مسألة السفينة المنكسرة مضافا الى بعض الاخبار التي يستفاد منها
ذلك كخبر ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام ان رجلا عابدا من بني اسرائيل محارفا الى ان قال فاخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين الف
... السائل الباب ... الرجل ادخل فقال خذ احد الكيسين فاخذ احدهما فانطلق فلم يكن باسرع من ان دق السائل الباب فقال له الرجل
ادخل فوضع الكيس مكانه ثم قال كل هنيئا مريئا انما انا ملك من ملائكة ربك اراد ربك ان يبلوك فوجدك شاكرا وخبر حفص بن غياث المروي عن
... قصص الانبياء كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا فالحت عليه امرأته في طلب الرزق فابتهل الى الله في الرزق فرأى في النوم قيل له ايما احب
اليك درهمان من حل او الفان من حرام فقال درهمان من حل فقال تحت راسك فانتبه فرأى الدرهمين تحت راسه فاخذهما واشترى بدرهم
سمكة فاقبل الى منزله فلما رأته امرأته اقبلت عليه كاللائمة واقسمت ان لا تمسها فقام الرجل اليها فلما شق بطنها فاذا بدرتين فباعهما باربعين الف
درهم والمروي عن امالي الصدوق عن سيدنا زين العابدين ... ان رجلا شكا اليه الحاجة فدفع اليه قرصين فقال له خذهما
فلا يجد ... غيرهما فان الله يكشف بهما عنك فاخذ باحدهما سمكة الى ان قال فلما شق بطنها وجد فيه لؤلؤتين فاخرتين فباعهما بمال عظيم ونحوه
المحكي عن تفسير العسكري ثم ان الحكم بوجوب الخمس فيه كما هو ظاهر جمع منهم مشكل حيث ما عرفت في مسألة الدابة من عدم الدليل وعرفت من
الظاهر كونه من ارباح الاستفادات ثم ان مقتضى اطلاق كلمات الاكثر هنا كالموجود في جوف الدابة عدم الفرق بين ما كان فيه اثر الاسلام وغيره خلافا لما
هنا ايضا المحقق والشهيد الثانيان في حاشيتهما على الشرائع فحكما بكون الاول لقطة فيما يتمان حكم اللقطة كما كل ما عليه اثر الاسلام ووجد في ارض
الاسلام نعم يمكن ان يخرج هذا بالخصوص من جهة ورود الرواية في السفينة المنكسرة وكون ما يخرجه البحر ملكا للواجد لكنه مشكل لعدم العلم
بكون الموجود من البحر ... المعدن وجه الماء او ... انما ... الخمس فيما يخرج من البحر على وجه الغوص للاية بالفرق بين المتقدم للاجماع

المحكي مستفيضا كالنصوص لكنها بين مشتمل على عنوان الغوص وهو اكثرها وبين مشتمل على عنوان ما يخرج من البحر مثل مصححة عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله
يقول وفيما يخرج من البحر قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ والياقوت والزبرجد وعن معادن الذهب والفضة فقال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه الخمس
الظاهر النسبة بين العنوانين عموم من وجه يتفارقان بالالة من دون خوض في الماء وفيما يخرج من الشطوط بالخوض فاما ان يناط الحكم بكل منهما و
اما ان يقيد اطلاق كل منهما بالاخر او يدعى تقييده به من جهة الانصراف فيقتصر على مادة الاجتماع واما ان يناط الحكم بالاول فيكون تقييد الثاني
بالبحر واطلاقه بالنسبة الى الاخراج بالالة محمولين على الغالب فلا اعتبار بهما واما ان يناط بالثاني ويكون تقييد الاول بالخوض واطلاقه بالنسبة
الى الخوض في الشطوط محمولين على الغالب وعلى اي تقدير فينبغي القطع بعدم شمول الموضوع لما يؤخذ من وجه الماء واقوى الوجوه الاربعة ثانيها
فلا خمس فيما يخرج من الشطوط بالغوص وان كان من المباحات الاصلية ولا فيما يخرج بالالة خلافا للمسالك فنفى عنه البعد في الغنائم مع احتمال الوجوب
في الامرين وفي احدهما بناء على الوجوه التي عرفت في الجمع بين الروايات نعم لو استصحب الغائص الالة معه فخرج بها كان غوصا وهل يعتبر في المخرج
ان يكون من المباحات الاصلية كالجواهر والدر والعنبر المملوكة ام يشمل ما كان مملوكا غارقا سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا وجهان اقواهما الاول للاصل
وانصراف الاخبار فالمملوك الغارق للمخرج من غير خمس ان شهدت القرائن باعراض صاحبه والا فهو لمالكه فان جهل وكان عليه اثر الاسلام فهو للغائص
او مجهول المالك وظاهر المحقق والشهيد الثانيين انها لقطة ومدرك روايته الواردة في سفينة انكسرت في البحر فلاهلها وما اخرج بالغوص فللغائص و
للخروج بها عن القواعد اشكال وانما وجب الخمس في المخرج بالغوص اذا بلغ قيمته عند الخروج دينارا بلا خلاف ظاهرا بل عن السرائر والمنتهى والتنقيح الاجماع
على ذلك ويدل عليه رواية البزنطي المتقدمة وظاهر بالتقريب المتقدم في رواية نصاب المعدن ان معتبر النصاب بعد اخراج المؤنة لتحصيله بل الظاهر عدم
الخلاف فيه والمراد بالمؤنة ما ينفق على الاخراج عرفا حتى لو غاص مرات ولم يخرج الا في المرة الاخيرة اخرج منها مؤنة المرات على وجه قوي ولو اخرج
بالغوص مالا آخر ففي توزيع المؤنة عليهما وجه قوي ان قصدهما بالغوص والا اختص بالمقصود وفي اعتبار اتحاد الاخراج ولو عرفا في بلوغ النصاب وجه
قوي والاقوى عدم اعتبار اتحاد نوع المخرج مع اتحاد الغوص ولو اخذ من البحر شيئا ولو كان من الجواهر المباحة بغير غوص فلا يجب فيه خمس سواء كان من وجه
الماء او من الساحل او كان بالالة على الاقوى كما تقدم وكذا لو اخذ حيوانا بالغوص لانصراف الاطلاق الى غيره خلافا للمحكي عن الشيخ وبعض معاصري
الشهيد وقواه في المناهل ولو وجد في بطنه جوهرة ففي لحوقه بالمخرج قصدا وجهان واما العنبر فقد تقدم انه ان اخذ بالغوص فله حكمه في النصاب
وان اخذ من وجه الماء ومن الساحل فمعدن عند المصنف بل عن جماعة نسبته الى الاكثر ولعله لاطلاق صحيحة الحلبي السابقة النافية لاعتبار اخراج
مؤنة السنة عنه سيما بقرينة اقترانه في الصحيحة مع اللؤلؤ مضافا الى ان ظاهر الرواية وجوب الخمس فيه بالخصوص لا لكونه مكسبا فينبغي عدم
النصاب فيه اصلا او اعتبار نصاب الغوص والمعدن فيه والاول باطل لاستلزامه كون العنبر خارجا عن جميع العنوانات السبع الثابت فيها
الخمس فيتعين احد الاخيرين وليس داخلا في الغوص قطعا فتعين الحاقه بالمعدن وعن شيخنا المفيد في العزية اعتبار نصاب المعدن فيه مطلقا وعن الشيخ وابن
حمزة والحلي عدم اعتبار النصاب اصلا بل عن الاخير دعوى الاجماع فان لم يخرجوا منه مؤنة السنة فهو عندهم عنوان ثامن لما فيه الخمس ولعل مستندهم
اطلاق صحيحة الحلبي الوارد في مقام بيان اصل الوجوب ولذا اطلق الحكم في اللؤلؤ المعطوف عليه ويجب الخمس ايضا فيما يفضل عن مؤنة السنة على
الاقتصاد له ولعياله فيما يحتاج اليه شرعا او عرفا بحسب حاله ولعياله الواجبي النفقة وغيرهم سواء كان الفاضل من ارباح التجارات والصناعات و
الزراعات كما هو الغالب ولذا اقتصر عليها ام كان من غيرها من انواع الاكتسابات والاستفادات على المعروف بين الاصحاب بل عن صريح الانتصار والخلاف و
الغنية وظاهر المنتهى والتذكرة ومجمع البيان وكنز العرفان ومجمع البحرين الاجماع عليه وعن ظاهر القديمين العفو عن هذا النوع وهو نص في
الاعتراف بمؤنة باصل الشرع قال الاسكافي فيما حكي عنه فاما ما استفيد من ميراث او كد يد او صلة اخ او ربح تجارة او نحو ذلك فالاحوط اخراج
الخمس منه لاختلاف الرواية في ذلك ولو لم يخرجه الانسان لم يكن كتارك الزكوة التي لا خلاف فيها وربما استفيد من هذا الكلام وجود المخالف
في المسألة قبله ولا يبعد ارادة الخلاف من حيث الرواية لا الفتوى وقال العماني على ما في المعتبر انه قيل ان الخمس في الاموال كلها حتى الخياط والنجار
وغلة البستان والدار والصانع في كسب يده لان ذلك افادة من الله وغنيمة انتهى وهذا الكلام سيما الثاني لا يستفاد منهما العفو الا ان القول بعدم
الثبوت راسا طرح للاخبار المتواترة بل للضرورة عند اهل الرواية والفتوى من الشيعة بل القول ايضا مخالف لما انعقد عليه الاجماع في الازمان السابقة
على القديمين كما في البيان والمدارك والمتأخرة عنهما لما عرفت من دعوى الاساطين الاجماع على عدم السقوط مضافا الى مخالفته لاصالة عدم صدور
العفو والتحليل وقاعدة اشتراك الغائبين والحاضرين في عمومات التنزيل بناء على ما عرفت من عدم الخلاف من غير شاذ من متأخري المتأخرين في عموم الغنم
في الاية لكل ما يستفاد ويكتسب كما هو معناه في اللغة والعرف والتفسير في الشرع كما ستعرف وان سلمنا اختصاص لفظ الغنيمة بما يؤخذ قهرا من اموال
اهل الحرب هذا مضافا الى الاخبار المستفيضة بل المتواترة كما عن المنتهى وغيره في المدارك وان تامل في الحكم من جهة اشعار بعض الاخبار باختصاص
هذا الخمس بالامام عليه السلام منضما الى ما يستفاد من غير واحد من الاخبار من اباحتهم حقوقهم لشيعتهم بل جزم في المنتهى بسقوط خمس المكاسب في زمن الغيبة عجل الله

انما الوجه البحر

انقضائه من هذه الجهة وحيث ان الكلام هنا في اصل الثبوت في الجملة ولو في زمن الحضور وسيأتي التعرض لتضعيف ما ذكر في المدارك والمنتقى عند بيان
حكم الخمس في زمان الغيبة وممن حكي عنه التصريح بعموم الغنيمة لجميع ما يستفاد المفيد والشيخ وابن زهرة والطبرسي في مجمع البيان والفاضلان والشهيدان
وجماعة ممن تأخر عنهم بل عرفت ان في الرياض دعوى الاجماع على عموم الآية وتنسبه في الحدائق الى اصحابنا عدا شاذ منهم والظاهر انه اراد بالشاذ المحقق
الاردبيلي ره ومن تبعه كصاحبي المدارك والذخيرة واما الاخبار التي يستفاد منها عموم الآية فتستفيضه منها رواية حكيم مؤذن بني عبس عن ابي
عبد الله ع قال قلت له واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول قال هي والله الافادة يوما بيوم الا ان ابي جعل شيعتنا في حل من ذلك ليزكوا و
اشتمالها على التحليل لا يقدح فيما هو المقصود ومنها صحيحة علي بن مهزيار وهي مكاتبة طويلة وفيها واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام
قال الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الخ ومنها ما ورد من غير واحد من الروايات ان عبد المطلب ع سن في الجاهلية سننا فاجراها في
الاسلام منها انه اذا وجد كنزا فتصدق بخمسه فانزل الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء الآية فان الآية لو اختصت بغنائم دار الحرب ولم تشمل مثل الكنز لم يكن
ذلك اجراء لسنة عبد المطلب ع في الاسلام كما لا يخفى ومنها المحكية عن بصائر الدرجات عن عمران عن موسى بن جعفر ع قال قرأت عليه آية الخمس فقال
ما كان لله جل ثناؤه فهو لرسوله وما كان لرسوله فهو لنا ثم قال لقد يسر الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا واكلوا اربعا ثم قال
هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه الا ممتحن للايمان فان قوله لقد يسر الله بيان لما شرعه الله من الحكم في الآية الشريفة كما لا يخفى ومنها
الرضوي كل ما افاد الناس فهو غنيمة ومنها ما سنسمع في تضاعيف هذه المسئلة ومسئلة تحليل الخمس واما الاخبار التي يستفاد منها العفو عن هذا النوع
فقد عرفت مما تقدم من كلام الاسكافي اعتراف القائل بالعفو الاعتراف بوجود الاخبار لكن مع وجود الاخبار المخالفة ايضا كما تقدم في ذكر اخبار العفو
وعدم التعرض لحال اخبار العفو في مسئلة حكم الخمس في حال الغيبة انتهى ثم ان المستفاد في كثير من الاخبار وجوب الخمس في جميع ما يحصل للانسان
سواء كان بالاكتساب وهو القصد الى تحصيل المال او بغيره حتى ما يحصل بغير قصد كالميراث مثل رواية ابن بصائر الدرجات المتقدمة في تفسير الآية ومثل
قوله ع في رواية زرارة ومحمد بن مسلم وابي بصير المحكية عن تفسير العياشي انهم قالوا ما حق الامام في اموال الناس قال الفيء والانفال والخمس وكلما
دخل منه في الانفال او خمس غنيمة فان لهم خمسه قال الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل
وكل شيء في الدنيا فان لهم فيه نصيبا فمن وصلهم بشيء مما يدعون له لا مما يأخذون ومثل المحكي عن كتاب ابن طاوس قده باسناده عن عيسى بن المستفاد عن ابي
الحسن موسى بن جعفر ع ان رسول الله ص قال لسلمان وابي ذر ومقداد اشهدوا على انفسكم بشهادة ان لا اله الا الله الى ان قال وان علي بن ابي طالب ع
وصي محمد ص وان طاعته طاعة الله ورسوله والائمة من ولده صلوات الله عليهم وان مودة اهل بيته مفروضة واجبة على كل مؤمن ومؤمنة مع اقامة الصلوة
لوقتها واخراج الزكوة من حلها ووضعها في اهلها واخراج الخمس من كل ما يملكه احد من الناس حتى يرفع الى ولي المؤمنين واميرهم ومن بعده من الائمة
من ولده صلوات الله عليهم فمن عجز ولم يقدر الا على اليسير من المال فليدفع ذلك الى الضعفاء من اهل بيتي من ولد الائمة ع فمن لم يقدر على ذلك فلشيعتهم
ممن لا ياكل بهم الناس ولا يريد بهم الا الله تع الى ان قال فهذه شروط الاسلام وما بقي اكثر الى غير ذلك مما يأتي في مسئلة وجوب الخمس في الهبة والميراث
مما يدل على عدم اختصاص الخمس بما يحصل قصدا الا ان ظاهر اكثر الفتاوى ومعاقد الاجماعات بين معبر عن هذا العنوان بالتكسب وبين معبر عنه بما
يستفاد عن الخلاف يجب الخمس في جميع المستفاد من ارباح التجارات والغلات والثمار على اختلاف اجناسها الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم
وعن الغنية يجب الخمس في الفاضل عن مؤنة الحول على الاقتصاد من كل مستفاد بتجارة او صناعة او زراعة او غير ذلك ثم ادعى الاجماع وقريب منهما
المحكي عن عبارة السرائر حيث عبر بقوله وجميع الاستفادات ونحوه معقد الاجماع الذي ادعاه في مجمع البحرين وفي البيان وسابعها جميع انواع التكسب ثم حكى خلاف
الفقيهين على خلافهما ونحوه عبارة المدارك بزيادة استثناء الميراث والهبة والصدقة وعن المنتهى القسم الخامس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات
وجميع الاكتسابات ثم نسب ذلك الى علمائنا اجمع ونحوه عبارة المعتبر وعن مجمع البيان انه قال اصحابنا انه يجب الخمس في كل فائدة تحصل للانسان من المكاسب وارباح
التجارات وفي الكنز والمعادن والغوص والحاصل ان كلامهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم بين اناطة الحكم بالاستفادة وبين اناطته بالاكتساب والظاهر اعتبار
القصد في كليهما الا ان الاول اعم ظاهرا اذ يصدق على اصطياد الساقطين مثلا ولا يصدق عليه الاكتساب عرفا بل لغة حيث ان المحكي عن الجوهري والفيروزابادي
ان الاكتساب طلب الرزق نعم يظهر من بعض العبائر شمول الاستفادة والتمسك لما يملك من غير قصد مثل عبارة الاسكافي المتقدمة في قوله واما ما
استفيد من ميراث او صلة اخ وكذا بالنظر الى كلامه مثل عبارتي المدارك والذخيرة حيث استثنيا من انواع التكسب الميراث والهبة والصدقة والاستثناء
علامة الشمول ومثل عبارة البيان حيث عبر عن العنوان بالتكسب كما عرفت ثم حكم بوجوب الخمس في نماء الارث وان النماء قد يحصل من غير قصد التكسب لا سيما العين
لا الاستنماء ونحوه للصبي في بعض كتبه بل يمكن ان يستفاد ذلك من تمسك المشهور بالآية مع ان الغنيمة هي مطلق الفائدة ولو حصلت من غير تحصيل كما يشهد
بعض الروايات المشتملة على ذكر الميراث والهبة لكن الانصاف مع ذلك كله ان تعميم العنوان لما يحصل من غير قصد مشكل بل لا وجه له لضعف ما تقدم من اخبار
العموم واختصاص كلمات الاصحاب ومعاقد الاجماع بما يحصل بالقصد ولا ينبغي في تمسكهم بالآية شهادة على عمومه لما يحصل من غير قصد مع ان صريح جماعة

كالمحقق

كالمحقق في الشرائع والعلامة في المنتهى والفقيه المقداد في كنز العرفان والشهيد في الروضة وصاحب مجمع البحرين ان الغنيمة هي الفائدة المكتسبة ولذا منع في
المختلف من صدق الاكتساب على تملك الارث في مقام رد الحلبي فالاقتصار على ما يصدق عليه الاكتساب والاستفادة اقوى ولقد افرط المدقق الخوانساري في
حاشية الروضة حيث خص في ظاهر كلامه الاكتساب بما اتخذ صنعة حيث قال بعد حكاية عبارة المختلف في وجوب الخمس في كل ما يجتنى مثل الترنجبين والشير خشت
والصمغ معللا ذلك كله بانه اكتساب قال والظاهر ان كل واحد منها ان اتخذ صنعة فهو من الاكتسابات واما اذا لوحظ اتفاقا ففي شمول الادلة له تامل انتهى واوضح
في الدلالة على ذلك ما ذكره في آخر مبحث استثناء المؤنة في اخر المراد على ما حكاه من المحقق الاردبيلي ره في وجوب الخمس للمعادن والكنز مع المكاسب كان يعمل في ارض
فيجد كنزا او معدنا قال ان وجوب خمس المكاسب فيه غير ظاهر لانهم خصوا وجوب هذا القسم بالتجارات والزراعات والصناعات وهو اذا لم يفرض كون ذلك صنعة
لم يدخل في شيء نعم يدخل على مذهب الحلبي من وجوبه في الفوائد مطلقا انتهى واشار اليه الا ان كثيرا من الاخبار وكلام الاصحاب في فتاويهم ومعاقد اجماعهم
وجدتها غير مختصة بالاكتسابات المأخوذة صنعة ومن هنا يظهر الاشكال في منعهم وجوب الخمس في الهبة في مقابل الحلبي مع انها استفادة فيدخل في عمومات
النصوص وان لم يدخل في معاقد الاجماعات بقرينة تصريح نقلة الاجماع بعد ثبوت الخمس لكن يكفي في المسئلة النصوص العامة والخاصة مضافة الى عموم الآية
من العامة ما تقدم وما سيجيء في حكم الخمس في زمان الغيبة ومن الخاصة مكاتبة ابن مهزيار الصحيحة ومنها بعد قوله ع واما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في
كل عام قال الله تع واعلموا انما غنمتم من شيء الآية فالغنائم والفوائد يرحمك الله هي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الانسان للانسان
التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يوجد فلا يعرف صاحبه وما صار الى موالي من اموال الخرمية
الفسقة فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالي فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل الى وكيلي ومن كان نائيا بعيد الشقة فليتعمد لايصاله
ولو بعد حين فان نية المؤمن خير من عمله وموثقة سماعة قال سألت ابا الحسن ع عن الخمس ومثل رواية يزيد قال كتبت جعلت لك الفداء تعلمني
ما الفائدة وما حدها رأيك ابقاك الله ان تمن علي ببيان ذلك لكي لا اكون مقيما على حرام لا صلوة لي ولا صوم فكتب ع الفائدة مما يفيد اليك في
تجارة من ربحها او حرث بعد الغرام او جائزة وما عن السرائر عن كتاب محمد بن علي بن محبوب عن احمد بن هلال عن ابن ابي عمير عن ابان بن عثمان عن ابي بصير عن ابي
عبد الله ع قال كتبت اليه في رجل اهدى الى مولاه والمنقطع اليه هدية تبلغ الفي درهم او اقل او اكثر هل عليه فيه الخمس في ذلك وعن الرجل يكون في داره
البستان فيه الفاكهة يأكله العيال انما يبيع الشيء منه بمائة درهم او خمسين درهما هل عليه فيه الخمس فكتب ع اما ما يأكل فلا واما البيع فنعم وهو كسائر
الضياع واشتمالها على ابن هلال لا يضر بعد ايداع ابن محبوب الرواية في كتابه وهو اعرف بحاله مع ان روايات ابن ابي عمير ما كان يحتاج الى ملاحظة الوا
الواسطة فذكرها الانصاف السند ورواية ابن حسين بن عبد ربه قال سرح ابو الحسن الرضا ع بصلة الى ابي فكتب اليه ابي هل في ما سرحت الي الخمس فكتب ع
لا خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس فان الظاهر منه ظهورا لا ينكر ان وجه عدم الخمس في المسرح هو كون المسرح بالكسر صاحب الخمس لا لكونه تسريحا
ولعل لهذه المستفيضة المعتضدة بالعمومات الاتية والمتقدمة المنضمة الى عموم الآية بناء على ما تقدم غير مرة من عدم اختصاصها بغنائم دار الحرب
مال غير واحد الى موافقة الحلبي في ذلك كالشهيد في اللمعة وشرحها بل يحكى عن ظاهر المعتبر وصريح الاسكافي في عبارته المتقدمة المحكية الاحتياط في
الاخراج بل يظهر من تلك العبارة عدم الفرق في الروايات بل الفتاوى بين صلة الاخ وبين ارباح المكاسب وهو ظاهر عبارة العماني المتقدمة واقتضى
من كل واحد واحد من الاخبار الخاصة المذكورة بل العامة ايضا وان كان ممكنا الا ان القول بالوجوب لا يخلو عن قوة الا انه يوهن بظهور عدم القول
بالفرق بين الهبة والميراث مع ضعف القول بثبوته في الثاني وان كان ربما ينتصر له بصدق الغنيمة كما في الروضة وببعض الاخبار الخاصة مثل المكاتبة المتقدمة
ونحوها الرضوي معللا فيه الحكم بان حكم ذلك غنيمة وفائدة الا ان الغنيمة في الآية قد عرفت من جماعة تفسيرها بالفائدة المكتسبة التي لا تصدق على
الميراث واما المكاتبة فتقييد الميراث فيها بكونها من غير اب وابن مع ان القائل لا يقول به واما الرضوي فغير بالتحديد الاستناد بل التأييد نعم ظاهر بعض
الاخبار الاتية الدالة على تحليل الخمس والعفو عنه ما يدل على ثبوت حق الامام ع في الميراث الذي يصيبه لكنها دالة على سقوط الخمس في الميراث والتجا
وغيرهما وسيأتي في فساد هذا بما لا مزيد عليه فالقول بوجوب الخمس في الميراث ضعيف مضعف للقول بوجوبه في الهبة لو كان في المسئلة اجماع مركب ومثله في
الضعف ما اطلقه الشهيدان وغيرهما من وجوب الخمس في النماء الحاصل من هذا المال المنتقل بالارث بل اللازم تقييده بما اذا بقي المال للاستنماء والتجارة
النماء الحاصل من مال الارث من غير قصد متصلا او منفصلا لا يصدق عليه الفائدة المكتسبة التي هي المناط في الآية وما اعتبر من الروايات ومعاقد
الاجماع ثم انه قد يتخيل وجود الخلاف بل دعوى الوفاق في وجوب الخمس فيما يفضل من الغلات التي اشتراها وادخرها للقوت ومنشأ ذلك عبارة
المنتهى حيث قال يجب الخمس في ارباح التجارات والزراعات والصناعات وجميع الاكتسابات وفواضل الاقوات من الغلات والزراعات من مؤنة السنة
عند علمائنا اجمع انتهى ويدفعه على هذا التعبير في الرياض ولا يخفى من هذا التخيل ومنشأه اما الاول فلان ما يفضل مما اشتري للقوت ان كان
اصله من مؤنة السنة من المال الذي يجب فيه الخمس كما اذا وضع مائة دينار من ربح تجارته فاشترى به الطعام لسنة الاكتساب فلا تامل الا في وجوب
الخمس في الفاضل لكونه فاضلا عن مؤنة السنة وان كان اصله من مال غير مخمس او استفاده من وجه لا يوجب الخمس فلا تامل ايضا في عدم وجوب الخمس

واما عبارة المنتهى فهي وان طعن عليها المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد والمدقق الخوانساري في حاشيته منه على حاشية اللمعتين الا ان الظاهر انه اراد بها
يفضل من الغلات والزراعات ما يفضل من غلة البساتين والزراعات التي يحدها القوت عياله وصرفها بهم كالبساتين الصغار والخضروات المعدة للاسترباح و
الاكتسابات حتى يكون مكررا لما قبله فيكون اشارة الى نحو ما تضمنته رواية السرائر المتقدمة من وجوب الخمس فيما يفضل عن اكل العيال من اصل البستان الموجود في
الدار فلا دخل له بما اصل ما اشترى وادخر للقوت فان حكمه حكم اصل اجماعا ثم ان مقتضى ثبوت الخمس في حاصل الربح عن مؤنة السنة استثناء مؤنة تحصيل الربح و
مؤنة السنة له ولعياله اما الاولى فلان الربح لا يصدق الا على ما يبقى بعد وضعها واما الثانية فيدل عليه قبل الاجماع المحقق والمحكي عن جماعة مستفيضا جدا
للنصوص المستفيضة مثل رواية النيسابوري انه سأل ابا الحسن الثالث عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطة مائة كر ما يزكى فاخذ منه العشر عشرة اكرار وذهب منه
بسبب عمارة الضيعة ثلثون كرا وبقي في يده ستون كرا ما الذي يجب لك من ذلك هل يجب لاصحابه من ذلك شيء فوقع لي منه الخمس مما يفضل عن مؤنته ومثل
رواية ابن مهزيار قال قال لي علي بن راشد قلت له امرتني بالقيام بامرك واخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم واي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه
فقال يجب عليهم الخمس فقلت في اي شيء فقال في امتعتهم وصنائعهم قلت فالتاجر عليه والصانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مؤنتهم وفي مكاتبة الهمداني
التي قراها ابن مهزيار الواردة في حاصل الضيعة ان عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله وخراج السلطان وفي صحيحة الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر
الثاني اخبرني عن الخمس اعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصناع وكيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة ولا يقدح ضعف
بعضها بعد صحة الباقي وانجبار الكل بما عرفت من الاجماع بل في شرح المفاتيح للبهبهاني انه اجماعي بل ضروري ثم ان المتبادر من المؤنة مؤنة السنة مضافا الى
الاجماع عليه صريحا عن صريح السرائر وظاهر الانتصار والخلاف والتذكرة والمنتهى ومجمع الفائدة والمدارك والذخيرة والظاهر ان المراد بالمؤنة ما يحتاج
اليه الشخص في اقامة نظام معاده ومعاشه ولو على وجه التكميل الغير الخارج عن المتعارف بالنسبة الى مثله من حيث الغناء والشرف فيشمل الضيافات والهبات مما
يتعلق بالدنيا ومثل الزيارات والصدقات والاحسانات تدخل في المؤنة بشرط عدم خروج ذلك عن متعارف امثاله فيشمل اهداء التحف للسلاطين من امور الدنيا
او بناء المساجد وايقاف الاملاك مما يتعلق بالدين داخل في المؤنة بالنسبة الى بعض خارج بالنسبة الى آخر ويستفاد من ظاهر بعض مشايخنا في المناهل الاقتصار
على الواجبات الشرعية او العادية وهو محتمل لكن الاقوى خلافه وان كان الاحوط مراعاته واما ما ياخذ الظالم فان كان من باب المصانعة فهو من المؤنة واما
ما ياخذه قهرا ففي كونه من المؤنة تامل بل منع واما الدين فالمقارن منه لعام الاكتساب ان استدين للصرف فيما يستثنى فلا اشكال في استثنائه ما يوفي مراعى
بالايفاء حتى لو ابرء الدين بعد الاستثناء تعلق الخمس بالمقابل وان استدين للصرف في غير ذلك فان بقي عينه وعوضه بحيث من ايصابه فان الظاهر عدم احتسابه
من المؤنة وان لم يبق ففي احتسابه من المؤنة سيما اذا طالبه المدين في سنة الاكتساب وجه قوي وان كان يأباه ظاهر كل من قيد الدين بالحاجة واما الدين المتقدم
فهو كالمقارن ان استدين للصرف فيما يتعلق بمؤنة سنة الاكتساب او بتمكنه في غيرها مع عدم بقاء المقابل واما مع التمكن وبقاء المقابل فالظاهر انه لا يعد من
المؤنة وان قلنا في المسئلة الآتية بان المؤنة مختصة بالربح دون غيره مما لا خمس فيه لعدم وضوح كونه من مؤنة هذه السنة وان وجب الوفاء فيها واما ما ينفق له
من الغرامات الحاصلة باسباب الضمان فان لم يحصل ذلك بتعمد منه فالظاهر دخوله في المؤنة وان تعمدها ففي الحاقها بغير العمد اشكال ولو كان للمكتسب
ما لا يتعلق به خمس ففي اخراج المؤنة منه او من الربح او منهما بالنسبة وجوه اقواها اوسطها وفاقا للمحقق والشهيد الثانيين وصاحبي المدارك والذخيرة
بل هو ظاهر كل من عنون مورد هذا الخمس في فتواه او معقد اجماعه بما يفضل عن مؤنة السنة من الارباح لاطلاق ما تقدم من المستفيضة ولظاهر قوله ع
في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف السدس والاقوى ان بقاء المال المذكور ان كان مما يحتاج اليه الرجل للاكتساب
كراس مال التجارة وما يحتاج اليه للزرع وغيره فالظاهر عدم خروج المؤنة منه وكذا لو كان مما لا يحتاج اليه ولكن لم تجر العادة بصرفه في المؤنة كالزائد عن
مقدار الحاجة من راس المال الزائد او كدار زائدة او نحوها لاطلاق الروايات باخراج المؤنة عن الربح وان كان مما جرت العادة بصرفه كقدر من الحنطة
توهبت له ونحو ذلك فالظاهر عدم استثناء مقابلها من الربح فان المتبادر من اخراج المؤنة اخراج ما عدا ذلك مما يحتاج اليه ولذا لو كان له دار
موروثة تكفيه لا يستثنى له مقابل الدار وان لم تجر عادة في صرفه وعدم صرفه ففيه اشكال من اطلاق الاخبار ومعاقد الاجماع ومن قوة احتمال ورود
الجميع مورد الغالب من الاحتياج الى اخذ المؤنة من الربح لا اختصاصا ما عداها فيه فالخروج بها عن اطلاقات الخمس مشكل سيما وان الظاهر من كثير
من الاخبار المتقدمة بعضها مثل رواية ابن طاوس المتقدمة ومثلها ورود ان الخياط يخيط ثوبا بخمسة دوانيق وغير ذلك ان الخمس متعلق بجميع الربح
فيكون الاذن في اخراج المؤنة رخصة وشرعت لدفع الضرر ومشقة التكليف فالمسئلة محل اشكال قال المحقق الاردبيلي فيما حكي من شرحه على الكتاب
الظاهر ان اعتبار المؤنة من الارباح انما هو على تقدير عدم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التي تصرف في المؤنة عادة فالظاهر عدم اعتبارها
مما فيه الخمس انتهى وقريب منه ما ذكره المحقق القمي في الغنائم وفيه تاييد لما ذكرنا واما الاحتمال الثالث فلم اعثر على قائل به ولعل وجهه ان المجموع من الربح وغيره
مال واحد صرف بعضه في نظام المعاد والمعاش الذي هو المقصود من اقتناء المال واكتسابه فنقص ضرره يدخل على جميع المال فيسقط عليه لكنه اجتهاد
في مقابل الاطلاق في وجوب الخمس في الارباح او المتيقن له بما بعد اخراج المؤنة منها انه لا اشكال في ان المخرج من الربح هي المؤنة المتعارفة فلو اسرف

حسب عليه

حسب عليه لانه اتلف حق ارباب الخمس ولو قتر فظاهر المصنف والشهيدين والمحقق الثاني انه يحسب له بل عن التذكرة الاتفاق عليه واستظهر في المناهل عدم
الخلاف فيه ولعله لما مر في الاسراف من ان المستثنى هي المؤنة المتعارفة فالخمس انما يتعلق بما عداها فمن ربح الفا ومؤنته خمسمائة فلم يتعلق الخمس الا
بنصف الالف سواء صرف النصف او نقص منه او زيد منه وتامل في ذلك المحقق الاردبيلي ره وبعده جمال الدين الخوانساري وصرح باختيار خلافه كا
الفاضل ولعل وجهه ان الظاهر من المؤنة في الاخبار ما انفقها فعلا في حوائجه فيغني قولهم في فتاويهم ومعاقد اجماعهم يجب الخمس فيما يفضل عن مؤنة سنته على
الاقتصار ما يبقى بعد صرف ما صرف في حوائجه لا ما عدا مقدار المؤنة المتعارفة ويؤيده ان المؤنة المتعارفة ليست منضبطة حتى يستثنى مقدارها
بل يختلف باختلاف الاتفاقات فقد تعرض للشخص ضرورات وقد ترتفع عنه مؤنة بعض ضروراته وقد يقدم على بعض ما يليق به من الصدقات
والهبات وقد يعرض عنها ولو اراد الشخص اخراج المؤنة في اول السنة لم يخرج الا ما ظن انه سينفق على ضروراته او بنى عليه بالاضرورة في
انفاقه لكن اذا اتفق عدم الانفاق يدخل في الفاضل عن المؤنة فالمؤنة هنا مؤنة التحصيل في الارباح وغيرها من الكنز والمعدن ونحوهما فكما ان العبرة
فيها بما يصرفه فعلا ولو على وجه الدقة والمضايقة الغير الواجبين عليه لا يحسب له تفاوت ما بينه وبين المتعارف الوسط وكذا لا يحسب له ما يقابل
تبرع متبرع بمؤنته او بعضها لم يحسب له ما يقابله وان قلنا بوجوب اخراج المؤنة من الربح دون المال الآخر الحاصل ويحتمل عدم احتساب ما يقابل التبرع
ولو على القول باحتساب التقتير فان الشخص اذا اضيف في جميع الليالي فلا يحتاج الى العشاء حتى يعد من المؤنة بخلاف ما لو ترك التعشي وقام جائعا
وتعدى بعشائه ويجب الخمس ايضا في ارض الذمي اذا اشتراها من مسلم وفاقا للمحكي عن الشيخين والمتاخرين والمنتهى وكنز العرفان نسبته الى اصحابنا
لصحيحة الحذاء عن ابي جعفر ع ايما ذمي اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ونحوها مرسلة المفيد قده عن الصادق ع الا ان فيها فان عليه فيها الخمس
ولا معارض لها الا بعض العمومات اللازم تخصيصها بها ولا موهن لها عدا اهمال بعض الاصحاب الذكر هذا القسم الموهون بدعوى الاتفاق عليه ممن عرف
والمنجبر باطلاق المتاخرين عليه ومع هذا فلا وجه لتامل بعض متاخري المتاخرين في الحكم بل انكارهم له ولما ذكره بعض هؤلاء من ان مذهب مالك ان الذمي
اذا اشترى ارضا من الاراضي العشرية ضوعف عليه العشر فيؤخذ منه الخمس فلعل هذه الرواية وردت تقية منه او ممن مثله فان اراد بهذا ابداء الوهن
في الرواية فهو من اعجب ما صدر ممن لا ينبغي ان يصدر عنه لان مرجعه الى تاويل الرواية من غير قرينة ليصير موافقا لمذهب العامة فيحمل على التقية من غير
معارض سيما مثل هذا التاويل بان يراد وجوب ضعف العشر في حاصل هذه الارض اذا زرع فيها احد الغلات الزكوية فيخرج ما يبلغ النصاب
بشرائطه مع ان المرسلة ظاهرة او نص في ان الخمس في عين الارض والظاهر ان المراد بالخمس هو الخمس المصطلح لانه المتبادر وان لم نقل بثبوت الحقيقة
الشرعية في لفظ الخمس لا بطريق النقل ولا بطريق الاشتراك اللفظي بينه وبين المعنى اللغوي مضافا الى الاجماع فيتعين صرف هذا القسم على مصرف الخمس
المصطلح وهل الارض مختصة بارض الزراعة كما هو ظاهر المحقق والمصنف والمحقق الثاني او يعم المساكن والبساتين ظاهر اطلاق كلمات الاصحاب الاول كما
اعترف به في المعتبر والمنتهى واستظهر مع ذلك ارادتهم بخصوص ارض الزراعة لكنه اجتهاد في مرادهم منشاؤه تبادر الخصوص من الاطلاق ويدفعه ان
التبادر المذكور انما هو في مقابل الارض المشتملة على البناء والاشجار المعبر بالدار والبستان واما الارض البياض المتخذ للبناء او الغرس فلا اشكال
في عدم خروجها عن منصرف اللفظ فتشملها الروايات والفتاوى ويتم الحكم في الباقي بالاجماع المركب اللهم الا ان يريد الفاضلان بارض الزراعة ما يعم البياض
المتخذ للبناء والغرس لقابليتها للزرع وفيه تامل او يمنع الاجماع المركب فيفصل بين ارض البياض وان اتخذت للبناء او الغرس وبين الارض المشتراة في
ضمن الدور والخانات والبساتين لعدم انصراف اشتراء الارض الى اشترائها بل يصح السلب فيقال لم يشتر ارضا وانما اشترى خانا او دارا ثم هل
يختص الحكم المذكور بالشراء كما هو ظاهر المشهور او يعم المعاوضة كالاجارة كما هو ظاهر الشهيد او مطلق الانتقال ولو مجانا كما هو ظاهر الشهيدين فيه اشكال
من اختصاص النص والفتوى بالشراء ومن عموم عرف لسائر المعاوضات ومن ان المناط هو الانتقال كما يستفاد من نقل اقوال العامة والخاصة في المعتبر و
المنتهى والتذكرة حيث ان ظاهر الاقوال المذكورة للعامة في مقابل الخاصة هو مطلق الانتقال مضافا الى الاستدلال على مذهب الامامية في المنتهى
بقولنا في اسقاط العشر اضرار بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم العشر فاخرج الخمس ويؤيده ما رواه الشيخ عن ابي عبيدة الحذاء في الصحيح
المتقدمة وهذا الاستدلال وان كان في غاية الضعف من وجوه لا يخفى الا انه لا يخرج عن الدلالة على ان مذهب المستدل بل غيره من العلماء الذين استند
لهم هذا الدليل هو مطلق الانتقال ولاجل ما ذكرنا عبر في المفاتيح عن عنوان المسئلة بالارض المنتقلة بالذمي ثم نسب الحكم الى الاكثر والمسئلة لا تخلو
عن اشكال ثم ان ظاهر النص والفتوى تعلق هذا الخمس بالعين فللحاكم الاخذ منها ومن ارتفاعها وله اخذ قيمة العين بان يبيع الحصة على الذمي اكثر عليه
خمس هذا الخمس بعد اشترائه والظاهر ان اخذ القيمة مشروط برضا الذمي لعدم الدليل على سلطنة الحاكم على ذلك وان كان ظاهر كلام الشهيدين
يعطي ثبوتها ولو كانت الارض المبتاعة من المفتوحة عنوة فان كان نقلها على وجه ملكية العين ايضا كما اذا فرض ان الامام ع باع منها قطعة لمصالح
المسلمين او اخرج خمسها الى اهله فباعوه من الذمي فلا اشكال في وجوب الخمس في عينها وان كان بيعها تبعا للآثار الموجودة فيها اذا اشتراها الذمي و
لو لم يخرج خمسها من حيث الغنيمة فيجتمع عليه خمسان وليس هذا من تثنية الصدقة المنفية بالنبوي بناء على صدق الصدقة على الخمس وان قلنا بان المملوك

التبرع كذا هنا وخ
فلو تبرع م

نفس الآثار وانما يصح بيع العين ضمن الآثار فيقع الاشكال في تعلق الخمس من ان الذمي لم يملك الارض ولو تبعا وان لم يملكها حقيقة ولذا بقي انه اشترى الارض المفتوحة عنوة فعليه الخمس باعتبار استحقاقه في الارض تبعا للآثار فيقابل الارض بمال من حيث استحقه غير مملوكة فعليه خمس ذلك المال ولو شرط الذمي سقوط الخمس فيما يشتريه فسد الشرط كما في البيان وغيره واستقرب في المناهل الصحة ولا بد من حمل كلامه على ما اذا كان للبايع سلطنة على رفع هذا الخمس الخاص كالامام ونائبه الخاص او العام ومع ذلك ففيه نظر ولو شرط على الذمي ثبوته فعلى المشتري يكون مؤكدا للثبوت فلو لم يمكن اجباره تسلط البايع او الحاكم على الفسخ ومعه لا يسقط عنه لاستقراره بالعقد وعلى القول الاخر فهل يلزم به بمقتضى الشرط وجهان من انه تشريع لما لم يجعل الشارع فيخالف السنة ومن انه بمنزلة اشتراط هبة بعضه على اهل الخمس اذ لا يشترط دفع الذمي له بالنية كما صرح به ومن هنا قيل الاحوط اشتراط الخمس على الذمي تفصيا عن الشبهة في اصل المسئلة ويجب الخمس في الحلال المختلط بالحرام اذا كان بحيث لا يتميز قدره ولا يعرف صاحبه على المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه بل عن الغنية الاجماع عليه للمروي عن الخصال بسنده الصحيح الى ابن محبوب عن عمار بن مروان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ورواية الحسن بن زياد عن ابي عبد الله ع قال ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اني اصبت مالا لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخرج الخمس من ذلك المال فان الله رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم وما رواه المشايخ الثلثة والمفيد رضوان الله عليهم عن السكوني عن ابي عبد الله ع قال اتى رجل امير المؤمنين ع فقال اني اكتسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما وقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط علي فقال ع تصدق بخمس ذلك فان الله رضي من الاشياء بالخمس وسائر المال لك حلال وعن المفيد في الزيادات انه ارسل عن الصادق ع عن رجل اكتسب مالا من حلال وحرام ثم اراد التوبة من ذلك ولم يتميز له الحلال بعينه من الحرام فقال يخرج منه الخمس وقد طاب ان الله طهر الاموال بالخمس وظاهرها كظاهر الرواية الاولى بل صريحها ارادة الخمس المصطلح كما هو المشهور بل نسبه في البيان الى ظاهر الاصحاب لظاهر الرواية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية في الخمس ولا اقل من ثبوت الحقيقة المتشرعة في زمان الصادق ع وان كان كلامه حكاية لكلام جده امير المؤمنين صلوات الله عليه نعم الظاهر من الرواية الثالثة ارادة المعنى اللغوي سيما بملاحظة الامر بالتصدق فان الصدقة وان اطلق في كثير من الاخبار على الخمس كما قيل الا ان ظهوره في غيره اقوى من ظهور لفظ الخمس في المعنى المعهود سيما مع ان الامام ع لم يطالبه بنصف الخمس وليس ذلك من باب الاذن في الصرف لان الظاهر من الحكاية كون المحكي في بيان الفتوى الا ان ذلك كله مندفع بظهور قوله في ذيل الرواية فان الله قد رضي من الاشياء بالخمس ومن المعلوم ان خمسا آخر غير المصطلح لم يعهد من الشارع في شيء فضلا عن الاشياء مع ان رواية ابن مروان كافية في المسئلة سيما بعد الاعتضاد بما عرفت من الشهرة والاجماع المحكي نعم قد يعارض ذلك ما ورد في غير واحد من الاخبار من حلية المال المختلط بالحرام من غير تعرض لوجوب اخراج شيء منه مثل ما رواه ثقة الاسلام في الكافي عن ابن محبوب عن ابي ايوب عن سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ع ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحلال من الحرام فلا بأس ومثل ما ورد في الربا من كثير من الاخبار الدالة على حلية المختلط به مثل رواية هشام بن سالم ورواية الحلبي المروية في باب الربا من الكافي و لكن الظاهر من اخبار الربا بقرينة ذيل بعضها اختصاصها بما اذا اكل مع الجهل بالحرمة وظاهر كثير من الاخبار كصريح المحكي عن جماعة حليته ذلك وعدم وجوب رده ولذا قيد في بعض اخبار الكبائر اكل الربا بكونه بعد البينة اي الدليل الواضح على التحريم اشارة الى قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف ونحو ذلك فيكون هذه الاخبار اخص مطلقا من اخبار وجوب الخمس بل هي دالة على عدم الحرمة حال الجهل فيخرج الفرض عن عنوان الحلال المختلط بالحرام فلا مانع من العمل بها في خصوص الربا وان كان لا يخلو عن اشكال لمخالفتها للقاعدة من عدم معذورية الجاهل بالحكم المقصر سيما في الحكم الوضعي ولذا حكي خلافه عن الحلي وكثير من المتأخرين بل المحكي عن السرائر في هذا المقام وجوب الخمس في المال الذي يعلم ان فيه الربا واما موثقة سماعة فيمكن ارجاع نفي البأس فيها الى التصرف في الجملة في المال المختلط في مقابل الحرام المحض الذي ذكر ع ان صرفه في وجوه البر خطيئة فوق خطيئة فكيف تكفر بها ولا يظهر منها جواز التصرف في الجميع من غير اخراج شيء منه ومع هذا لا يقوى على معارضة اخبار المسئلة المعتضدة بقاعدة وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة امتثالا للادلة العقلية والنقلية الدالة على وجوب الاجتناب اذا علم ولو اجمالا في امور غير محصورة

الحمد لله الذي وفقني لاتمامه والصلوة والسلام على نبيه وعلى آله الى يوم لقائه

حرره العبد الاقل احمد الطباطبائي الاردستاني

في شهر صفر سنة ١٢٩٩

كتاب الصوم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين الصوم لغة كما عن الجوهري
وجماعة هو الامساك وعن ابن دريد كل شيء سكنت حركته فقد صام صوما وفي عرف الشارع او المتشرعة على ما في الشرايع والنافع هو الكف عن المفطرات
مع النية وينتقض طرده بالكف عنها مع النية ريا او تقية وقد يذب عنه بان المراد بالنية الشرعية وهي لا يتعلق بغير الزمان المخصوص وفيه ان عدم مشروعية
النية في غير الزمان المخصوص لاجل عدم كون المنوي صوما شرعيا فالعلم بشرعية اصل النية يرجع الامر الى وجوب اخراج مثل ذلك عن حد الصوم
الشرعي فالاحسن ان يقال ان هذا تعريف للصوم مع قطع النظر عن اعتبار وقوعه في الزمان المخصوص بان يجعل اليوم ظرفا له خارجا عن مفهومه كما يشير
اليه قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل او يقال ان هذا تعريف له بعد ملاحظة معروفية اخذ اليوم في مفهومه عكسا ثبتا ولا المفطر سهوا وقد يذب تارة بان
المتناول على وجه النسيان لا ينافي الكف وفيه نظر واخرى باضمار قيد بان يراد الكف عن تعمد المفطر كما صرح به في كنز العرفان وفيه انه
ان اريد بتعمد المفطر تعمد الافطار فيدخل في الحد الجاهل بكون الشيء مفطرا والناسي له وان اريد التعمد بفعل الشيء الخاص كالاكل مثلا فلا ريب ان الناسي
للصوم متعمد للاكل فان تعمد الاكل لا ينافي الغفلة عن الصوم والقطع بعدم الصوم كما يشهد بذلك ما ورد من التعليل في فساد صوم من تسحر ثم تبين انه اكل
وشرب بعد الفجر وما ورد في تعليل من اكل بظن الليل لاجل السحاب لا سوء ثم تبين له بقاء النهار بانه اكل متعمدا او دعوى الفرق بين من اعتقد عدم الصوم
من اعتقد نقضا اليوم وان الاول ليس بمتعمد في اكله بخلاف الثاني كما ترى وان اريد من تعمد الاكل الاكل مع الالتفات الى مطلوبية الصوم منه وجوبا او ندبا
فلا ريب ان اخذ هذا في تعريف الصوم الذي لا بد من معرفته مع قطع النظر عن تعلق الطلب به غير مستقيم جدا ان الظاهر من العرف بل الاخبار ان الصوم في اصل
الشرع هو ترك الاكل والشرب وغيرهما اشادح فلا يبعد ان يقال ان فعل المفطرات ناسيا قادح في حقيقة الصوم وان الآكل ناسيا ليس بصائم حقيقة في
زمان اكله ولذا افتى المصنف في اجوبة المسائل المهنائية ببطلان الصوم المندوب وقضاء الواجب اذا كان موسعا بفعل المفطر ناسيا مستدلا بعدم تحقق الامساك
وان كان يرد عليه ان عدم الصوم الحقيقي في جزء من النهار لا يوجب فساد الصوم بعد حكم الشارع بالصحة بمقتضى اطلاق ما دل على نفي الباس عن الاكل والشرب ناسيا
الشامل باطلاقه لجميع افراد الصوم بل الرواية واردة في خصوص الصوم المندوب فيكون ح انتفاء الامساك في جزء من النهار بمنزلة الاجزاء الغير الركنية للصلوة نعم قد
يشكل الامر لو استغرق النهار بالمفطرات المختلفة او بمفطر واحد كما لو استفرغت المراة في الماطول اليوم بناء على قول الحلبي والقاضي بفساد صومها لان
يقال بكون الامساك عن كل مفطر مفطر ايضا بمنزلة الاجزاء الغير الركنية فحقيقة الصوم هو الكف في كل جزء من النهار عن كل مفطر مفطر وفوات الكف في بعض
النهار نسيانا او فوات الكف في جميعه عن مفطر واحد نسيانا لا يقدح في الماهية ويمكن ان يقال ايضا ان الصوم الحقيقي هو الكف عن المفطرات حقيقة او حكما
ويكون الناسي في حكم الكاف ثم ان تعريف الصوم بالكف موجب لخروج الترك الحاصل في حال الذهول فضلا عن حال النوم بل الترك مع عدم القدرة على المفطرات
كلا او بعضا فالعدول عن الترك الى الكف انما كان بالاعتبار كون الترك غير مقدور رفع كونه ممنوعا عنه وان كان المعرف بالترك ايضا لا يخ عن المناقشة بناء على
ان الظاهر منه الترك الحاصل عن قدرة فلا يشمل الترك الاضطراري كما في حال النوم وعدم القدرة على المتروك الا ان يقال ان المراد بالكف عن المفطرات مجرد
التروك وبقي في تعريفه هو الترك للمفطرات مع النية فيصدق على ترك النائم اذا سبق منه النية لكن يرد عليه ما اذا عزم على الافطار في جزء من النهار فان الكف
في ذلك الجزء ليس عن قصد ولا مع النية وان اراد من قوله مع النية النية الفعلية الحاصلة في الليل فمع مخالفته لظاهر العبارة يرد على طرده ما اذا سبق
منه النية ثم نوى الافطار ولم يجدد النية بعده بناء على فساده وعلى عكسه ما اذا نسي النية الى ما قبل الزوال وان اريد النية المستمرة حكما سواء كان في الليل ام
يرد عليه ما اذا وجب عليه الامساك وثبت الهلال بعد الزوال لوجوب النية فيه ايضا عن الاكل والشرب على الوجه المعتاد وغيره للماكول والمشروب المعتادين
كالخبز والفواكه والماء بالاجماع والكتاب والسنة وكذا غير المعتادين على المشهور بل في الغنية كما عن السرائر وظاهر المنتهى وغيره الاجماع بل عن الناصريات
الخلاف بدعوى الاجماع من جميع العلماء الا النادر من المخالفين قال السيد في الناصريات على ما حكي كما حكي عنه انه لا خلاف فيما يصل الى الجوف الصائم من جهة
فمه اذا اعتمد انه يفطر مثل الحصاة والخرزة وما لا يؤكل ولا يشرب انما خالف في ذلك الحسن بن صالح وحكي نحوه عن ابي طلحة والاجماع متقدم ومتاخر عن هذا
الخلاف انتهى ونحوه في دعوى الاجماع على الافساد بما يصل الى الجوف الصائم وان كان غير معتاد عبارة الغنية وعن الخلاف اجماع المسلمين على ان اكل البرد مفطر
وحكم بانقراض المخالف وعن المنتهى اجماع المسلمين الا الحسن بن صالح وابي طلحة الانصاري فانه كان ان ياكل البرد ويقول انه ليس بطعام ولا شراب ولعله لصدق جنس الاكل
والشرب المنوط بهما الافطار في الكتاب والسنة ومنع الانصراف المعتد به الى الماكول والمشروب المعتادين والا لوجب تخصيصهما بالمتعارف من حيث اصل الاكل
والشرب لم يقل به احد من المسلمين مع ان حذف المتعلق يدل على تعلق الحكم بالاجتناب بالطبيعة كما في قولك يعطي ويمنع مضافا الى نحو ما سيجيء من الافطار بايصال
الغبار مطلقا او خصوص الغليظ مع فتوى اكثر المسلمين على فساد مطلق الاكل والشرب للصوم ومع هذا كله فلا وجه للتامل في المسئلة بل ولا للخلاف فيها كما عن
السيد والاسكافي من جهة انصراف اطلاق الاكل والشرب الناشئ من حذف متعلقهما الى الاكل وشرب ما يتعارف اكله وشربه فيبقى غير المتعارف في عموم صحيحة ابن مسلم
لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال او ثلاثا الطعام والشراب في قوله في مقام المبالغة ليس الصيام من الطعام والشراب وحده وقوله في مقام تعليل

عدم الافطار بدخول الذبابة في الحلق انه ليس بطعام وفي صحيحة ابن ابي يعفور في تعليل نفي الباس عن الاكتحال انه ليس بطعام ولا شراب بناء على معلومية
انصراف الطعام والشراب في هذه الروايات الى المتعارف المعتاد بل صراحة بعضها في ذلك كروايات الذباب والكحل فان ابتلاع الذباب والكحل عمدا مفطر ان
عند المشهور ومن الجماع قبلا او دبرا الموجب للجنابة التي لا تحصل حتى تغيب الحشفة او قدرها من مقطوعها على ما تقرر في باب الغسل اما الجماع قبلا فلا
خلاف ولا اشكال في كونه موجبا للافطار ويدل عليه صريح الكتاب والسنة المتواترة والاجماع بين المسلمين المحقق بل الضرورة ولا فرق بين الانزال وعدمه
واما الجماع دبرا فكذلك مع الانزال بلا خلاف بين العلماء ويدل عليه نحو ما سيجيء من الافطار بالانزال بغير الوطي واما مع عدم الانزال فالمعروف بين
الاصحاب كما في المدارك انه كذلك وعن الخلاف والوسيلة الاجماع عليه وفي الغنية الاجماع على الفساد بحصول الجنابة فيدخل فيه ما نحن فيه وفي المعتبر انه اشهر
الروايتين ويمكن الاستدلال عليه مضافا الى ما يظهر من المعتبر من وجود الرواية المجبور ارسالها بالنسبة الينا بالشهرة وظهور عدم الخلاف وحكاية الاجماع نحو
ما دل من الكتاب والسنة على وجوب اجتناب النساء وعدم جواز المباشرة كما في الاية والرواية الصحيحة المتقدمة وما دل من الاخبار على حصول الافطار بالنكاح
المجامعة والوطي والاصابة واتيان الاهل بناء بملاحظة قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم مشيرا الى الدبر هو احد المأتيين فيه الغسل فانه يدل على ان جميع الاحكام الثابتة لاتيان النساء
ثابتة لاتيانهن في الدبر لان الدبر احد الفردين نظير قوله التراب احد الطهورين والقلم احد اللسانين وغير ذلك كما في الاخبار ودعوى انصرافها الى الاحوال
الدبر ممنوعة سيما في بعضها مثل من نكح حراما او جامع حراما فعليه ثلث كفارات فان نكاح الحرام يشمل النكاح في دبر الاجنبية والغلام مثلا ظاهرا ومثل ما عن
في العلل عن عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله لاي علة لا يفطر الاحتلام الصائم والنكاح يفطر الصائم قال لان النكاح فعله والنكاح مفعول به فان الظاهر
مقابلة النكاح الاحتلام الحاصل بالوطي في القبل والدبر من تعلم من الامثلة ان المراد النكاح الاعم ايضا فكانه سئل عن علة افطار هذه الامور اذا وقعت في اليقظة
دون النوم باجابة ومنه يظهر مستند الحكم بالافطار بوطي الغلام وانه لم يوجب الغسل وعن الشيخ في الخلاف الاجماع في الاول لكن الظاهر من المدارك المحقق
الثانيين تعليق الافطار على حصول الجنابة وهو مبني على ثبوت التلازم بين الجنابة والافطار ولم اقف على ما يدل على الجنابة التي لا دلالة فيها الا على عدم
انعقاد الصوم مع الجنابة سواء حصلت بالقصد او بغيره وابن هو من انتقاض الصوم باحداث الجنابة قصدا فضلا عن منع شيء من انعقاده ولا يمنع من استدامته
نعم ادعى الاجماع عليه في الغنية وربما يظهر ايضا من بعض الروايات مثل ما رواه في الفقيه عن يونس بن عبد الرحمن عن ابي ابراهيم في المسافر يدخل اهله وهو
جنب قبل الزوال ولم يكن اكل فعليه ان يتم صومه ولا قضاء عليه قال يعني اذا كانت جنابته عن احتلام دلت عليه بملاحظة حكاية الراوي لقصد الامام ان اصل
الجنابة اذا كان لاختيار بما ينافي للصوم والخدشة في قبول حكاية مقصود الامام من كلامه اذا لم يكن معنا محلا للاجتهاد والنظر بل كان من الالفاظ التي
توجب سد باب تجويز النقل بالمعنى فيه ومما يؤيد اعتبار مثل هذا التفسير اهتمام الرواة بضبطه في الكتب وجعله بمنزلة جزء الرواية مع ان ظاهر الرواية في
التهذيب حيث حذف لفظ قال كونه من كلام الامام مع احتمال عود ضمير قال في رواية الفقيه الى الامام فيوافق رواية التهذيب وكيف كان فلا اشكال في
فساد الصوم سيما بناء على المختار من تحقق الجنابة خلافا للمحكي عن المبسوط من التردد فيه كالوطي في دبر المراة وان جعل الفساد احوط واما وطي البهيمة
من الخلاف عدم الخلاف في ايجابه القضاء وهو حسن بناء على تحقق الجنابة به خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب به شيئا وهو ضعيف نعم هو حسن لو قلنا بعدم
ايجابه الجنابة كما عن الشيخ مع حكمه بايجابه القضاء ولعله لصدق النكاح وفيه نظر ولو ادخل الرجل ذكره البهيمة ففي البطلان اشكال من جهة الاشكال في
حصول الجنابة كما لو ادخل ذكر صغير من جهة الشك في تحقق الوطي وكما يجب الامساك عن تعمد احداث الجنابة في اثناء النهار فيجب عن تعمد البقاء على
الجنابة الحاصلة بالاختيار او بغيره حتى يطلع الفجر على المشهور المعروف عن غير شاذ كما في المعتبر وعن السرائر وفي الغنية والروض كما عن الانتصار
والخلاف والوسيلة والسرائر والتذكرة الاجماع للاخبار الكثيرة بل قيل لعلها متواترة منها رواية ابي بصير عن ابي عبد الله في رجل اجنب في شهر رمضان
بالليل ثم ترك الغسل متعمدا حتى اصبح قال يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا قال في المعتبر وبهذه اخذ علماؤنا الا شاذ ومثلها
رواية المروزي ومرسلة ابراهيم بن عبد الحميد خلافا للمحكي عن ظاهر المقنع والرسالة الرضاعية للسيد الداماد وعن الاردبيلي الميل اليه وعن الذخيرة
تقويته لعموم اية الرخصة في الرفث الى النساء ليلة الصوم الصادق في جزئها الاخير وخصوص اية الاذن في المباشرة كالاكل والشرب الى ان يتبين الخيط
الابيض ولرواية اسمعيل بن عيسى عن الرضا عن رجل اصابته جنابة في شهر رمضان فنام عمدا حتى يصبح اي شيء عليه قال لا يضره هذا ولا يفطر ولا يبالي
فان ابي قال قالت عائشة ان رسول الله اصبح جنبا من جماع غير احتلام ونحوها صحيحة عيص بن القسم ومكاتبة ابن اذينة وفي صحيحة حبيب الخثعمي عن ابي
عبد الله كان رسول الله يصلي صلوة الليل في شهر رمضان ثم يجنب ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر والكل ضعيف لمنع العموم في الاية الاولى او ورود اطلاقها
في مقام جواز اصل الرفث في الليل في مقابل النهار ومنع شمول الثانية في الاية الثانية لغير الجملة الاخيرة مع وجوب تخصيصهما على تقدير العموم بالاخبار الكثيرة
السليمة عن مزاحمة ما ذكر من الاخبار المخالفة للمشهور الموافقة للجمهور كما في المعتبر وقد اشار اليه مولانا الرضا بحكايته عن عائشة مع ان المتعارف
في ذلك نسبته الى ابائه صلوات الله عليهم مع امكان حملها على بعض المحامل كالعذر ولو للنبي كما في التهذيب والمعتبر او النوم بقصد الاغتسال مع اعتياد الانتباه
فرق في تعمد البقاء بين ان يبقى مستيقظا عازما على ترك الغسل وبين ان ينام متعمدا عازما على الترك بل يجب الاجتناب عن النوم عليها من غير نية الغسل حتى يطلع

الفجر فلو نام كذلك فسد الصوم لما دل على وجوب القضاء واذا نام الجنب متعمدا كصحيح الحلبي والبزنطي كما استدل به في المدارك ثم رده بان الظاهر من تعمد النوم العزم على ترك الاغتسال بل لاطلاق مرسلة ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمة فيمن اجنب في شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ويتم صيامه ولن يدركه ابدا ونحوها رواية المروزي وصحيح ابن مسلم عن الرجل تصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا شيء ونحوه ما يجيء من وجوب القضاء على الحائض ان طهرت بليل وتوانت ان تغتسل فان وجوب القضاء مع التواني الشامل لما اذا فصله لكن مع التكاهل يدل على وجوبه مع عدم نية الغسل بطريق اولى ثم وسيجيء ان الاقوى حرمة النوم مع التردد في الغسل وعدمه ثم لو لم يتمكن المكلف من الغسل فهل يجب عليه التيمم فيه قولان من عموم المنزلة في صحيح حماد هو بمنزلة الماء وفي الروايات هو احد الطهورين وهو مذهب المحقق والشهيد الثانيين خلافا للمحكي عن المنتهى ولعله من ان المانع هو حدث الجنابة والتيمم لا يرفعه وهو طهور بمنزلة الماء في كل ما يجب فيه الغسل لا انما يشترط بعدم الجنابة ويشعر به قوله ع في صحيح ابن مسلم فان انتظر ماء يسخن او يستقى فطلع الفجر فلا شيء حيث انه لم يامره بالتيمم ولذلك لم يذكروا في كتاب الطهارة من التيمم الواجب ما كان لصوم واجب كما عدوا الصلوة والطواف الواجبين بل مقتضى ذكرهم وجوب الغسل للصوم وذكر التيمم ايضا له بمقتضى المقابلة نعم ذكروا انه يجب التيمم لكل ما يجب له المائية لكن هذا الكلام على فرض الدلالة لم يبلغ حد الاجماع مع مخالفة المصنف قده في المنتهى وتردده في النهاية كما عن الذكرى نعم قال في المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الطهارة للمائية وادعى عليه اجماع المسلمين وكيف كان فالاحوط التيمم وعليه فهل يجب ان يبقى مستيقظا الى ان يطلع الفجر ام لا اقويهما واحوطهما الاول ثم ان النفساء مثل الحائض بلا خلاف فظاهر كما حكي التصريح بالوفاق عن الغنية والسرائر والمعتبر والتذكرة وقيل ويدل عليه الرواية المصرحة بان الحائض مثل النفساء ولان دم النفاس دم الحيض كما عن جماعة ولو تعمدتا اخبار الغسل حتى ضاق الوقت عصى وتيمم وظاهر اطلاقات ترك الغسل متعمدا كرواية ابي بصير السابقة وجوب القضاء عليه بل الكفارة وهل يلحق بالجنابة الحيض المشهور نعم بل عن المقاصد العلية نفي الخلاف فيه لرواية ابي بصير ان طهرت بليل ثم توانت ان تغتسل فعليها قضاء ذلك اليوم خلافا للمحكي عن صاحب المدارك والاردبيلي و محكي النهاية واما غسل المس فلم يذكر الاصحاب قولا بتوقف الصوم عليه بل عن مجمع الفائدة عدم القول به الا انه حكى بعض مشايخنا عن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه القول بالتوقف وهو ضعيف على فرضه وعن ايصال الغبار الغليظ الى الحلق على المشهور بل لم يعلم مصرح بالخلاف فيه الى زمان بعض متاخري المتاخرين كما عن صاحب الرياض بل يظهر من الروضة تحقق الاجماع عليه حيث جعل الحكم بوجوب القضاء والكفارة له قطعيا ثم جعل وجوبهما للمعاودة النوم جنبا بعد انتباهتين مشهورا بانفراد وهو الظاهر من الدروس حيث ذكر جميع ما اختلف في وجوب القضاء والكفارة او احدهما فيه ولم يذكر فيها الغبار خلافا ويشهد له ظاهر ما تقدم من دعوى الاجماع عن الناصريات كما في الغنية على الافساد بكل ما يصل الى جوف الصائم وعن التنقيح والسرائر كما عن بعض الحكاية عن نهج الحق الاجماع عليه وعن التذكرة نسبة الخلاف الى الجمهور المشعرة بعدم الخلاف بيننا الا ان الظاهر عدم صحة سلب الاكل نعم يأتي على مذهب السيد والاسكافي عن افساده لو كان مما لا يؤكل عادة لاسيما كما قيل الا انه اكل غير معتاد وان كان الماكول معتادا وقد عرفت العموم في الاكل والماكول ولو بما يجبر سندا ودلالة مضمرة سليمان الجعفري المروزي قال سمعته يقول اذا تمضمض الصائم او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك له فطر مثل الاكل والشرب والنكاح واضمارها لو سلم قدحه انما ضار عن القرائن وعن كون الباعث عليه غالبا تقطيع الاخبار غير ضائر بعد الانجبار بما عرفت ودعوى ان الانجبار مختص بما نسب الى الامام ع حتى يتبين خبر ممنوعة وكذا الطعن في دلالتها باشتمالها على ما لا يقول به احد من ثبوت الكفارة بمجرد المضمضة والاستنشاق وشم الرائحة لجواز تقييد المضمضة والاستنشاق بما اذا كان عن عمد ووجد الشخص فدخل ولو يسيرا في الحلق كما صرح به غير واحد واما شم الرائحة الغليظة فقد حكي عن المفيد والقاضي وجوب القضاء والكفارة به اذا وصل الى الحلق بل الشيخ ادعى وجود الرواية بذلك واما كنس البيت فهو محمول على ما اذا لم يتحفظ عن الغبار وقد تعرض لا يضا هذا كله مع ان سقوط جزء من الرواية عن الحجية لا يوجب سقوط الكل واما معارضته بالرواية عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال لا باس فلا دلالة له فيه لاحتمال ان يراد به الدخول لا على وجه الاختيار وكيف كان فيكفي في المسئلة مثل هذه الرواية اذا انجبرت بفتوى جمهور الاساطين من القدماء والمتاخرين وان قال المحقق في الشرايع ان فيه خلافا لكن الظاهر ان المخالف فيه من لا يرى الفساد باكل التراب كالسيد والاسكافي لان المتبادر من الغبار غبار التراب كما هو مورد الرواية نعم تردد المحقق نفسه فيه في المعتبر من جهة ضعف الرواية ومن جهة منع كونه كابتلاع الحصى والبرد وكلا الوجهين ضعيفان ولذا مال اخيرا في بيان ما يوجب القضاء والكفارة الى ثبوتهما فيه وعن النفي وجوب القضاء فيه خاصة وحكاه الشيخ عن بعض اصحابنا على ما قيل واختاره الحلي متمسكا بان القضاء مجمع عليه والكفارة بين اصحابنا فيه خلاف وليس عليه دليل ثم ان في تقييد الغبار بالغليظ كما في كلام المصنف قده بل في الغنائم كما عن غيره نسبته الى الاكثر وعدمه كما هو صريح بعض وبالغ فيه الشهيد الثاني حيث نفى الوجه في التقييد خلاف والاقوى التقييد لانه المتيقن من الاجماعات والشهرة مع صدق الاكل في غيره والا لفسد الصوم بابتلاع مطلق الهواء الكدر المخلوط بالاجزاء الارضية كان المتجه الاطلاق واما الدخان الغليظ ففي المدارك ان المتاخرين الحقوه بالغبار واستبعده بعض للحكي عن التنقيح وتبعهما في الكفاية والذخيرة على ما حكي والاقوى الالحاق لو عممنا الغبار لغير الغليظ

لتنقيح

لتنقيح المناط او الاولوية وان قيدناه بالغليظ فالاقوى عدم اللحوق لان الاجزاء الترابية تلصق بالحلق وتنزل مع الريق بخلاف الاجزاء اللطيفة الرمادية في الدخان فانها تدخل في الجوف مصاحبا للدخان النازل ولا تلصق بالحلق ولا تنزل مع الريق منها شيء والدخان ليس مما يؤكل والاجزاء الرمادية ليست منفردة عن الدخان حتى يصدق الاكل بنزولها وبالجملة فالفرق بين الاجزاء الترابية الداخلة في الحلق مع الهواء والاجزاء الرمادية النازلة مع الدخان في دخول الاولى بنفسها في الحلق منفصلا عن الهواء مخالطا للريق ونزول الثانية في ضمن الدخان بحيث لا ينفصل عن الهواء الدخاني ولا يختلط بالريق واضح نعم لو قلنا ان الصوم عبارة عن الامساك عما يصل الجوف مطلقا او من طريق الفم حتى الدخان او حتى الاجزاء الرمادية المختلطة مع الهواء الدخاني كان للافطار وجه لا ان الاكل لا يصدق على الاول قطعا لان الدخان ليس ماكولا ولا مشروبا ولا يصدق على الثاني ايضا اكل الرماد جزما بخلاف الغبار المخلوط بالرماد نعم لو فرض غلظة الدخان على وجه ينفصل منه اجزاء وتحقق معها جسم فلا يبعد كونه كالغبار كما ذكره المحقق والشهيد الثانيان في حاشية الارشاد والمسالك ومما ذكر ظهر ان الاجتناب عن دخان التتن شيء قضت به سيرة المسلمين ومراعاة الاحتياط في الدين ثم ان المراد بايصال الغبار الظاهر انه ما يعم جذبه بالنفس تعمدا او ايجاد فعل يستلزمه او تمكنه من الوصول بان لا يتحفظ عنه مع القدرة كما صرح به المحقق الثاني في حاشية الارشاد وعن الحلبي ان مما يجب الاجتناب عنه الوقوف في الغبار المتكاثف واعلم انه ذكر في المسالك ان النوم الثاني للجنب حرام وان عزم على الغسل واعتاد الانتباه وعلى هذا يتجه الامساك عن معاودة النوم بعد انتباهه ولو فعل كان آثما وعليه القضاء اقول اما الاثم فلم اجد عليه دليلا سوى ما في بعض الاخبار الآتية من وجوب القضاء عقوبة وفي اثبات التحريم بهذا المقدار اشكال لورود نظيره فيما لا يحرم كما حكم الشارع بوجوب اعادة الصلوة على ناسي النجاسة عقوبة لنسيانه بل هذا دال على كون القضاء عقوبة للنوم وليس من غير ودعوى صدق التفريط في الفرض ممنوعة جدا نعم يمكن الاستدلال عليه بعموم صحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع في رجل احتلم اول الليل واصاب متعمدا في شهر رمضان حتى اصبح قال يتم صومه ذلك ثم يقضيه اذا افطر من شهر رمضان ويستغفر ربه فان ظاهره بقرينة وجوب القضاء ما عدا النومة الاولى لان الامر بالاستغفار ليس الا لتحريم النوم الا ان يقال ان ظاهر النوم متعمدا هو النوم عازما على ترك الاغتسال وفيه ان اللازم حينئذ لكونه في مقام البيان ذكر الكفارة لانه كتعمد البقاء على الجنابة فعدم ذكرها دليل على عدم وجوبها وهو يكشف عن عدم ارادة العزم على العدم واما النومة الاولى فان كان مع العزم على الاغتسال مع اعتياد الانتباه فليس بحرام قطعا واما مع اعتياد عدم الانتباه فحرام قطعا وموجب للقضاء والكفارة واما مع عدم العزم على الاغتسال فان كان مع الذهول فهو غير حرام واما مع الالتفات والتردد فقد لا يستبعد الحرمة نظرا الى ان النوم على حالة يوجب استمرارها حكما الى آخر الوقت عقلا وعرفا فالنائم على حالة كالباقي عليها مستيقظا ولذا كان النوم مع عزم ترك الاغتسال كتعمد البقاء على الجنابة قاصدا في ترك النية لان الغسل والنية كليهما مما يجب ايقاعهما فالنائم مترددا كالمستيقظ مترددا الى ان يفجأه الصبح ولذا اتفقوا على ان من بات عازما على ترك الصوم او مترددا فيه فسد صومه لترك تبييت النية ليلا مع انه لم يترك النية الواجبة موسعا في جميع اجزاء الليل الا في جزء واحد من وقت الموسع ولا ريب ان المتردد في الغسل متردد في النية للصوم الصحيح فالنائم على التردد في الغسل اذا فاجأه الصبح فهو كالباقي مستيقظا الى الفجر مع التردد في الغسل وفي الصوم ولا شبهة في استحقاقه العقاب لافساد الصوم وعليه القضاء والكفارة وحيث ان افساد الصوم في اول مطلع الفجر انما كان لتسببه اليه بالنوم يستحق العقاب عند النوم مع ان الاصل عدم الانتباه فهو كمن ترك الفعل في الجزء الاول مع علمه بطرو العجز بعده وعدم العلم بارتفاع العجز في آخر الوقت ثم ان هذا اذا لم يعتد الانتباه واضح واما اذا اعتاده فهو ايضا لا يجدي في رفع استحقاق العقاب عنه اذ لم يتفق الانتباه اذ مع التردد وعدم العزم على الفعل لا فرق بين اعتياده للانتباه وعدمه فانه انما يفيد اذا كان علمه بذلك موجبا للعزم على الفعل بعد الانتباه ويؤيد ما ذكرنا من حرمة النوم الاولى الا مع القصد المحكي عن الرضوي اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا باس ان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء اما اذا اتفق الانتباه فيصير حاله كالحال الاولى قبل النوم وفي حرمة النوم الثاني مطلقا وان عزم على الاغتسال واعتاد الانتباه ما مر من جواز الاستناد الى ذكر العقوبة وصحيح الحلبي المتقدم واما وجوب القضاء ففي المدارك انه مذهب الاصحاب وعن المنتهى عدم الخلاف وفي كلام بعض مشايخنا استفاضة نقل الاجماع عليه ويدل عليه صحيح معاوية بن عمار عن ابي عبد الله ع الرجل يجنب من اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام قال يقضي ذلك اليوم عقوبة ونحوها مضمرة سماعة فيمن اصابته جنابة في جوف الليل فنام وقد علم بها فلم يستيقظ حتى يدركه الصبح قال عليه ان يتم يومه ويقضي يوما آخر وصحيح ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم يومه وجاز له فظاهر هذه الصحيحة ان نومة المحتلم التي يحتلم فيها بعد نومة اولى حتى يكون النوم بعد الاستيقاظ نومة ثانية او يقال ان المحتلم ليس كالجنب يقظانا بل يجب القضاء على المحتلم اذا نام محتلما واستمر الى طلوع الفجر بخلاف غيره من الجنب وقد فرق بعض المعاصرين بين المحتلم وغيره بما ذكرنا مستندا الى عموم صحيح الحلبي السابقة في بيان تحريم النومة الثانية بتقريب ان ظاهرها وجوب القضاء بمطلق النوم للمحتلم وغيره خرج غيره بمقتضى صحيح معاوية بن عمار الظاهرة في غير المحتلم من الجنب وبقي الباقي وفيه ان صحيح الحلبي قد نص فيها بذكر المحتلم وغيره فالنوم فيها ان حمل على

مطلقة فيدل على وجوب القضاء بالنومة الاولى منهما وان قيد بالنوم الثاني كما هو المتعين لم يفرق والحاصل ان التفرقة بينهما مع دلالة ظاهر الصحيحة على ثبوت القضاء فيهما بمطلق النوم لا يتاتى الا باخراج غير المحتلم عن الصحيحة وهو غير صحيح لذكر المحتلم فيها بالخصوص فلا يمكن الاخراج واما بتقييد النوم فيهما بالنومة الثانية والمفروض ان النوم في الصحيحة مسند الى المحتلم وغيره فيلزم تخصيص القضاء في كليهما بالنومة الثانية فالاولى الاستدلال للتفرقة بصحيح ابن ابي يعفور وموثقة سماعة المتقدمين ونحوهما صحيح محمد بن مسلم عن رجل تصيبه الجنابة في رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم والجواب عنها بمعارضتها بصحيح العيص عن الرجل ينام في شهر رمضان فيحتلم ثم يستيقظ ثم ينام قبل ان يغتسل قال لا باس بناء على ان السؤال عن حكم النوم المستمر الى الفجر وانه يوجب القضاء ام لا اما لو حمل السؤال والجواب على جواز نوم المحتلم في الليل والنهار في مقام دفع توهم الناشي من النهي عنه في بعض الاخبار الناهية عنه ليلا ونهارا كمرسلة عبد الحميد فينفي اخبار وجوب القضاء بنومة المحتلم سلمنا الا ان ظاهر الفقهاء عدم الفرق بين المحتلم وغيره الا ان يحمل اطلاق كلامهم النوم الاولى للجنب على ما يعم المتصل بالجنابة كالنومة التي يحتلم فيها لكنه خلاف الظاهر وممن صرح بان نومة الاحتلام لا تعد التمهيد الثاني في الروضة وسبطه في المدارك ومن الفاضل الهندي انه حكى عن فخر الاسلام في حاشية الارشاد ان الانتباه من الاحتلام وفي حال الجماع لا يعد من الانتباهتين بل المعتبر انتباهه بعد نومه جنبا ثم ايده الفاضل بالنصوص من الفتاوى والاخبار فان الحكم انما علق على النوم ثلثا يتخللها انتباهتان بعد الجنابة قال ولو اجنب في النوم ولم ينتبه بالاحتلام ثم انتبه فالظاهر انه غير معدود وانما المعدود ما بعد العلم بالجنابة كما هو نص انتهى اقول اما النصوص فقد عرفت ان ظاهرها كون النومة بعد الانتباه محتلما موجبا للقضاء واما الفتاوى كما ذكره الفاضل واما احتمال كون النومة الاولى للجنب موجبا للقضاء انه بعد انتباه وعلم بالجنابة بخلاف نوم المحتلم اذا اصبح فهو خلاف ظاهر النصوص والفتاوى ثم ان النوم الثالث والرابع في حكم نوم الثاني في وجوب القضاء ولا يهدم العدد بتجديد الجنابة بعدما عدا النومة الاولى كما هو واضح انما الكلام في ثبوت الكفارة في النوم الثالث فان ظاهر المشهور ثبوتها فيه بل عن الغنية والوسيلة والخلاف وغيرها دعوى الاجماع الا انه لا دليل عليه كما اعترف به في الروضة وغيرها عدا ما استدل به الشيخ من رواية المروزي ومرسلة عبد الحميد ورواية ابي بصير المتقدمة في مسئلة تعمد البقاء على الجنابة ولا يخفى اختصاص الثالثة بمن تركه متعمدا والاوليين وان كانتا مطلقتين في النوم الا ان التمسك باطلاقهما وارتكاب خروج نومة الاولى والثانية ليس اولى من تقييدهما بالنوم معرضا عن الغسل وان كان في النومة الاولى مع ان المرسلة ابية عن الحمل على ما عدا الاولى كما لا يخفى فالقول بعدم الكفارة كما في المعتبر وعن المنتهى وجماعة لا يخلو عن قوة وهل يجري في النوم عن غسل الحيض والنفاس والاستحاضة ما يجري في النوم على الجنابة من الاقسام الثلثة وجهان اقويهما العدم وان كان الجريان لا يخلو عن قوة وهل يجري المستباح بغسل الجنابة مع الاستيقاظ مجرى النوم عنه في الاحكام والاقسام وجهان ايضا ويجب الامساك عن الاستمناء وهو استنزال المني باي سبب كان فان نية القاطع محرمة على ما تقدم ولا يفسد الا اذا حصل بناء على عدم حصول الافساد بمجرد نية القاطع ومع حصوله فلا ريب في الافساد للاجماع عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع والظاهر من كلمة حتى وان كان انتهاء الغاية لا التعليل الا ان الافطار لا يترتب على مجرد العبث لاجل الامناء الا ان ظاهر السؤال استمرار العبث الى حصول الامناء فيظهر منه كثرة العبث وهي عادة موجبة للامناء فالرواية تدل على وجوب الكفارة باعمال السبب العادي وان لم يقصده ولا يختص بصورة القصد كما يظهر من صاحب المدارك ولا يعم غير السبب العادي من افراد الملامسة وان لم يقصد به الانزال كما قد يتخيل نعم هذا ايضا مفسد على الاقوى لاطلاقات العبث لرجوع القصد الى الفعل بناء على ان قصد ما يترتب عليه شيء في العادة مع الالتفات الى الترتب قصد لذلك الشيء وظاهر اطلاق روايات اخر مثل رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل وضع يده على شيء من جسد امرأته فادفق قال كفارته ان يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا او يعتق رقبة وموثقة سماعة فيمن لزق باهله فانزل قال عليه اطعام ستين مسكينا مد لكل مسكين ومرسلة حفص بن سوقة في الرجل يلاعب اهله او جاريته وهو في قضاء رمضان فيسبقه الماء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي يجامع في شهر رمضان وصحيح الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه قال ان ذلك يكره لاجل الشاب مخافة ان يسبقه المني وظاهرها ان سبق المني اعم من غير ارادة عقيب الفعل المعرض له مفسد والا لم يكن معنى للتعليل كراهة التعرض لخوف سبقه ونحوها صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان قال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق ان لا يسبقه منيه وصحيح ابن حازم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احد الشهوتين قلت فما ترى في مثلي يكون له الجارية فيلاعبها فقال لي انك لشبق يا ابا حازم كيف طعمك قلت ان شبعت اضرني وان جعت اضعفني قال كذلك انا قال فكيف انت والنساء قلت لا شيء قال ولكني يا ابا حازم ما اشاء شيئا يكون مني الا فعلت وموثقة سماعة عن الرجل يلصق باهله في شهر رمضان فقال ما لم يخف على نفسه فلا باس والمستفاد من هذه سبق المني عقيب التعرض له مفسد سواء كان بالملامسة او بالنظر والتكلم وسواء مع الاعتياد وعدمه نعم يستثنى منه ما لو اعتاد العدم ولم يقصد الانزال ويجب القضاء ايضا بفعل المفطر معتمدا قبل مباشرة مراعاة الفجر مع القدرة عليها ويكون الفجر طالعا في الواقع حين الاكل وان كان ماذونا في الفعل بل لا خلاف في الجملة كما في صحيح الاثار حقيقة الصوم لم يتحقق عرفا ولا تعبدا ولا شرعا العموم ما سيجي من التعليلات في الروايات الاتية والامر في بعضها باتمام اليوم الذي انفق فيه ذلك اذا

كان غير معين او مندوبا الذي لا وجه له سيما في المندوب الا افساد الصوم ومجرد الفساد وان لم يوجب القضاء الموقوف على فرض جديد ممنوع تحققه الا فيما اذا تحقق الافساد الا بمجرد الفساد الا ان الظاهر تحقق الاجماع على التلازم بين فساد الصوم ووجوب القضاء فيما نحن فيه من رمضان فالى خصوص ما ورد في المسئلة مثل قوله في موثقة سماعة عن رجل اكل او شرب بعدما طلع الفجر في شهر رمضان فقال ان كان قام فنظر فلم ير الفجر فاكل ثم عاد فراى الفجر فليتم صومه ولا اعادة عليه وان كان قام فاكل وشرب ثم نظر الى الفجر فراى انه قد طلع فليتم صومه ويقضي يوما اخر لانه بدا بالاكل والشرب قبل النظر فعليه الاعادة وصحيح الحلبي عن رجل تسحر ثم خرج من بيته وقد طلع الفجر وتبين قال يتم صومه ذلك ثم ليقضيه وان تسحر في غير شهر رمضان بعد الفجر افطر ثم قال ان ابي كان ليلة يصلي وانا اكل فانصرف فقال اما جعفر فقد اكل وشرب بعد الفجر فامرني فافطرت ذلك اليوم في غير شهر رمضان ورواية ابراهيم بن مهزيار قال كتب الخليل بن هاشم الى ابي الحسن عليه السلام رجل سمع الوطي والنداء في شهر رمضان فظن ان النداء للسحور فجامع وخرج فاذا الصبح قد اسفر فكتب بخطه يقضي ذلك اليوم انشاء الله تعالى ومن صريح صدر الموثقة وذيل صحيحة معوية بن عمار الاتية في اخبار الغير يعلم الوجه فيما حكي الاجماع عليه من جماعة من عدم وجوب القضاء مع المراعاة وحصول الاكل بعدها بحيث يكون مستندا عرفا اليها بان لا يتخلل فصل محوج عادة الى تكرار المراعاة وفي حكم المراعي من يعلم ان المراعاة لا يثمر له ظنا بالفجر لانصراف الادلة الى غيره وفي حكمه ايضا العاجز عنها على المشهور كما قيل بل عن غير واحد من العبارة دعوى عدم الخلاف فيه نعم حكي عن موهم كلام المفيد في المقنعة كما يظهر من ذيل الموثقة المعللة لوجوب الاعادة بالتقصير في النظر اللهم الا ان يوجه بتقصير العاجز ايضا من جهة تركه السؤال فيجب عليه السؤال ومع عدمه يجب عليه القضاء ثم ان مقتضى ما قدمنا من عدم تحقق الصوم عرفا ولغة تحقق الافطار بمجرد الاكل في الواجب الغير المعين والمندوب ولو مع المراعاة قيل بل الظاهر عدم الخلاف فيه ويؤكده الامر بالافطار في صحيح الحلبي وفي الحسن كالموثق كما قيل يكون على اليوم واليوما من شهر رمضان فتسحر مصبحا افطر ذلك اليوم وافضى مكان ذلك يوما اخر وان على صوم ذلك اليوم وافضى يوما اخر فقال لا بل يفطر ذلك اليوم لانك اكلت مصبحا وتقضي يوما اخر فان الامر بالافطار لا يكون الا لفساد الصوم ومقتضى الاصل المذكور من انتفاء الحقيقة فساد المعين غير رمضان ولو مع المراعاة سيما بملاحظة ما دل من التعليل للافطار بالاكل مصبحا ونحوه ويقتضي تحقق الافطار في المعين غير رمضان كالمنذور وشبهه مما ذكرنا من فساد الصوم وانتفاء حقيقته وان لم يقتض وجوب القضاء في شهر رمضان الا بمعونة الاجماع المنتفي في غير رمضان من المعين الا انه بعد الحكم بجواز الافطار هنا وانتفاء الامر بالامساك الموجود في رمضان بالاجماع لا بد من القضاء كبعض المعينات حيث فرض ثبوته في افطار ذلك المعين نعم لو كان مما لا يجب قضاؤه كالصوم الواجب للنوم عن صلوة العشاء على القول بوجوبه او قلنا بان وجوب القضاء في المنذور المعين لم يثبت الا مع الافطار متعمدا الا مع حصوله بغير تعمد كان الاظهر عدم وجوب القضاء فيتوجه عدم وجوب القضاء في المعين غير رمضان ولو مع التقصير في المراعاة الا ان في تعليل القضاء في رواية سماعة بالتقصير في النظر اشعارا بوجوب القضاء هنا كما ان في اطلاق ذيل صحيحة معوية بن عمار الاتية دلالة على عدم لزوم القضاء مع التقصير على الاقوى الاحتمالين فيه كما سيجي فيقع التعارض بين ذيل هذه الصحيحة المعتضدة بتعليل الموثقة الشامل لصوم رمضان وغيره المختص بصورة النظر وبين اطلاق صحيحة الحلبي الشامل لصورتي النظر وعدمه المختص بغير رمضان لكنها معارضة واما صحيحة ابن عمار الاتية امامك لو كنت انت الذي نظرت لم يجب عليك قضاء المعتضدة بالموثقة المشعرة بان علة القضاء التقصير فيما مختصا برمضان لكن فيهما باتمام الصوم ثم القضاء وهذا من خواص صوم رمضان مضافا الى ندرة غير رمضان من المعينات ولا يشمل غير المعين قطعا لعدم وجوب اتمامه الا ان الحكم مع ذلك بوجوب القضاء مشكل لعدم تلازم الفساد والقضاء في غير رمضان اللهم الا ان يثبت ولا يبعد سيما وان الفساد مستلزم في لو وجوب الافطار منه فيكون كيوم معين فات صومه اضطرارا فيجب قضاؤه الا ان لا يكون له قضاء كالكفارة صلوة العشاء مثلا نعم لو كان معينا بالعارض كقضاء رمضان المضيق وجب بدله من غير حاجة الى امر جديد كما لا يخفى ثم ان دلالة رواية معوية بن عمار مروية في الفقيه على وجه نقيد العموم لجميع اقسام الصيام فلاحظ الا ان الظاهر اتحادها مع رواية الكليني واما في الفقيه منقول بالمعنى فلاحظ الكتابين وتامل فيما فيهما نعم لو تم الاستناد الى ما في الفقيه امكن القول بالحاق الغير المعين ايضا برمضان مضافا الى ان تعليل الموثقة اخص مطلقا من تعليل الفساد ان القضاء يتفرع على الاكل قبل النظر لا على مجرد الاكل في النهار كما يستفاد من تعليل غيره من الاخبار فهذا التعليل يخصص التعليل الوارد في الاخبار بمجرد الاكل في النهار مضافا الى ان ظاهر موارد تلك الاخبار الاكل قبل النظر ايضا وسيما مع ان الظاهر ان ماهية الصوم حقيقة واحدة ولا تغاير بين افراده من حيث الحقيقة خصوصا بين صوم رمضان وقضائه فان اختلاف حقيقتهما في غاية البعد فاذا كان حقيقة صوم رمضان الامساك من حين تبين الفجر بعد النظر ولا عبرة بطلوعه قبله للناظر الذي لم يتبين له كان قضاء هذا الصوم سيما بعد ما ورد في حق يوم القضاء من انه عند الله بمنزلة ايام رمضان بل الظاهر كون جميع اقسام الصيام واحدا اللهم الا ان يقال بالفساد في الجميع الا انه دفع القضاء في صوم رمضان لاجل رفع العسر ويجب القضاء ايضا بالافطار في الغير بعدم الطلوع مع القدرة على المراعاة مع طلوعه حين الافطار لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم المستلزم لثبوت القضاء بحكم الاجماع على التلازم ولعموم التعليل المتقدم من لانه بدا بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة وخصوص صحيحة معوية بن عمار الحسنة امر الجارية تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم صومك وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه ولو عجز عن المراعاة سقط القضاء في الحقيقة من سقوطه من العاجز اذا لم ينظر عند الغير ومقتضى اطلاق ادلة المسئلة من القاعدة وتعليل الموثقة وذيل الصحيحة كاطلاق اكثر

في النظر

الفارق عدم الفرق في المخبر بين الواحد عدلا او غيره والمتعدد وحجية العدلين على تقدير ثبوتها فيما نحن فيه لا تزيد في افادة الاذن على الاستصحاب و
وجوب القضاء مع انكشاف الخطاء فيكون كما لو انكشف ان اليوم الذي شك فيه عيدا كان من رمضان وان كان الفرض نادرا فظهر ضعف ما اختاره المحقق
والشهيد الثانيان كما عن صاحبي المدارك والذخيرة من عدم وجوب القضاء مع شهادة العدلين لانها حجة شرعية والصحيحة لا تنافيه لان موردها كون المخبر
واحدا وفيه ما عرفت من ان الحجة انما تفيد جواز التناول واما الصحيحة فموردها وان كان خاصا بالواحد بل المرتبة بل بغير العادل الا ان مقتضى قوله انك
لو كنت انت الذي نظرت عدم القضاء في صورة مباشرة النظر ويؤيده التعليل في الموثقة مضافا الى ان اختصاص مورد الرواية لا يقدح بعد اقتضاء
انتفاء حقيقة الصوم للقضاء وقد عرفت ان حجية البينة لا تنافيه حتى يحتاج الى ارتكاب تخصيص ادلتها بادلة ثبوت القضاء كما ارتكبه في الرياض بل
لو سلم التنافي فلا مناص عن الحكم بحكومة ادلة الحجية على هذه الادلة لجعل الشارع نظر العدلين بمنزلة نظر نفسه بل بمنزلة القطع بالليل لا كما توهم من
صيرورة التشاجر بين ادلة الحجية وادلة المسئلة عموما من وجه فيرجع الى اصالة البراءة نعم هي والاستصحاب وجميع ما يفيد الاذن في التناول لا تنافي الكفارة
للمتقدم من ان العذر شرعيا كان ام عقليا يسقط الكفارة عن الافطار بل قد يكون نفس الافطار لكونه واجبا كفارة للذنوب كما نفاه العزيز
ويجب القضاء ايضا بالافطار مع الاخبار بطلوعه مع كذبه في القدرة على المراعاة مع طلوعه واقعا لما ذكرنا من انتفاء حقيقة الصوم وخصوص صحيحة
العيص القصير عن رجل خرج في رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل فقال يتم صومه ويقضي ومقتضى ترك
الاستفصال ثبوت الحكم مع العجز عن المراعاة ايضا مضافا الى ما عرفت من القاعدة مع ان تكليف العاجز الرجوع الى الغير ولم يفعل الا ان يعتذر عن مخالفته
بظن كذبه فيكون وجود المخبر عنده كعدمه بل يكون بقاء الليل مظنونا مع عجزه عن المراعاة وعدم خبر معتبر يخالفه وقد تقدم عدم القضاء في المسئلة الاولى لظاهر
التعليل في الموثقة بل لعدم الخلاف في الظان بالبقاء العاجز عن المراعاة الغير المخبر بدخول النهار الا ان ظاهر الرواية الظن بالسخرية وهو لا يستلزم الظن بالكذب
فقد يظن بالسخرية بل يقطع بها مع الشك في بقاء الليل بان يكون الساخر يخبر مع عدم المراعاة فيكون اصل الكلام سخرية لا كذبا ثم اطلاق النص والفتوى
يقتضي عدم الفرق في ثبوت القضاء بين كون الاكل بظن كذب المخبر بعد النظر او من دون نظر منفصل عرفا ويشكل في الاول من جهة عموم منطوق صدر
الموثقة السابقة ومفهوم تعليل ذيلها الحاكم بان الاكل بعد النظر ليس فيه شيء عند انكشاف الخلاف مضافا الى قوله في الصحيحة السابقة لو كنت انت الذي
نظرت الا ان في شمولها لهذه الصورة اشكالا بل الظاهر من الاكل بعد النظر الاكل اتكالا عليه مع عدم حصول ما يوهنه فان اخبار الغير وان كان فيه مظنة
السخرية الا انه يوجب التزلزل المحوج الى النظر فان الظاهر ان اعتبار النظر في سقوط القضاء ليس تعبدا بل من جهة عدم التقصير وظاهر ان طرح اخبار
الغير لا من جهة احتمال الكذب بل من جهة احتمال السخرية الممنوع شرعا وعادة بالاصل والغلبة في الاتكال مع ذلك كله على النظر السابق ايضا تقصير
نعم لو كان النظر السابق مما يغلب على الاخبار حتى يكون مثل من نظر فلا يرى وينظر غيره فيرى الفجر فلا يبعد عدم الاتكال على الغير كما تقدم في رواية رجلين
قاما فنظرا ولو كان المخبر عدلين او عدلا واحدا فان ظن السخرية ففي وجوب الكف وجهان من اصالة عدمها ومن عدم كون البينة حجة من باب التعبد الصرف
لا اقل من اعتبار عدم الظن على الخلاف وسيما وان اكثر ما يمكن استفادة حجية العدل او العدلين منه من الايات والروايات انما تدل على وجوب تصديق العادل
وعدم الاعتناء باحتمال كذبه واما احتمال سخريته حيث لا يكون السخرية معصية فهو كاحتمال خطاء المخبر في النظريات لا يدل تلك الادلة على نفي مثل هذا
الاحتمال نعم لا بد من دفعها بالاصول والظواهر وان لم يظن السخرية فلا اشكال في وجوب الكف ولا في وجوب القضاء وانما الكلام في وجوب الكفارة كما عن
المصنف والشهيد قدهما لانه كتعمد الافطار مع تيقن الطلوع ويمكن ان يقال ان الكفارة قد علقت في ادلتها على تعمد الافطار الذي لا يتحقق الا مع العلم
بالنهار ومجرد كون الزمان في حكم النهار بمقتضى البينة مع عدم البينة لا يوجب صدق التعمد الى الافطار والاصل في ذلك الفرق بين تعمد الاكل في زمان
علم انه من نهار رمضان فانه تعمد الى افطار الصوم وبين تعمد الاكل في زمان حكم الشارع بكونه نهارا فانه بمجرد ذلك مع الشك لم يقصد الى نقض الصوم
لكن فيه نظر لا يخفى ثم ان الظاهر جواز التناول مع الظن ببقاء الليل تعويلا على استصحاب الليل بمعنى عدم طلوع الفجر بالكتاب والسنة والاجماع والعقل اما الكتاب فقوله
الله تعالى حتى يتبين لكم حيث جعل غاية جواز الاكل والشرب تبين النهار لا وجوده الواقعي وللموثق في رجلين قاما فنظرا الى الفجر فقال احدهما هو ذا وقال الاخر ما الخيط الابيض
ارى شيئا قال فليأكل الذي لم يتبين له الفجر وقد حرم على الذي راى انه الفجر ان الله عز وجل يقول كلوا واشربوا حتى يتبين لكم وفي الخبر قلت له اكل حتى
اشك قال كل حتى لا تشك ومقتضى اكثرها جواز التناول مع الشك بعد الفحص ومقتضى الاستصحاب والرواية الاخيرة جواز التناول مع عدم الفحص
والشك ايضا وقد يتوهم منافاة الاية ايضا وهو فاسد لان الظاهر منه التبين للناظر وعن الخلاف المنع مع الشك وهو ضعيف خصوصا مع تعميم المنع لما بعد الفحص
كما هو مقتضى اطلاق المحكي عنه وقد استدل له الى ان الصوم الواقعي المامور به عبارة عن الامساك في النهار فيجب الكف في الجزء المشكوك كونه من النهار مقدمة
لتحصيل القطع بامتثال الامر بالصوم النفس الامري وهذا الاصل وان كان واردا على استصحاب حلية الاكل الا ان استصحاب الموضوع اعني عدم طلوع الفجر وارد
عليه ويؤيده قوله كل حتى لا تشك ولو ظن طلوع الفجر فان تمكن من تحصيل العلم يجب لا يجوز له الدخول في الصلوة مع الظن فالظاهر انه في حكم العلم لا استصحاب
والرواية بناء على ان المراد بالشك فيها مطلق الاحتمال وان لم يتمكن من تحصيله بحيث يجوز له الصلوة في ذلك الزمان فالظاهر وجوب الكف لا لزوم

القضاء والكفارة مع تبين الخلاف والقضاء فقط مع استمرار الاشتباه ويجب ايضا القضاء للافطار بالاخبار بدخول الليل ثم ظهر فساده لما ذكرنا من
انتفاء حقيقة الصوم مضافا الى النبوي عامر من وجوب القضاء مع استصحاب الليل واخبار المخبر ببقائه ولا فرق بين كون المخبر ممن يجوز للصائم تقليده
ام لا لان جواز التقليد لا ينفي القضاء الثابت لاجل فساد الصوم والنبوي في وجوبه مع الاذن في الاعتماد على استصحاب الليل المعتضد باخبار الغير بل
بالبينة على ما عرفت واما مع عدم جواز التقليد فقد يقوى وجوب الكفارة مع القضاء للافطار تعمدا في زمان حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب بكونه نهارا
وقد يتوقف بعدم انصراف ادلة الكفارة الى وجوبها للافطار في النهار الاستصحابي وفيه ان النهار الاستصحابي ليس قسيما للنهار الواقعي وانما اثبت الشارع
احكام النهار الواقعي للزمان المشكوك فاذا سلم ان من احكام النهار الواقعي تعلق الكفارة بالافطار فيه كان الزمان المشكوك كذلك نعم يمكن ان يقال ان الكفارة
انما علقت في الاخبار على تعمد الافطار الذي هو عبارة عن نقض الصوم وقصد نقض الصوم لا يتاتى من الشاك في النهار بل الظان بالليل المتمكن من العلم الذي
هو افراد المسئلة وحرمة الافطار عليه لا يوجب ثبوت الكفارة كما في الجاهل المقصر فان ظاهر المشهور انه غير معذور في التحريم ولم يوجب عليه جماعة الكفارة
فلعل ثبوت الكفارة من لوازم تعمد هتك حرمة اليوم كيف كان فينبغي نقض الصوم فيجب الكفارة على الاول دون الثاني هذا كله مع ظهور الفساد واما مع استمرار
الاشتباه فلا اشكال في عدم وجوب القضاء مع جواز التقليد واما مع عدمه فمقتضى الاستصحاب وجوب القضاء بل الكفارة كما قواه الشهيد الثاني لما سبق
في صورة انكشاف الخلاف من ان الافطار محرم عليه بل قد احتمل وجوبها مع انكشاف دخول الليل لثبوت التحريم ظاهرا في حقه فيترتب عليه القضاء و
الكفارة وانكشاف موافقة الواقع لا يجدي في رفع التحريم الموجب لتعلق القضاء في الذمة لكنه ضعيف بل الاقوى عدم الكفارة ولا القضاء كما ان جواز
التناول لا يوجب سقوط القضاء مع انكشاف المخالفة ثم ان الاعتماد في دخول الليل على العدلين هو الاظهر ويدل عليه مضافا الى بعض العمومات استقراء
موارد اعتبارهما وفحوى اعتبارهما في مثل حقوق الناس من الاموال والنفوس والاعراض وفي افطار تمام اليوم ووجوب صلوة العيد اذا شهد عدلان بالهلال
ونحو ذلك اللهم الا ان يقال ان تلك الموارد اعتبارهما لحكمة تعذر العلم غالبا فاطرد الحكم في النادر واما اوقات الصلوات والافطار فالغلبة فيها بالعكس فلا
يبقى الا العمومات ان تمت ويجب القضاء ايضا بالافطار للظلمة الموهمة اي المخيلة في بادي النظر دخول الليل وان قطع به مع عدم دخوله واقعا لما مر من انتفاء حقيقة
الصوم المقتضي لوجوب القضاء وللصحيح عن ابي بصير وسماعة كما في المسالك وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب
الشمس فرأوا انه الليل فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه
لانه اكل متعمدا والخدشة في سندها بان فيه محمد بن عيسى عن يونس او اشتراك ابي بصير وعدم ايمان سماعة غير مسموعة مضافا الى ان يونس من اصحاب
الاجماع ونحوها الخدشة في دلالتها بعد دلالتها على القضاء بناء على ان المراد من صيام ذلك اليوم اتمامه وكون وجوب القضاء لمن اكل قبل دخول الليل
اشارة الى ان من اكل بعد انكشاف الخطاء لان في ذلك مخالفة للظن ثم ان ظاهر الرواية انهم تخيلوا ذلك السحاب الليل يعني توهموا ظلمته ظلمة الليل
الظاهر عدم رضا الشارع بالافطار بمثل هذا التخيل البدوي وان بلغ القطع الا في صورة القطع غير مكلف بالامساك وهو لا ينافي وجوب القضاء نعم ينبغي
وجوب الكفارة مع عدم القطع اذا علم تكليفه بعدم الاعتناء بهذا الظن الابتدائي الذي يزول بادنى تفطن فان الانسان اذا تفحص وعلم ان هذه الظلمة من السحاب
فيكون وجودها عنده كعدمها الا ان الظاهر جهل اولئك بحرمة الافطار ويكون الزمان محكوما في حقهم بالنهارية بمقتضى الاستصحاب لما عرفت سابقا امكان
ان يقال ان الاستصحاب لا يثبت به القصد الى نقض الصوم الواقعي لان القصد لا يتحقق من الجاهل وان كان محكوما بحكم العالم نعم هو قصد الى ترك الامساك
في زمان يجب امساكه وليس هذا قصدا الى الافطار والتمسك ببقاء الصوم يوجب اعادة الكلام السابق اذ لا يتحقق معه القصد الى نقض الصوم الواقعي ولم
يتحقق الصوم بالاستصحاب انما الثابت احكامه من وجوب الامساك وحرمة الاكل فيه ولو ظن بالغروب مع عدم التمكن من العلم لم يفطر اي لم ينقض
الصوم مع الفساد وان اقتضى قاعدة الفساد المتقدمة القضاء للصحيحة ابي الصباح الكناني قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صام ثم ظن ان الشمس غابت وفي
السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب قال قد تم صومه ولا يقضيه ونحوها رواية زيد الشحام وصحيحة زرارة قال ابو جعفر عليه السلام وقت المغرب
اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا ونحوها صحيحة اخرى لزرارة
كما قيل وهي محمولة على ما اذا ظن بالليل ولم يتمكن من تحصيل العلم بالمراعاة بقرينة رواية ابي بصير المتقدمة الظاهرة في المبادرة الى الافطار بمجرد تخيل
الظلمة ظلمة الليل من غير مراعاة مشخصة لكون الظلمة من السحاب ام من الليل اذ لو راعوا التبين لهم انها ظلمة السحاب فان وجودها كعدمها واعلم ان
حكم الموطوء في فساد الصوم حكم الواطي بلا خلاف ظاهرا ولو بنينا الافساد على الجنابة فلا اشكال ويحرم وطي الدابة في الصوم وغيره وقد تقدم ان افساده
للصوم لا يخلو عن قوة ويحرم الكذب على الله و رسوله والائمة صلوات الله عليهم اجمعين في الصوم وغيره بالضرورة وكذا يحرم الارتماس على المشهور ويدل عليه الاخبار
الكثيرة كما مضى ويجيء خلافا للمحكي عن السيد في احد قوليه والعماني والحلي فكرهاه وهو ضعيف لكثرة ما يدل على التحريم الا انه لا يترتب على وقوعه ووقوع الكذب
في حال الصوم قضاء ولا كفارة على راي المصنف هنا تبعا للشيخ المحقق كما عن السيد في الجمل والحلي واكثر المتاخرين اما في الاول فللصحيح المتقدم الحاصر لما يضر الصائم
من خصوص ولا يختص لسبعة الاخبار الاتية الظاهرة في الافساد المحمولة بقرينة ضم الوضوء في بعضها الى الصوم في الانتقاض على ضرب من المبالغة خلافا في الاول

المسئلة هو ان الكفارة هل هي من لوازم الاكل في نهار رمضان او انها من لوازم تعمد

المحكي عن المشايخ الثلاثة واتباعهم وابن زهرة وظاهر الصدوقين حيث عدّاه مفطرا وعن الدروس انه المشهور وعن الغنية كما عن الانتصار دعوى الاجماع عليه بل ظاهر نهج الحق
المعتبر كما عن التنقيح دعوى اتحاد ايضا الاجماع للاخبار المستفيضة كموثقة سماعة عن رجل كذب في شهر رمضان فقال قد افطر وعليه قضاؤه فقلت وما كذبته قال يكذب على
الله وعلى رسوله ونحوها اخرى وعن الخصال خمسة اشياء تفطر الصائم الاكل والشرب والجماع والارتماس في الماء والكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة ونحوها المحكي عن فقه
الرضوي وخبر ابي بصير الكذبة تنقض الوضوء وتفطر الصائم قلت هلكنا قال ليس حيث تذهب انما الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الائمة ونحوه المروي في الحكم
بنقض الوضوء المحمول على المبالغة لا يقدح في حمل الافطار على معناه الحقيقي كما لا يقدح في المعتبرة والمسألة محل اشكال الا ان القول بالافساد لا يخلو عن قوة
مع انه احوط ثم ان القول بوجوب الكفارة مبني على ثبوتها بمجرد تحقق الافطار الحاصل من الاكل والشرب فثبوت الافطار ولا يوجب الكفارة كما يظهر من
الشهيد في شرح الكتاب وفي الحاق الكذب على الزهراء صلوات الله عليها وجه قوي وان لم يكن منصوصا واما الكذب على الانبياء صلوات الله على نبينا وآله
وعليهم فان استلزم الكذب على الله فلا اشكال والا ففيه وجهان والمتيقن من الكذب المفطر نسبة حكم اليهم فيما يتعلق بالدين سواء نسبه الى قولهم او فعلهم او تقريرهم
وسواء كانت النسبة بالقول او بالاشارة او بالكتابة فان لم يعلم بالصدق فلا يفطر وان كان غير صادر لانه لم يقصد الكذب عليهم فيكون كما لو اعتقد الصدق
فبان مخالفته للواقع ولو اعتقد المخالفة فبانت الموافقة فالظاهر عدم الافساد لانه قصد الكذب ولم يكذب نعم لو كان العزم على فعل المفطر مفطرا توجه
الافطار ولا يجدي الرجوع عن الكذب ولو نوى صدور حكم صادر عنهم في كونه كذبا عليهم وجهان ولو وقع الكذب لا على وجه المحرم كما لو وقع تقية او من الصبي
فالظاهر عدم الافساد لان الظاهر المتبادر تعلق الحكم على الكذب المحرم كما يشهد به نقض الوضوء به في بعض الاخبار وتوهم ان التقية ترفع حكم الاثم دون الافطار
فاسد لان ذلك انما اذا كان الشيء بالذات مفطرا كالاكل والشرب واما الكذب فبعد دعوى التبادر ان المفطر منه هو القسم المحرم منه فليس عدم الافطار
عند التقية لاجل عدم التحريم وهل يعتبر صدق الاخبار في الكذب المذكور بان يوجه خطابا الى احد فيخبره بالكذب او يكفي مجرد تكلمه ولو عند نفسه او
متوجها الى من لا يفهم وجهان صحح بعض بالاول ولا باس به لانه الظاهر من الكذب ولو كذب عليهم فيما يتعلق بامور الدنيا فعن صريح الجزم بكونه مفطرا
وعن بعض عدمه والحق الالحاق في كل ما شانهم بيانه ولا يختص بواحد دون آخر من العادات لو افتوا عنهم في الموارد الخاصة كالامر بشرب اللحم وابناء
اللام ثم ان الافتاء من غير علم الظاهر انه ليس مفطرا وان بانت المخالفة لانه لم يتعمد الكذب والحصر في قوله تعالى آلله اذن لكم ام على الله تفترون انما هو في المورد
الخاص وهو تحريمهم بعض الاشياء ولا ريب ان عدم الاذن في التحريم يقتضي الرجوع الى حكم العقل بان الله لم يحرمه من غير بيان بل بحكم العادة بل العقل بانه لو كان
حراما لبيّنه لهم بينهم فتشريع الحرمة مع ذلك كذب على الله فلا يقتضي الاية ان الحكم من غير علم مطلقا كذب ولو قال الحكم في المسألة كذا من دون نسبته الى الله والفضل
ذلك فان لم يعلم المخالفة فالظاهر عدم الفساد كما عرفت وان علم بالمخالفة فلا يبعد البطلان لان معنى كلامه ان حكم الله كذا مع علمه بان الله تعالى لم يحكم به وقد
يحمل السكوت نظرا الى دلالة القول المذكور على نسبته الى الله وان ذكر النسبة وقصد دلالته بتبعية غير مقصودة وفيه نظر واما القضاء فهو الزم ولا
ينصرف الكذب لما الارتماس فقد عرفت الاقوى فيه التحريم والقضاء والكفارة فثبوتها ما يؤيد ايضا ما مر من صحيحة ابن مسلم الظاهرة في كون الخصال
الاربعة مضرة بالصائم من حيث صومه واصرح منها رواية الخصال المنجبرة بالشهرة المطلقة كما هو ظاهر الدروس وفي الغنية دعوى الاجماع على ايجابه القضاء
وعن الانتصار الاجماع على الافساد مضافا الى ظاهر النهي في الاخبار الكثيرة الظاهرة في افادة الحكم الوضعي دون محض التكليفي كما هو في نظائرها
مع استلزام التقييد بالواجب المعين واخراج صوم النفل والواجب الموسع والتزام التحريم فيهما اذا اراد البقاء على الصوم مع تجويز الافطار كما هو
التكلف في النافلة مع جواز قطعها فيه ما فيه مع ان ارتكاب هذا في صحيحة ابن مسلم الجامعة لغير الارتماس مما يختص تحريمه بالصوم المعين لا يخفى ما فيه
خلافا للمحقق والمصنف والشيخ في الاستبصار والمحقق الثاني في حاشية الارشاد والفخر والشهيد الثاني وسبطه بل اكثر المتأخرين استنادا الى
اصالة البراءة وظهور نواهي الارتماس في الحرمة المجردة وموثقة اسحاق بن عمار عن رجل صائم ارتمس في الماء متعمدا عليه قضاء ذلك اليوم قال ليس عليه
قضاء ولا يعودن ولا يخرج هذا القول عن قوة ثم الظاهر ان المراد بالارتماس غمس الراس ولو مع خروج البدن كما صرح في بعض الاخبار بالنهي عن رمس
الراس والمعتبر غمسه دفعة بان يجمع جميع اجزاء الراس تحت الماء دفعة وان كان الغمس شيئا فشيئا فهو المراد بالدفعة والمصرح به في اكثر الاخبار الارتماس
في الماء المطلق الا ان الحاق ما يشبهه من المضافات كماء الورد لا يخرج عن قوة نعم قد يتأمل فيما ليس كالماء في الميعان كالدبس والعسل ونحوهما وقد فرعوا
على تحريم الارتماس بطلان الغسل لو ارتمس له في صوم واجب معين للنهي ولا يجوز نية الغسل بالخروج لان الخروج وان كان مأمورا به لكنه مبغوض
لم يتعلق به النهي لعرض تعلق الامر المعلق لوجوب كون الراس خارج الماء فان التحريم ليس مختصا باحداث الارتماس بل بكون الراس في الماء مهما
وحينئذ لا يتحمل العبادة المحبوبية الا ان يوجه فساد النهي للعبادة بعدم اجتماع طلب الفعل مع طلب الترك فاذا انتفى طلب الترك لعجز نسيانا او عجزا
عقليا او شرعيا ولو كان مسببا عن نفسه فلا مانع من طلب الفعل والجاهل بالفساد كالعامد وكذا الجاهل بالتحريم مع التقصير على المشهور ويشكل بعدم توجه
الخطاب اليه لغفلته وان لم يقبح عقابه على فعل الحرام خلافا لمن فتح عليه حسنة على ترك التعلم فلا فرق بين الجاهل وبين المرتمس عند الخروج حيث انه
يعاقب على نفس الخروج ولا يطلب تركه منه حينئذ وان طلب منه قبل الارتماس كمن توسط ارضا مغصوبة ولو كان الصوم مندوبا فظاهر القول بعدم

الافساد وعدم التحريم في المندوب فلا فساد وعلى الكراهة هنا ومطلقا فان اريد به نقص الثواب فلا فساد وان اريد به الكراهة المصطلحة وانها
الفساد ايضا لعدم اجتماع العبادة مع الكراهة الحقيقية وربما يدعى الصحة مع التحريم تارة بجواز اجتماع الامر والنهي واخرى بان رمس الراس في الماء المبطل هو جمع
جميع اجزاء الراس تحت الماء دفعة ليس بعض ابقاء الماء ولا جزء منه مسئلة لا يتحقق الافطار بنا ولا موجبه سهوا اجماعا في الجملة لعموم قاعدة كلما غلب الله
عليه فالله اولى بالعذر الوارد في نفي القضاء عن المغمى عليه بملاحظة موردها بل يدفع توهم اختصاصها بالمعذورية من جهة التكليف دون القضاء ولخصوص الاخبار
المستفيضة وفي كثير منها انه شيء رزقه الله وقد تتبلر استشعار بعدم نقص في الصوم من جهته في الواقع واطلاق كثير منها كعموم القاعدة وفتوى معظم الاصحاب بل كلهم كما يظهر من
المدارك عدم الفرق بين افساد الصيام مضافا الى خصوص رواية ابي بصير في النافلة وفي اجوبة المسائل المهنائية ظاهر التذكرة الفساد في الواجب الغير المعين والمندوب
ولعله لان حقيقة الصوم الامساك عن المفطرات ولم يتحقق مضافا الى عموم الصحيحة لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال فان عمومها يشمل صورة السهو ومعنى الضرر هو القضاء
فالمعنى لا يضر الصائم شيء ما صنع عمدا ولا سهوا الا الاربعة فانها مضرة عمدا وسهوا ويمنع كونه مطلق الامساك عنها وانما هو الامساك عن تعمدها وفيه نظر لان الناسي المسوق
متعمد للاكل ايضا الا انه غير ملتفت الى انه نوى الصوم والقول بان الصوم هو الامساك عن ارتكاب الامور في حال الالتفات الى نية الصوم يوجب عليه تحقق نفس الصوم
المتعلق للنية الا بعد تحقق النية فيستحيل ورود النية عليه بان يتعلق النية بالامساك عن ارتكاب هذه الامور عند الالتفات الى نية الامساك عنها هذا كله مع ان الصحيح
المذكورة بعمومها كما عرفت دالة على منافاة مطلق الاكل والشرب للصوم فهو دليل آخر على كون الصوم هو مطلق الامساك مضافا الى الاخبار الواردة في ان الصوم من
الطعام والشراب ونحو ذلك فالاحسن في الجواب تسليم عدم تحقق الصوم في حال ارتكاب المفطر الا ان الدليل قام على نفي البأس عنه نعم يمكن ان يقال ان الصوم عبارة عن
نية الامساك في الليل ثم الامساك في حال الالتفات الى تلك النية بجعل النية داخلة وفيه ما لا يخفى واما الجاهل فان كان مقصرا فعليه القضاء بل الكفارة لعموم الادلة
ولا اختصاص لها بمتعمد الافطار حتى يمنع صدقه عليه وان كان قاصرا فالظاهر عدم القضاء والكفارة لعموم القاعدة المتقدمة وخصوص ما ورد فيمن اتى امرأته وهو صائم
ولا يرى الا انه له حلال قال ليس عليه شيء نعم يعارضها اطلاقات وجوب القضاء بل الكفارة على من تناول المفطر الشامل للعالم والجاهل بقسميه لكن الانصاف ان
القاعدة والرواية حاكمان على تلك العمومات والا لم يبق لهما مورد اذ لا ينفيان حكما الا وعليه دليل يقتضي وجوده لولاهما والظاهر ان المراد بالشيء المنفي هو غير
العقاب لان السؤال عن العقاب ان كان عن استحقاقه فهو بالنسبة الى من اعتقد حلية محرم ليس مما يتوقف بل مستفاد من حكم العقل بعد ما اذا كان قاصرا في
الاعتقاد وان كان عن فعليته فهو من الغيوب التي لا يعلم الا في الاخرة فالظاهر ان السؤال عن القضاء والكفارة او احدهما وان كان مقصرا بان كان ثبوت الجهل له باختيار
فالظاهر وجوب القضاء عليه لعموم ادلة وجوبه على متناول المفطرات السالمة عن حكومة القاعدة والموثقة عليها لان هذا الجهل ليس مما غلب الله ولان ظاهر الموثقة نفي العقاب
واستحقاقه ايضا وان لم يمكن السؤال عن العقاب فلا بد اما من اخراج المقصر واما من تقييد الرواية بما اذا قصر في ازالة الجهل وانه يثبت عليه شيء وهو العقاب وعدمه
على التفصيل في الجهل ممنوعة ولو سلمت فغير المعتقد بالخلاف سيما في مسألة الوقاع في الصوم التي لا يجهلها الا القاصرون والا فلا علم اجمالي بوجود مفطرات في الصوم
كالاكل والشرب يعلم الوقاع غالبا واما وجوب الكفارة فلا يبعد ايضا لاطلاقات وجوبها على من افطر وان قيد في بعضها بالتعمد الا ان بعضها مطلق الا ان يدعى
انصراف الافطار الى صورة التعمد والقصد كما هو الظاهر في كل فعل اختياري لكنه لو سلم ففي الاخبار المشتملة على لفظ الافطار واما ما علق فيه الكفارة على نفس الفعل
كاخبار الاستمناء واخبار الوقاع مثل قوله في المستمني فعليه مثل ما على الذي يجامع وقوله ان كان نكح حلالا وما ورد في المعتكف من انه ان وطئها فعليه كفارتان و
كذا فيمن اكره امرأته على الوقاع وكذا فيمن كنس بيتا فدخل الغبار في حلقه ومن نام على الجنابة ثالثا او اخر الغسل متعمدا وما ورد من ان الكذبة تفطر الصائم فان
الافطار لم يسند الى الفاعل حتى يستظهر منه صورة القصد وانما نسب الى السبب مع انه يكفي في المسألة عدم القول بالفصل بين المفطرات مسئلة لو اكل مكرها
فان بلغ حد ارتفاع القصد فلا اشكال في عدم الافساد اذ لم يحصل منه فعل حتى يصدق عليه انه ممسك عن فعل الاكل والشرب وغيرهما ويدل عليه عموم لا يضر
الصائم ما صنع الخ وان لم يبلغ ذلك الحد بل خوف حتى اكل فعن الاكثر عدم الافساد ايضا لعموم رفع عن امتي ما استكرهوا عليه لعموم ترتب الآثار على افعال المكره والشرع
وفيه ان الرواية ظاهرة في رفع المؤاخذة وعدم ترتب الآثار مطلقا ممنوع انما المرتفع الآثار المتوقف ترتبها على الاختيار كالعقود وتوقف تحقق الافطار على الاختيار
بالمعنى المنافي للاكراه ممنوع لان الثابت في اللغة والعرف والشرع كون الاكل بالقصد مضرا بالصوم فالاكراه على الاكل اكراه في الحقيقة على الافطار كما ان الاكراه
على التكلم في الصلوة او الحدث فيها او الاستدبار اكراه على ابطالها ويؤيده ما ذكرنا ما ورد من الاخبار في اطلاق الافطار على اكل الامام تقية من ابي العباس وقال
لان افطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي وقوله افطاري يوما وقضاؤه ايسر علي من ان يضرب عنقي فالاقوى الافساد بل وجوب القضاء لعموم
الصحيح من افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فحسن وان قضاه متفرقا فحسن فانه يدل على وجوب اصل القضاء والتخيير في كيفيته على كل من افطر لعذر مضافا
الى ثبوت الاجماع المركب كما ادعاه في الرياض من ان جميع الاعذار الشرعية المسوغة لبعض المفطرات حكمها كالاكراه في الافساد ووجوب القضاء على مقدار الضرورة بعد الحكم
بالافساد فلعله للاتفاق على ان مع افساد الصوم سواء كان مع الاذن فيه او المنع عنه لا يجوز مع التناول الا اذا اذن الشارع في اصل الافطار لا في خصوص
ارتكاب ذلك الشيء ثم ان هذا كله في الاعذار الواقعية اي الموجبة لرفع التكليف الواقعي بالامساك واما الاعذار الشرعية الظاهرية وهي الموجبة لنفي التكليف
بالامساك عن الشيء الخاص في مرحلة الظاهر كما اذا ظن بالاجتهاد او التقليد جواز الارتماس فارتمس فان لم ينكشف الخلاف فلا اشكال ولا خلاف وان

انكشف الخلاف في ذلك اليوم وغيره فان قطع بالفساد فالظاهر الافساد ولزوم القضاء لان المفروض العلم بعدم تحقق الصوم المطلوب للشارع لان الحكم الاجتهادي حكم عذري وليس حكما واقعيا بل العمل بالظن من باب العمل بالطريق الغالبي الى الواقع فليس المقصود منه شيء وراء ادراك المصالح الواقعية التي وضع بازائها الاحكام الواقعية وليس تحقق الظن بخلاف الواقع موجبا لتغير المصلحة غايته معذورية صاحبه في التخلف عن الواقع واعطاءه الثواب لامتثاله الطريق لا لكا وانحصار المطابقة في سلك المتعبدين والمطيعين من غير حدوث مصلحة في هذا العمل المخالف للواقع بالخصوص اصلا كما قرر في محله نعم لو قلنا بهذه المقالة توجه القول بالصحة وعدم القضاء مع طرو القطع بالفساد فان قلت مقتضى تنزيل المظنون منزلة الواقع هو اجزاؤه على الاطلاق في سقوط الامر مطلقا قلت اجزاؤه في الجملة مما لا ريب فيه واجزاؤه مع انكشاف مخالفته للواقع لم يكن من احكام الشيء الواقعي حتى يثبت للمظنون بحكم عموم التنزيل بل الواقع انما اجزاؤه لكونه واقعا والمظنون انما اجزاؤه قبل الانكشاف لا لكونه مظنونا بل لكونه واقعا بحسب المظنة كيف والقول باجزائه من حيث كونه مظنونا خلاف ما فرضنا من ان حجيته من باب الطريق لا اضطرارا لا من باب الحكم المجعول الثانوي واما لو انكشف الخلاف على وجه الظن فلا يبعد عدم لزوم القضاء لان الظن بالفساد انما يقتضي وجوب القضاء في مرحلة الظاهر اذا لم يقع الفعل متصفا بالصحة واسقاط القضاء في حق الفاعل لان المفروض ان الصحة المظنونة حين العمل ايضا بمنزلة الواقعية فلا منافاة بين ظن المجتهد بان الواجب عليه هو الصلوة مع السورة في متن الواقع بانه لا يجب عليه الاتيان بها مع بقاء الوقت ظاهرا وان كان الظن المزبور مفروض الحجية لان معنى حجيته وجوب العمل به بالنسبة الى العمل الذي حكم بصحته حين الوقوع وهذا الشخص قد فعل صلوة متصفة بالصحة حين العمل لان الظن بالصحة كالقطع بها فالصلوة المزبورة حين العمل متصفة بالصحة الظاهرية التي هي بمنزلة الصحة الواقعية في جميع الاحكام فهو مع ظنه بفساد الصلوة من دون السورة قطع بصحة تلك الصلوة من دون السورة في حال وقوعها نظير ما اذا ظن هو بفساد الصلوة بدون السورة وظن مجتهد اخر بصحتها فاستاجره هذا ذاك للعبادة فان فساد هذه الصلوة عنده لا يوجب عدم جواز الاجرة عليه لمن يفعلها متصفة بالصحة في حقه وكذا الاكل من مال من ابتاع بالمعاطاة معتقدا للصحة مع اعتقاد الاكل فسادها فان الظن بفساد المعاطاة لا ينافي القطع بجواز الاكل من حيث انه تصرف في المال باباحة من حكم الشارع بثبوت الملكية في حقه وتسلطه على جميع التصرفات اما لو قطع بفساد المعاطاة فليس له الاكل اذ لا يجتمع القطع بفسادها مع القطع بجواز الاكل اذ القطع بالفساد مستلزم للقطع ببقاء هذا المحل على ملك المالك الاول فلا يزاحمه القطع بصحة اجتهاد المشتري والحاصل ان كل عمل وقع من المجتهد او المقلد على وجه الصحة بالنسبة اليه فكلما يترتب من الاثار على صحته بالنسبة اليه يترتب عليه وان كان مع مخالفة الرأي نفسه او من الغير كالاكل مما اشتري بالبيع المعاطاة وكعدم القضاء وسقوطه وسائر احكام البراءة من صلوة الظهر اذا تغير الرأي واعتقد وجوب السورة فان الاكل مترتب على حكم الشارع على المشتري بمالكيته لا على ثبوت مالكية المشتري في متن الواقع حتى يقال ان مالكية المشتري انما يثبت عند المشتري لا عند الاكل والفرق بين ما يترتب على حكم الشارع للمشتري بكونه مالكا وبين ما يترتب على حكم الشارع بمالكية المشتري واضح لا يخفى اذ على الاول يكفي في ترتيب الغير الاثار ثبت عنده ان الشارع حكم للمشتري بالملكية ويكفي في ذلك العلم باجتهاده او تقليده الصحيح وعلى الثاني لا بد ان يثبت عند الغير حكم الشارع بمالكية المشتري لا مجرد اعتقاد المشتري مالكيته بالاجتهاد او التقليد فان كان لاجتهاد الغير مخالفا فلم يثبت عنده مالكية المشتري بل ثبت عدمها نعم لا بد من التميز والتفرقة بين الاثار حتى يعلم ان الاكل من قبيل الاول وكذا سائر ما يترتب على املاك الناس انما اريد به ما ثبت في حقهم مالكيتهم **مسئلة** وهي في الكفارة في شهر رمضان مخيرة بين العتق واطعام ستين مسكينا وصوم شهرين متتابعين على الاشهر بل المشهور بل عن الانتصار والغنية عليه الاجماع للروايات المستفيضة كصحيحة ابن سنان في رجل افطر في شهر رمضان متعمدا يوما واحدا من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا ونحوها في ما رواه الشيخ في الصحيح عن سماعة بن مهران في باب الاعتكاف وظاهر بل صحيحة جميل بن دراج في قصة الاعرابي الذي وقع على اهله وموثقة سماعة الاتية وفيها توسط الاطعام وما رواه عن ابي بصير فيمن اخر الغسل متعمدا الى الفجر ورواية اخرى لابي بصير في الزيادات الا ان فيها تقديم الصيام ومما يؤيد التخيير الاقتصار في كثير من الروايات على بعضها ففي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله وفيها ابان الاقتصار على الاطعام ونحوها موثقة سماعة ورواية محمد بن النعمان وفي رواية المروزي الاقتصار على الصيام وفي رواية المشرقي الاقتصار على العتق وفي مرسلة ابراهيم بن عبد الحميد زيادة الاطعام خلافا للمحكي عن العماني واحد قولي السيد فجعلها مرتبة لظاهر اطلاق رواية المشرقي المتقدمة والمروي في الفقيه في قصة الاعرابي وصريح المحكي عن الوسائل عن كتاب علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل نكح اهله وهو صائم في نهار رمضان قال عليه القضاء وعتق رقبة وان لم يجد فصيام شهرين متتابعين وان لم يجد فاطعام ستين مسكينا وان لم يجد فليستغفر الله وهذه الرواية وان كانت صحيحة صريحة يمكن لاجلها حمل الاخبار المتقدمة على ما لا ينافي الترتيب مع مطابقتها للاحتياط اللازم في مثل المقام الا انها لمخالفتها للمشهور وموافقتها لاشهر الجمهور على ما حكي قوي طرحها او حملها على الاستحباب ثم ان اطلاق الروايات يقتضي عدم الفرق بين ان يكون الافطار على محرم او محلل وذهب جماعة منهم المصنف هنا تبعا لابن بابويه والشيخ في التهذيب وابن حمزة الى انه لو افطر بالمحرم وجب الجمع وتبعهم لذا المصنف في الانتصار متمسكا بالاحتياط والشهيد في اللمعتين وجماعة من متاخري المتاخرين استنادا الى رواية عبد السلام بن صالح الهروي الموصوفة بالصحة في الروضة كما عن البحرين عن مولينا الرضا عليه السلام قال قلت له يا بن رسول الله قد روي عن ابائك عليهم السلام فيمن جامع في شهر رمضان او افطر فيه ثلث كفارات وروي عنهم ايضا كفارة واحدة فباي الحديثين ناخذ قال بهما جميعا متى جامع الرجل حراما او افطر على حرام في شهر

رمضان فعليه ثلث كفارات عتق رقبة وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم وان نكح حلالا او افطر على حلال فعليه كفارة واحدة وكان المراد بالرواية الواردة بالجمع في كلام السائل هي اطلاق مضمرة سماعة فيمن اتى اهله في رمضان متعمدا قال عليه عتق رقبة واطعام ستين مسكينا وصيام شهرين متتابعين وعلى هذا فيحمل ما ورد من مطلقات الكفارة الواحدة على صورة الافطار بالمحلل كما هو الغالب الشايع وربما يؤيد بحمل فعل المسلم على الصحة وفيه نظر ان اريد ما عدا الغلبة فان الحمل على الصحة لا يوجب ترك الاستفصال بين الصحيح والفاسد في مقام يجب التفصيل فيه مع ان مطلق الافطار فاسد قطعا والخدشة في الرواية سندا بابن قتيبة او بعبد السلم غير مسموعة لان في الرواية اثار الصدق مضافا الى انه يظهر من الصدوق في الفقيه ان مضمونها ما ورد عن محمد بن عثمان العمري الظاهر بل المقطوع انه من صاحب الزمان روحي فداه وعجل الله فرجه فهذا القول قوي جدا ثم ان اطلاق الرواية كصريح الروضة يقتضي عدم الفرق بين المفطرات المحرمة كالاستمناء باليد ايضا القبلة واكل البصاق على بعض الوجوه ووطي المرأة حال الحيض بل وكلما يضر بالبدن الا ان للتامل في بعضها مجالا بل لو قيل باختصاصه بالجماع المحرم والافطار على المحرم ذاتا بمعنى اكل وشرب كما يظهر من فتوى الصدوق فيها

يكفي في صوم رمضان المعين فيه باصل الشرع نية الصوم غدا تقربا الى الله تعالى على الاظهر الاشهر بل بلا خلاف اجده كما في الرياض وغيره الا عن نادر وحكي عن الذخيرة نسبة الخلاف الى بعض العبارات وعن التنقيح الاجماع عليه لحصول التعيين المغني عن التعيين المشترط في امتثال الامر عقلا وشرعا وهل يجب مع ذلك قصد ايقاع الفعل لوجوبه او ندبه كما في الكتاب وغيره ام لا كما في ظاهر الشرايع وصريح غيره قولان اجودهما الثاني لما عرفت في نية الصلوة من ان تعيين الوجه انما يحتاج اليه اذا توقف تعيين الفعل عليه بان يكون الفعل مشتركا بين واجب ومندوب ويتخصص لم يعلم اتحادهما في الحقيقة فاذا تعين الفعل بدون ذلك فلا دليل على وجوب نية الوجه على جهة التوصيف او التعليل او كليهما او احدهما وهل يلحق بصوم شهر رمضان غيره من افراد الصوم المعين بالنذر وشبهه كما عن السيد والحلي والمص هنا وفي المنتهى والشهيدين في البيان والروضة ام لا كما عن الشيخ وجماعة قولان من تعينه ولو بالعارض فصار كصوم شهر رمضان ومن صلاحية الزمان بالذات لغيره فهو كالزمان المختص بصلوة الظهر المؤداة في انه لا يغني عن قصد تعيين الصلوة من حيث كونها ظهرا واداء والسر في ذلك ان جنس الصوم له انواع منها صوم شهر رمضان ومنها صوم النذر ومنها صوم الكفارة ومنها صوم القضاء ومنها غير ذلك فالمكلف باحدها ان كان معينا عليه فليس له الاكتفاء بجنس الصوم ناويا امتثال امره نظير باب نية الصلوة من وجوب قصد نوع الفريضة كالظهرية مثلا من غير تقييد ما اذا كان عليه نوعان وحيث من نذر صوم الغد فلا يجوز له الاقتصار على قصد جنس الصوم في الغد بل لا بد من ضم ما يكونه صوم النذر ومجرد قصد كونه في الغد لا يوجب قصد نوع النذر اذ الصوم الواقع في الغد فهو جنس قابل لصوم النذر وغيره وان كان الواجب ان لا يوقع في الغد غير النوع الخاص من هذا الجنس لكن مجرد استحضار صوم الغد ليس استحضارا لذلك النوع كما في صلوة الظهر المندوب فعلها في وقت خاص واما استحضار نوع صوم شهر رمضان فيحصل بمجرد قصد صوم الغد الذي هو من ايام شهر رمضان فان صوم الغد يعني صوم يوم من ايام شهر رمضان فظرفية الغد هنا مقوم للنوع وفصل ينضم الى جنس الصوم وفي النذر مجرد ظرف للجنس فلا بد من ضم منوع له وهذا بخلاف زمان شهر رمضان فانه داخل في حقيقة الصوم المعين به متميز عن سائر حقائق الصوم ولاجله اختص عن غيره باحكام تجرد استحضار صوم الغد المامور به بل النية لهذا الصوم مميز عن غيره وما ذكرنا جار في مسئلة الصلوة المختصة بوقت خاص من هذا الفرض لاجل عدم مشروعية غيره لصلوة الوقت وغيره نعم لو استحضر المصلي او الصائم ما هو الواجب عليه في ذمته كان ذلك تعيينا اجماليا للحقيقة المامور به فتلخص من ذلك ان ظرف الغد في شهر رمضان فصل منوع للصوم وفي اليوم المنذور فيه ظرف لجنس الصوم والاصل في هذا الفرق هو ان الشارع جعل صوم المقيد بوقوعه في شهر رمضان نوعا خاصا في مقابل سائر انواع الصيام له حكم خاص يخالف احكامها في الجملة واما جنس الصوم المقيد بوقوعه في الغد فليس نوعا خاصا نعم يجب ايقاع نوع خاص من الصوم فيه وهو صوم النذر فالمنوع هنا هو كونه صوم نذر لا كونه صوم الغد نعم اذا لوحظ النذر وقصد هذا العنوان راجع الى استحضار كونه صوم نذر وحاصل ذلك انه فرق بين ان يقصد اصل الصوم في الغد وليس في هذا تعيين لنوع الصوم اذا لم يكن الغد من ايام شهر رمضان وبين ان يقصد الصوم المختص بالغد وفي هذا تعيين لنوع الصوم اجمالا اذا لم يلتفت الى عنوان كون الغد نذر فيه الصوم وتفصيلا اذا التفت الى ذلك هذا كله اذا قلنا بان نذر الصوم في اليوم المعين مخرج لذلك اليوم عن قابليته ظرفية لصوم اخر غير الصوم المنذور حتى مع الذهول والغفلة عن النذر واما لو قلنا بعدم كونه مخرجا للزمان عن القابلية لصوم اخر بل لو صام فيه غير النذر مع نسيان النذر صح فيصير ما ذكرنا من عدم كون مجرد اضافة الغد منوعا لجنس الصوم اوضح لان صوم الغد قابل في نظر الشارع لان يقع في ضمن صوم النذر وفي ضمن صوم اخر كالقضاء وان كان المكلف ما دام ملتفتا الى النذر لا يجوز له الا ايقاع صومه ولو قلنا بانه مع الالتفات ايضا لو عصى وترك الصوم المنذور صح فعل غيره ايضا بناء على ان الواجب المضيق اذا ترك عصيانا صح ان يقع مكانه عبادة اخرى فيصير الامر اوضح من الاول ومما ذكرنا يظهر وجوب التعيين ايضا فيما لو كان الواجب غير معين كالنذر المطلق اذا نذر تعيينه في زمان وفيما اذا تضيق زمان قضاء صوم شهر رمضان او كان موسعا ولم يكن في ذمته واجب اخر وقلنا بعدم جواز الصوم المندوب ممن في ذمته واجب لكن هذا كله بناء على تسليم وجوب قصد نوع الفعل وان كان ما في ذمة المكلف منحصرا واما اذا قلنا بعدم وجوب قصد النوع الا مع الاشتراك الفعلي وتعدد ما في ذمة المكلف نظرا الى ان قصد امتثال الامر مع كون المفروض انه امر واحد بنوع واحد يستلزم قصد ذلك النوع اجمالا وهو كاف في النية فيكفي في جميع ما اذا كان الواجب على

المكلف صوماً واحداً ان يقصد صوم الغد امتثالاً لامر الله تعالى نعم لا بد من تعيينه اذا كان على المكلف صوم اكثر من نوع واحد وجوباً او استحباباً من التعيين عند الاصحاب كما يظهر من المعتبر وعن التحرير الاجماع عليه قيل وعن التنقيح نفي الخلاف فيه لما مر هنا وفي نية الصلوة من ان امتثال الامر الخاص موقوف على قصد ما هو مأمور به بذلك الامر هذا اذا اختلف الفردان في الحقيقة واما اذا اتفقا بحيث لا مغايرة بينهما الا بحسب الوجود الخارجي فلا تعيين هنا ايضاً كما اذا وجب عليه صوم يوم من نذرين فانه لا يجب قصد خصوص كل من النذرين في كل واحد بل هو بمنزلة ما اذا نذر صوم يومين بنذر واحد ولو شك في اختلاف الحقيقة واتحادها بني على وجوب التعيين لعدم القطع بتحقق الامتثال بدونه وليس هذا من الشك في مدخلية شيء في المأمور به حتى ينفى باصل البراءة او باطلاقات الصوم بل هو شك في تحقق عنوان الاطاعة بالاتيان بالمأمور به على هذا الوجه ليس هنا اطلاق يرجع اليه ثم ان المراد بغير المعين ما يجوز وقوع غيره في ذلك الزمان فيشمل مثل اليوم الذي يندب فيه الصوم بالخصوص كايام البيض او بالعموم كمطلق الايام الا ان الشهيد في البيان الحق المندوب بالخصوص بالصوم المعين في عدم افتقاره الى التعيين وحكي في الروضة عن بعض تحقيقاته الحاق المطلق المندوب واستحسنه ونفى الباس عن جميع ذلك في المدارك والرياض ولعل وجهه ان قصد مطلق الصوم في الغد يرجع الى الموظف فيه باصل الشرع فكما ان صوم شهر رمضان حقيقة متغايرة لغيره من انواع الصيام فكذلك صوم اول رجب مثلاً حقيقة مغايرة لصوم القضاء عن يوم آخر او صوم النذر او نحو ذلك فيكون الصوم المندوب بمنزلة النوافل ذوات الاسباب لا يحتاج الى قصد ما عدا جنس الصوم اذ ليس لمفهومه سوى نوع في الغد نعم لو اراد ايقاع حقيقة اخرى فيه كالقضاء والكفارة او النذر لزم التعيين ويجب في النية وجوباً شرطياً ايقاعها ليلاً ولا يجوز تأخيرها عنه لئلا يقع جزء من الكف في النهار خالياً عن حكم النية ولقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا فرق بين ان يقع في اوله او آخره لعموم الرواية وعدم تيسر ايقاعها في الآخر ليتحقق المقارنة لاول جزء من النهار وجميع ما تقدم على الآخر في مرتبة واحدة وعن بعض العامة وجوب كونها في النصف الثاني وهو ضعيف وظاهر الاصحاب عدم جواز تقديمها على الليل ولعله للاقتصار في مخالفة الاصل من وجوب المقارنة على القدر المتيقن من جواز التقديم مضافاً الى امكان الاستدلال عليه بالرواية وان كان المتبادر منها ارادة بيان عدم جواز تأخيرها عن الليل ثم لو اخل بالنية في الليل عمداً بان عزم على العدم او بقي متردداً الى الفجر فلا اشكال في وجوب القضاء لفساد الصوم لفقد الشرط وهل يجب الكفارة قيل نعم وحكاه في البيان عن بعض مشايخه ولعله لصدق ترك الصوم متعمداً والكفارة وان علقت في الاخبار على الافطار الا ان الظاهر ان المناط هو ترك الصوم اذ لا واسطة بينهما ظاهراً وان كان المتبادر من الافطار فعل احد المفطرات الا انه تبادر بدوي لا يعتنى به ولهذا وجبت الكفارة على من بقي جنباً الى الفجر مع انه لم يفعل مفطراً في الليل الا لعدم انعقاد صومه ودعوى ان الافطار يصدق اذا افسد الصوم بعد انعقاده فقبله لا يسمى افطاراً مكذبة بما شاع في الاخبار وكلام الفقهاء من ان المسافر يقصر ويفطر وقولهم ليوم العيد انه يوم الفطر لكن الانصاف انصراف ادلة الكفارة المعلقة على الافطار الى فعل احد المفطرات بل ربما يدعى وان كان ضعيفاً اختصاص الافطار بحكم الانصراف بالاكل والشرب والناسي للنية في الليل له ان يجددها اي النية الى الزوال بالاجماع كما في الغنية وعن ظاهر المعتبر والمنتهى والتذكرة لان الاخلال بما هو شرط للامتثال في جزء من الزمان ليس باعظم من الاخلال بنفس الامتثال في ذلك الجزء فان الظاهر ان وجوب تقديم النية على مجموع العمل لكون تأخيرها عن بعض الاجزاء مستلزماً لوقوع ذلك البعض بلا نية لا لكون نية جزء من العمل لازم التقديم على مجموع العمل فنسيان النية في جملة من النهار ليس فيه الا الاخلال بشرط الامتثال في تلك الجملة ولا يخل بالامساك فيما بقي من النهار اذا جدد النية له وهذا الامر وان كان يقتضي عدم الفساد وان نسيها الى الغروب الا ان الدليل قام على ركنيتها في الجملة فتأمل وكيف كان فيكفي في الحكم مضافاً الى ما مر من الاجماعات فحوى ما دل على صحة صوم المسافر اذا قدم قبل الزوال ونوى والمريض اذا برئ فنوى وما روي من ان النبي صلى الله عليه وآله امر بعد ثبوت هلال رمضان منادياً ينادي من لم يأكل فليصم ومن اكل فليمسك وعموم قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان بناء على ان المراد رفع جميع آثار الفعل التي كانت تترتب عليه لولا النسيان لا خصوص المؤاخذة وهو حاكم على عموم قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وقوله لا عمل الا بالنية ولو سلم تعارضهما اغمض عما ذكر من الاجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحققة حيث لم يخالف في الحكم الا العماني على ما حكي عنه فيجب الرجوع الى مقتضى اصالة البراءة عن القضاء والاولى ان تقول ان خبر التبييت غير معلوم السند وقوله لا عمل الا بالنية لا يشمل مثل الصوم الذي هو عبارة عن ترك المفطرات الغير المشروط بمصاحبة النية او حكمها المستمر كما اذا نام من اول الليل الى ليلة اخرى والثابت من وجوب كونها في الليل في الصوم المعين بالاجماع انما هو للذاكر لا الناسي كيف وقد خرج من قوله لا عمل الواجب الغير المعين اتفاقاً كما تذكر فلا مانع من ان يكون الناسي في المعين كذلك مع ان ظاهر النسيان هو عزمه على صوم الغد الا انه نسي الاخطار واما الجاهل فان ابصر بجهله عدم النية ابصر اتفاقاً والحاصل ان النية على القول بالاخطار غير معتبرة في الصوم لا في ابتدائه ولا في استمراره مع ان ظاهر قوله لا عمل اعتبار المصاحبة لا اقل الاستدامة الحكمية من النية واعلم انه يجب المبادرة الى النية عند الذكر والا بطل الصوم لاخلاله به في اول انعقاده عمداً وفي حكم الناسي الجاهل بوجوب الصوم عليه كما هو ظاهر اطلاق معقد اجماع الغنية بل واجماع المعتبر والمنتهى وصريح ما روي من امر النبي صلى الله عليه وآله المنادي بالنداء بالصوم وظاهر من تمسك بهذه الرواية لحكم النسيان كما في المعتبر وعن المنتهى اتحاد حكم النسيان والجهل فيشملهما الاجماع المستظهر من كلامهما فان زال النسيان بعد الزوال والشمس لم ينو فات وقتها ووجب ان يقضي الصوم لما يجيء من ان النية بعد الزوال لا يجزي في احتساب صوم تمام اليوم الذي لا بد في صوم رمضان وغيره من الواجب مضافاً الى المحكي عن الانتصار من ظاهر الاجماع حيث قال صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال مضافاً الى عموم

النبوي لا صيام الخ خرج ما خرج فتدبر هذا كله في الواجب المعين بالاصالة او بالعرض واما غير المعين ففي المدارك ان الاصحاب قطعوا بجواز تأخيرها الى ما قبل الزوال عمداً ويدل عليه اخبار مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام في الرجل يبدو له بعد ما يصبح ويرتفع النهار في صوم ذلك اليوم ليقضيه من شهر رمضان وان لم يكن نوى ذلك من الليل قال نعم ليصمه وليعتد به اذا لم يكن احدث شيئاً ورواية صالح بن عبد الله عن ابي ابراهيم عليه السلام عن رجل جعل الله عليه صيام شهر فيصبح وهو ينوي الصيام ثم يبدو له فيفطر ويصبح وهو لا ينوي ثم يبدو له ان يصوم فقال هذا كله جائز وصحيحة محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام قال قال علي عليه السلام اذا لم يفرض الرجل على نفسه صياماً ثم ذكر الصيام قبل ان يطعم طعاماً او يشرب شراباً ولم يفطر فهو بالخيار ان شاء صام وان شاء افطر ويظهر من المسالك اختصاص الحكم بقضاء الواجب وصريح الرواية الثانية وظاهر الاخيرة مع دعوى الاتفاق من المدارك وغيره حجة عليه واما تقييد المسالك بما قبل الزوال فلرواية ابي بكر الآتية منطوقاً او فحوى ولما روي عن هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام من انه ان نوى الصوم قبل ان تزول الشمس حسب له يومه وان نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذي نوى فيه فان ظاهر الخبر وان قلنا انه في النافلة يدل على ان النية بعد الزوال لا تؤثر في صحة صوم مجموع اليوم حتى يصلح قضاء عن واجب او اداء لواجب واوضح منه موثقة عمار عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون عليه ايام من شهر رمضان يريد ان يقضيها متى ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصيام والا كان نوى الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا وعن ظاهر الاسكافي والذخيرة والمفاتيح جواز النية الى بعد العصر ايضاً لاطلاق ما تقدم وظاهر صحيحة اخرى لعبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن عليه السلام عن الرجل يصبح ولم يطعم ولم يشرب ولم ينو صوماً وكان عليه يوم من شهر رمضان اله ان يصوم ذلك اليوم وقد ذهب عامة النهار قال نعم له ان يصوم ويعتد به من شهر رمضان وصريح مرسلة البزنطي عن ابي عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه القضاء من شهر رمضان ويصبح فلا يأكل الى العصر ايجوز ان يجعله قضاء من شهر رمضان قال نعم لكنهما مع قابليتهما للحمل لا تقاومان ما تقدم حتى رواية عمار لاعتضادها بالشهرة العظيمة حتى ان في البيان كما عن المنتهى نسبة ذلك القول الى الشذوذ وعن الانتصار ان صوم الفرض لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال وعن السيد والشيخ والحلي والمصنف والشهيد وعن المنتهى نسبته الى الاكثر بل عن الانتصار والغنية والسرائر الاجماع لما تقدم من رواية هشام ولرواية ابي بصير عن الصائم المتطوع تعرض له الحاجة قال هو بالخيار ما بينه وبين العصر فان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم ولم يكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم ان شاء نعم مضافاً الى الاطلاقات آخر ما حكي في المدارك عن الاكثر وفي المسالك عن المشهور ولعله لرواية ابن بكير المروية في اواخر باب الصوم من التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل طلعت عليه الشمس وهو جنب ثم اراد الصيام بعد ما اغتسل ومضى ما مضى من النهار قال يصوم ان شاء وهو بالخيار الى نصف النهار وصحيحة هشام المتقدمة على ان يكون المراد من حسابه بقية اليوم لو نوى الصوم بعد الزوال هو فساد الصوم اذ من المعلوم عدم تبعض الصوم ولا بد في كل يوم من رمضان من نية على رأي اختاره المصنف هنا كما عن جماعة من المتأخرين بل ربما حكي عن بعض دعوى الشهرة عليه بينهم لعموم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولان صوم كل يوم عمل فلا بد من مقارنته للنية والثابت من الرخصة في تقديمها هو ايقاعها في الليل فيقتصر عليه ويشهد لما ذكرنا من اقتضاء الاصل اجماع الكل كما في الدروس على عدم جواز الاكتفاء بنية واحدة في غير صوم شهر رمضان من نذر صوم شهر معين او صوم الكفارة او نحوهما بل في جواز الاكتفاء بنية واحدة للبعض الباقي من شهر رمضان فدعوى خروج شهر رمضان عن الاصل يحتاج الى دلالة مفقودة علماً بما يحتمل من انها عبادة واحدة فيجزي بها نية واحدة مقارنة لاولها وفيه منع الوحدة لعدم الشاهد بل استقلال كل يوم بالثواب على صومه والعقاب والقضاء والكفارة على افطاره وغير ذلك يشهد بتعدده ومع الشك فيجب تعدد النية لعدم الخلاف في جوازه كما عن المنتهى ويشهد به كلام القائلين بكفاية الواحدة وغيرهم وان استشكل الشهيد الثاني بناء على عدم جواز تفريق النية على اجزاء العبادة الواحدة لكنه ضعيف كما سيجيء وكيف كان فلا اشكال في ان مقتضى الاصل التعدد الا ان يخرج عنه بما عن السيد في المسائل الرسية من اجماع الامامية من ان النية الواحدة في ابتداء الشهر تغني عن تجديدها كل ليلة ونحو ذلك عن الانتصار والخلاف كما في الغنية وعن المنتهى نسبته الى الاصحاب ويكفي في الخروج عن الاصل هذه الاجماعات المحكية المعتضدة بالشهرة القديمة المظنونة من ذهاب المشايخ الثلثة واتباعهم الى ذلك ثم على القول بذلك فالظاهر لزوم الاقتصار على مورد دعوى الاجماع فلو نوى في النصف الاخير بنية واحدة لم يجز وعن الشهيد الاشكال فيه لانها اما عبادة واحدة او ثلثون عبادة لكن الظاهر من استدلال المدعي الاجماع بانه حرمة واحدة هو جواز ذلك مع ان كونه عبادة واحدة لا يستلزم عدم جواز نية واحدة لبعضها نعم لو نوى في الاول صوماً يتضمن ففي الاجزاء اشكال وكذا لو علم ان في بعض الايام لا يجب عليه الصوم لسفر او حيض ففي وجوب التجديد بعد زوال المانع او كفاية النية الواحدة لمجموع ايام الصوم المتخلل بينها ايام الافطار اشكال ولا يكفي النية المتقدمة على شهر رمضان بيوم او بيومين على رأي اختاره من عدا الشيخ من الاصحاب لما مر من رواية التبييت واصالة عدم جواز التقديم الا بقدر ما اجمع عليه خلافاً للشيخ في النهاية والخلاف والمبسوط فجوز التقديم بالزمان المتقارب كاليومين والثلثة بل عن الخلاف نسبته الى اصحابنا لكن خصه في النهاية والمبسوط بالناسي للنية في كل الليلة والنائم والمغمى عليه وان كان المحكي عنه في الخلاف كلية مطلقاً وهو مضعف آخر لقوله لان النية المتقدمة ان اثرت اغنت عن نية اخرى والا لم تؤثر مع النسيان ايضاً واعلم ان المشهور انه لا يقع في رمضان صوم غيره لان صحة غيره فيه لا يتصور الا في المسافر وسيجيء عدم جواز الصوم للمسافر مطلقاً واما الوجوه لرمضان في بعض افراده فلعموم قول الصادق عليه السلام الصائم في شهر رمضان في السفر كالمفطر فيه في الحضر ان رجلاً اتى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله اصوم شهر

رمضان في السفر فقال لا فقال يا رسول الله انه علي يسير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله تعالى تصدق على مرضى امتي ومسافريها بالافطار في شهر رمضان ايحب احدكم اذا تصدق بصدقة ان ترد عليه فان ظاهر الرواية سيما ذيلها كون اصل الافطار في شهر رمضان للمسافر عزيمة واوضح من ذلك الاثر اتفاقهم عليه ويؤيد ذلك الاجزاء عن رمضان اذا نوى الغير جهلا برمضان مع الاخلال بنية رمضان لو كان حاصلا بمجرد قصد الغير لم يفرق بين الجهل بالموضوع اعني كون اليوم رمضان وبين الجهل بالحكم اعني عدم وقوع صوم اخر في رمضان ودعوى ان الصورة الاولى خرجت بالدليل مسلمة لكن نقول ان ظاهر الدليل المذكور اعني قوله ع في الاخبار المستفيضة وان كان من رمضان فيوم وفق له يدل على ان الواقع منه نفس صوم رمضان لان صوم غير رمضان بصير بدلا عن صوم رمضان يدل على ان نية الغير لا تقدح في وقوع صوم رمضان اذا وقع اصل الصوم لداعي مطلوبيته في ذلك اليوم وان كان عنوان المطلوب في الواقع مخالفا لعنوانه باعتقاد المكلف الا ان ظاهر قوله يوم وفق له في الاخبار معارض بقوله ع في بعضها الاخر اجزء عنه فان ظاهره المغايرة والبدلية واظهر من ذلك قوله ع في بعضها انما هو شيء تفضل الله تعالى به ووسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس واظهر من ذلك تعجب الراوي عن حكم الامام ع بالاجزاء وقوله وكيف يجزي تطوع عن فريضة فظهر من ذلك ان المركوز في اذهان العقلاء عدم كفاية ما نوى به غير الفرض عن الفرض وان الحكم بالاجزاء في يوم الشك شيء ورد التعبد به فقوله ع يوم وفق له يراد التوفيق له من حيث رضا الشارع ببدليته عن الفرض وخصوص المرسلة المعللة لصوم مولينا الصادق ع في شعبان في السفر وافطاره في رمضان معللا بان شهر رمضان عزم من الله فيه الافطار وقريب منها مرسلة الحسن بن بسام الجمال وضعفها منجبر بالشهرة اذ لم يعلم الخلاف الا عن الشيخ في صوم التطوع في النذر المعين وهل يعذر الجاهل بالحكم هنا كما يعذر في صوم شهر رمضان جهاما من اصالة عدم المعذورية واطلاق صحيحة الحلبي الحاكم بصحة صوم من جهل بحرمة الصوم في السفر الا ان يدعى انصرافها الى صوم رمضان وعلى هذا فلو نوى في رمضان صوما اخر غيره لم يجز عن احدهما اما عن المنوي فاجماعا ما مر واما عن رمضان فكذلك على رأي المص هنا والمحقق وجماعة كالصدوق والحلبي والفخر والشهيدين في البيان والمسالك وصاحب المدارك فلم تقع بنيته فان نية صوم اخر المغير من صوم رمضان وان كانت لعوا من حيث تعلقها على نوع منوبها الا انها تنافي نية صوم رمضان ضرورة تضاد جزئيات الكلي فلم يقع بنية صوم رمضان لا بالخصوص ولا بالاطلاق المنصرف اليه ويؤيد ذلك قوله ع في رواية الزهري بعد حكمه ع بكفاية صوم يوم الشك بنية شعبان عن رمضان اذا ظهر كونه منه وتعجب الراوي بقوله كيف يجزي صوم تطوع عن صوم فريضة قال ع لو ان رجلا صام يوما من شهر رمضان تطوعا وهو لا يدري ولا يعلم انه من شهر رمضان ثم علم بعد ذلك اجزء عنه لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه دل بمفهومه على ان صوم يوم من شهر رمضان تطوعا مع العلم بكونه شهر رمضان لا يجزي عنه مع انه ع قرر الراوي في تعجبه عن اجزاء صوم المتطوع عن الفرض مع ان الفرض غير منوي والمنوي غير واقع كما ذكرنا في الاستدلال واجابه ع بالاجزاء مع الجهل لكون الواجب معينا غير قابل للتدارك الا على وجه القضاء الذي هو مطلوب جديد لم يرتضه الامتثال الاصلي بصوم شهر رمضان مع ان الوارد في بعض الاخبار ان يوم الشك ان كان من شهر رمضان اجزء عنه تفضل الله وبما وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس ودل على ان الحكم بالاجزاء مع الجهل تفضل من الله تعالى وتوسعة منه لا من باب حصول الامتثال بصوم رمضان ومن هنا يعلم ان ما ذكر في الاخبار المستفيضة من ان يوم الشك اذا صامه الانسان فظهر انه من رمضان فهو يوم وفق له لا يدل على امتثال الصوم شهر رمضان حصل به من الواقع كما يراءى منها ذلك في بادي النظر بل المراد حصول التوفيق لاجل حكم الله بالاجزاء تفضلا مع عدم تحقق الافطار في ايام رمضان ومن جميع ما ذكرنا يظهر ضعف ما حكي عن الشيخ وجماعة من الحكم بالاجزاء في اصل المسئلة مستدلين بحصول قصد القربة بصوم ذلك اليوم الذي هو من ايام رمضان وقد تقدم ان هذا المقدار كاف في صوم شهر رمضان وضم نية الغير لغو لا يقدح وفيه ان ضم نية الغير مانع عن حصول نية صوم شهر رمضان لان قصد صوم اليوم الذي هو من ايام رمضان انما يكفي اذا لم ينضم اليه ما يصرفه الى حقيقة اخرى نعم لو فرض انه قصد حقيقة صوم شهر رمضان الماضي او كفارة او نحو ذلك لم يبعد الصحة الا ان يقال ان مجرد قصد صوم يوم هو من رمضان يحصل به قصد حقيقة صوم رمضان وان قيد الصوم بكونه قضاء او كفارة ممنوع اذ قصد الكفارة ليس الا قصدا لسبب الصوم مع تحقق حقيقة صوم شهر رمضان بكون قصد سبب آخر لغوا وقصد القضاء ليس الا قصد الامتثال امر اخر غير الامر المتوجه اليه وهو غير مضر بعد كون المقصود الاصلي هو القرب كما هو المفروض نعم لو كان المكلف عالما بعدم وقوع صوم غير رمضان منه لم يتحقق منه قصد صوم غير رمضان حقيقة مع قصد القربة انما حقيقة بل يكون احد القصدين صوريا والكلام فيما اذا كان القصدان حقيقيين وهو مختص بالجاهل بالحكم فيكون حكم جاهل الحكم على هذا حكم جاهل الموضوع في الاجزاء المتفق عليه فتوى ونصا لكن الانصاف ان ذلك محل تامل بل نظر ومنع فالاقوى ما عليه الاولون وضابط الحكم في هذا واشباهه ان كل يوم لا يصح فيه صوم ما فاذا نوى ذلك الصوم فلا يجزي لا عن صوم ذلك اليوم فيتفرع عليه بعد معلومية انه لا يجوز صوم يوم الشك بنية رمضان لكونه تشريعا محرما عموما وخصوصا بالاخبار الواردة في صوم يوم الشك انه لو صام بنية رمضان لم يجز عن شعبان لو كان منه ولا عن رمضان لو كان منه اما عن صوم شعبان فلعدم نيته واما عن صوم رمضان فلعدم قصد تعيين النية ولو لجهل بعدم وقوع صوم رمضان في يوم الشك وما مر فانتفت المطابقة فيحتمل الاجزاء ما صادف اعتقاد المطلوبية الواقعية والاقوى العدم لعدم تحقق الامر بمجرد جهل المستند الى تقصيره والمطلوبية التي اعتقدها من مطلوبية صوم شهر رمضان في يوم الشك وهو غير مطابق للواقع وكذا لا يقع عن شيء من الواجب والمندوب لو قصد بنية الوجوب اعني نية الصوم الواجب على تقدير اي على تقدير وجوبه واما او على تقدير وبنية الندب اي قصد حقيقة الصوم المندوب ان لم يكن من رمضان لان حقيقة صوم رمضان تغاير حقيقة الصوم المندوب كما يكشف عن ذلك اختلاف احكامهما فاذا

لم يعين

لم يعين حقيقة احدهما في النية التي حقيقتها استحضار حقيقة الفعل المأمور به لم يقع عن احدهما نعم لو نواه مندوبا اجزء بتفضل الله سبحانه كما في الرواية عن رمضان اذا ظهر اليوم منه اي من رمضان اجماعا نصا وفتوى وبه يخرج عن قاعدة عدم اجزاء المندوب عن الواجب مع اختلاف حقيقتهما وهل يجوز برمضان غيره من الواجبات المعينة في تاديتها بالنفل وبالنفل الفرض في تادي رمضان وغيره به مقتضى تعليله ع الاجزاء في رواية الزهري بقوله لان الفرض انما وقع على اليوم بعينه نعم وبه صرح في الدروس وظاهرهم في مسئلة ما لو نوى في رمضان غيره ان اجزاءه عنه مع الجهل به اتفاقي كما صرح به في المدارك ولو ظهر ذلك في اثناء النهار جدد نية الوجوب ولو كان قبل الغروب لانه بمنزلة العدول في وجوب تجديد النية للمعدول اليه ولو اصبح بنية الافطار فظهر انه من الشهر ولم يكن تناول شيئا من المفطر ان جدد نية الصوم واجزء لما تقدم من جواز تاخير النية عن اول النهار للجاهل والناسي الى ان زوال الشمس واما لو زالت الشمس فقد مضى وقت النية وامسك واجبا بقية النهار وقضى اما وجوب القضاء فلفوات الصوم واما وجوب الامساك فهو المشهور بل عن الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى والتذكرة نسبة الخلاف الى عطاء واحمد وانه لم يقل به غيرهما ولم اجد عليه دليلا ظاهرا والتمسك بقاعدة الميسور لا يخفى ما فيه وفي المسالك انه لو افطر وجبت الكفارة اذ لا منافاة بين وجوبها وعدم صحة الصوم بمعنى اسقاط القضاء والظاهر انه تعليل العدم للمانع عن الكفارة وجعل المقتضي لها من عموم ادلة ثبوتها بمجرد الافطار في رمضان مفروغا عنه وفيه تامل بل منع كما لا يخفى ولا بد من استمرار النية حكما بمعنى وجوبه تكليفا وفي شرح الشهيد انه لا نزاع فيه وهو مبني على وجوب العزم على الواجب وحرمة العزم على الحرام او التردد فيه والمراد بالاستمرار حكما ان لا يحدث ما يخالف نية الصوم من نية الخلاف والتردد واما وجوبه شرطا فظاهر المص هنا والمختلف تبعا لابي الصلاح وح فلو عقد الصوم بنية صحيحة ثم جدد في اثناء النهار نية الافطار بطل صومه على راي محكي عن السيد في بعض رسائله وابي الصلاح والمص قده وولده والشهيدين والمحقق الثاني لعموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في وجوب تلبس مجموع العمل بها ومقتضى ذلك وجوب تلبس امساك كل جزء من النهار بنية فعل الصوم امتثالا لامر الله كما هو الشان في الصلوة والطهارات ونحوها من العبادات المركبة الا ان الدليل قام على ان امساك جزء لو خلى عن تلك النية اما للنوم بها او لعدم القدرة على المفطر او لغير ذلك مما يقع معه الكف لا مستندا الى قصد الامتثال لم يقدح في الصوم خلافا للصلوة واشباهها من الوجوديات المحضة اما لو تلبس بامساك جزء من النهار باضمار عدم كونه صائما في الحال والعزم على الافطار في الاستقبال فالامساك في هذا الجزء غير متلبس بنية الامتثال ولم يدل دليل على عدم قدحه فبقي تحت عموم لا عمل الا بنية ومما ذكر ظهر ان مستند البطلان في المسئلة هو تلبس امساك جزء من النهار بقصد خلاف الصوم فيفسد بفساده يفسد الصوم لانه لا يتبعض لا مجرد نية الافساد حتى يقال ان المفطرات محصورة وليس منها نية الافطار واضعف من ذلك التمسك هنا باستصحاب صحة الصوم لما عرفت مرارا من ان الصحة في الاجزاء وان ثبت على وجه القطع الا انه لا يحكم مع الشك في فساد اللاحق ومثله في الضعف ما ذكره الشهيد في بيان اقوى معتمد السيد واتباعه ممن قال بالصحة من ان هذا العزم ينافي النية لا حكمها الثابت باعتبار الذي لا ينافيه النوم والغروب اجماعا وهو اشد منافاة من نية المنافي والنية لا يجب تجديدها في كل ازمنة الصوم اجماعا فلا يتحقق المنافاة اذ فيه ان منافاة هذا العزم لاصل النية كافية في البطلان بعد ثبوت وجوب تلبس مجموع العمل بالنية بمقتضى عموم مثل قوله لا عمل الا بنية وخروج بعض الصوم مثل صورة النوم او عدم القدرة على المفطر لا يوجب التعدي الى غيرها الا ان يقال ان المراد بالنية في قوله لا عمل الا بنية ونحوه ان كانت هي الصورة المخطرة المقارنة في بعض العبادات والمتقدمة بزمان خاص في بعضها الاخر كالصوم فالمفروض حصولها فيما نحن فيه وان كان المراد بها هي الداعية الى العمل ويكون مقتضى الرواية وجوب تلبس مجموع العمل جزءا فجزءا بها فنقول ان الرواية ومثلها مختصة بما اذا امكن اسناد مجموع العمل الى النية او التحقق كما في الوجوديات المحضة واما في التروك المستمرة فاستناد مجموع اجزائها الى الباعث الاول غير ممكن مع تحقق اسباب عدم القدرة على الفعل في بعض الانات وقوله لا عمل الا بنية انما يدل على فساد العمل الخالي عن النية لاجل خلوه عنها وبعد تقييد ذلك بصورة الامكان فالعمل الذي لا يمكن فيه ذلك لا فساد فيه لاجل خلوه جزء فجزء عن النية فيثبت صحته بالاطلاقات ودعوى بدلية استمرار النية حكما عن النية الحقيقية في وجوب تلبس كل جزء به محتاجة الى البينة فالاقوى ما ذهب اليه المشهور من عدم البطلان لاصالة البراءة عن وجوب الاستمرار شرطا واصالة البراءة عن القضاء فضلا عن الكفارة التي بها قال ابو الصلاح كما عن الفخر في حاشية الكتاب وقد تقدم ان مجرد فساد الصوم وعدم انعقاده لا يوجب ثبوت الكفارة واعلم ان الظاهر ان قصد الافطار على القول بكونه مفسدا فانما يفسد من جهة منافاته لاستمرار النية الاولى فاذا لم يكن كذلك بل كان مبنيا على اعتقاد زوال حكم تلك النية لامر اخر او على التردد في زواله وبقائه فالظاهر انه غير قادح كما لو نوى الافطار لحدوث اعتقاد فساد الصوم لسبب اخر او تردد في الافطار لاجل التردد في صحة صومه من جهة ثم تبين الخلاف في جميع ذلك فانه لا يفسد صومه وقد مر نظير ذلك في نية الصلوة ثم ان صريح كلام المص قده في المنتهى على ما حكي تبعا للمحقق في الشرايع توقف صحة الصوم بعد نية الخلاف على تجديد النية وقد ناقش في ذلك تبعا لما في المدارك بان نية الخلاف اذا لم تكن مؤثرة في البطلان فلا حاجة الى تجديدها ولعل منشأ المناقشة ان النية في كل جزء اذا لم يلزم مصاحبة لاستمرار النية فلا فرق بين الجزء الاخير وما قبله ودعوى ان الجزء الاخير لا يجوز فيه نية الافطار وان جازت فيما قبله يحتاج الى دليل فارق هذا ويمكن ان يقال ان الاطاعة بالصوم الى الليل وامتثال قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لا يحصل عرفا الا اذا انتقض قصد الافطار برجوع واستمرار على النية الاولى الى الليل واعلم ان قول المص ولو نوى الافساد ثم جدد نية الصوم قبل الزوال لم يجز به على راي يمكن ان يكون من تتمة المسئلة الاولى ويكون المقصود من ذلك ان تجديد النية بعد نية الافساد

لم ينفع

عمل بنفع ام لا ثم قال في المسئلة الاولى ينبغي مع عدم التجديد بالصحة فلا اشكال عنده في الصحة هنا ومن قال هناك بالافساد فلابد ان يقول هنا بالصحة ويحتمل ان يكون المراد بهذه المسئلة هو انه اذا نوى الافطار من اول الامر بحيث لم ينعقد له الصوم ثم جدد النية قبل الزوال فيكون الفرق بين هذه والسابقة كون نية الافساد في الاولى مسبوقة بنية الصوم كما يظهر من قوله جدد نية الافساد وفي الثانية غير مسبوقة بها فيكون هذا الفرع ما ذكره المحقق في الشرائع حيث قال ولو نوى الافطار في يوم من رمضان ثم جدد النية قبل الزوال لم ينعقد ولو قيل بالانعقاد كان اشبه ثم قال ولو عقد نية الصوم ثم نوى الافطار ولم يفطر ثم جدد كان صحيحا ومثله في ذكر المسئلتين المتضادتين في القواعد كما في الاولى بعدم الانعقاد خلافا للشيخ المحقق وفي الثانية بالانعقاد ثم ان هذا الاحتمال في عبارة الكتاب وان كان ابعد من حيث اللفظ من الاحتمال الاول لان المناسب للمسئلة على هذا التعبير بنية الافطار لا بنية الافساد لان الافساد انما يطلق عند سبق الانعقاد الا ان الاحتمال الاول ابعد من حيث السياق كما لا يخفى لان المناسب ح تفريع مسئلة وجوب تجديد النية على القول بعدم الافساد ان اراد بيان الخلاف في مسئلتي افساد نية الافساد واعتبار تجديد النية في الصحة على القول بها في نية الافساد وان اراد بيان الفتوى كان المناسب الاقتصار على المسئلة الثانية وكيف كان فما ذكره المحقق قده من القول بالانعقاد مع نية الافطار وعدم سبق انعقاد الصوم لا يظهر له وجه بعد البناء على اعتبار النية في الليل او في جزء منه الاخير وانه لا يعذر في ذلك الا الناسي والجاهل بالشهر فانهما يجددان الى الزوال وابتناء ذلك على القول بكفاية نية واحدة للشهر مع انه لم يذهب اليه المحقق موجب لالغاء اعتبار التجديد قبل الزوال ولتفصيل الخلاف كلامه لغير اليوم الاول نعم يحتمل ان يقال ان مراده ما اذا عزم على الافطار في الليل ثم ذهل عن النية وعن الصوم حتى النهار فانه يمكن ان يقال ان هذا الشخص حيث لم يتعمد ترك النية في وقت تعينها وهو الجزء الاخير المقارن للنهار بل نسيها وذهل عنها يكون حكمه حكم الناسي للنية في الليل راسا والمتيقن من العامد من نوى الافطار في زمان تضيق النية او تردد في الصوم في ذلك الزمان وتاثير نية الافطار في استمرار حكمها الى النهار بحيث يقع اول جزء من النهار مصاحبا لنية الافطار الحكمية غير ثابت وثبوت هذا التاثير لنية الصوم للدليل الشرعي لا يقتضي خلافه فيكون ما سبق من المحقق في مسئلة تعمد ترك النية هو ما اذا تعمد تركها في زمان تعينها والحكم بالصحة وان كان محلا للتامل الا ان له وجها ويمكن ان يكون مراد المحقق اذا لم يسبق في كلامه التصريح ببطلان صوم المتعمد حتى على هذا الوجه فتامل **مسئلة** يعلم البلوغ بالسن وخروج المني وانبات الشعر الخشن على العانة اما السن فهو في الذكر خمس عشرة سنة على المشهور كما عن جماعة بل عن الخلاف والغنية الاجماع كما عن ظاهر السرائر في باب النوادر من كتاب القضاء وظاهر التذكرة في كتاب الحجر وظاهر كنز العرفان وآيات الاحكام للاردبيلي وظاهر مجمع البيان وكشف الرموز وعن المقتصر انه مذهب جمهور الاصحاب وعن المسالك كاد ان يكون اجماعا ويدل على هذا القول مضافا الى الاصل الكثيرة وعموم ما دل من الكتاب والسنة على عدم انقطاع الصبا الى ان يحتلم خرج من اكمل الخمس عشرة وبقي الباقي النبوي اذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كتبت ماله وما عليه واخذ منه الحدود وعن مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة لابن محبوب عن حمزة بن حمران عن ابي جعفر ع قال الغلام لا يجوز امره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة او يشعر او ينبت قبل ذلك وحسنة يزيد الكناسي الغلام اذا زوجه ابوه ولم يدرك كان له الخيار اذا ادرك وبلغ خمس عشرة سنة او يشعر في وجهه او ينبت في عانته قبل ذلك وما تقدم من الشهرة المحققة وحكاية الاجماع مستفيضة يجبر ما في هذه الروايات من ضعف لو كان خلافا للمحكي عن الصدوق في باب انقطاع يتم اليتيم وعن الكفاية والمفاتيح من انه في الذكر اكمال الثالث عشر والدخول في الرابع عشر ويحكى نسبته الى الشيخ في كتابي الاخبار وابن الجنيد وعن المقدس الاردبيلي ره تقويته لعموم ما دل على ثبوت التكاليف الشرعية على كل من خرج منه من دون الثلث عشر وللروايات المستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان الموثقة وعن بعض تصحيحها عن ابي عبد الله ع قال اذا بلغ الغلام اشده ثلث عشرة سنة ودخل في الاربع عشر وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم او لم يحتلم وكتبت عليه السيئات وكتبت له الحسنات وجاز امره في كل شيء الا ان يكون ضعيفا او سفيها ومنه وايضا خبران لعبد الله بن سنان ايضا ومنها خبر ابي حمزة الثمالي عن ابي جعفر ع قلت جعلت فداك في كم يجري الاحكام على الصبيان قال في ثلث عشرة سنة واربع عشرة سنة قلت فانه لم يحتلم قال وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه ومنها موثقة عمار قال سئلت ابا عبد الله ع عن الغلام متى يجب عليه الصلوة قال اذا اتى عليه ثلث عشرة سنة فان احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلوة وجرى عليه القلم والجارية مثل ذلك اذا اتى لها ثلث عشرة سنة او حاضت قبل ذلك فقد وجب عليها الصلوة وجرى عليها القلم والجواب اما عن العمومات فبتخصيصها بما دل بعمومه على اعتبار الاحتلام في ثبوت القلم مضافا الى ما ذكر ولم نذكره من الروايات الخاصة واما عن رواية ابن سنان التي هي بمنزلة رواية واحدة بطرق متعددة فاحكم ما يقال فيها وفي رواية الثمالي والساباطي المشتمل اولهما على التردد بين الثلث عشر والاربع عشر او التخيير بينهما والثانية على اتحاد حكم الانثى والذكر ولم يقل بشيء من ذلك احد انها لا تنافي ادلة المشهور من جهة اعتضادها بالشهرة وحكاية الاجماع مستفيضا مع انها على فرض التكافؤ لا بد من الرجوع الى العمومات والاصول القطعية فلا يتوهم وجوب حمل اخبار المشهور على التقية من جهة موافقتها للمحكي عن الشافعي واحمد وابي يوسف ومحمد بن الحسن والاوزاعي وقبله من عد الاوزاعي من هؤلاء ما ذكر عن زمان الباقر ع الذي كان يفتي بالحق كما عن ولده الصادق ع فلا يتقي الفقيه والاوزاعي كان بالشام على ما حكي واغلب من يتقيه ع فقهاء الحجاز والعراق مع ان مخالفة جمهور الامامية لا تتدارك بمخالفة العامة كما لا يخفى وكيف كان فالظاهر ضعف هذا القول واضعف منه ما يحكى عن الاسكافي ايضا من حصوله باكمال الرابع عشر ولم نجد له ما يدل على مدعاه الا دعوى

الى هنا شرح الارشاد ومن هنا شرح ومسائل متفرقة مستقلة

انصراف دلة الخمسة عشر الى الطعن فيها باكمال الاربعة عشر وربما يستدل له برواية الثمالي المتقدمة بناء على ان الترديد من الراوي والمتيقن هو كمال الاربع عشرة وفيه ما لا يخفى واضعف من هذين ما عن الكفاية من نسبته الى بعض من القول بتحققه باكمال العاشر لما دل على جواز وصيته وغيرها من الصدقة والوقف وفيه ما لا يخفى مضافا الى ما ورد في الغلام الزاني بمحصنة انها لا ترجم لان من نكحها ليس بمدرك ونحوها ما ورد في طلاقه وحده واما الانثى فالاقرب ان بلوغها بالسن باكمال التسع كما هو المشهور بل عن الخلاف والغنية والسرائر والتذكرة والروضة ويدل عليه روايات ما تقدم من رواية عمار ولا قائل به نعم عن ابن حمزة في باب الخمس عن الوسيلة وابن سعيد في صوم الجامع والحجر منه عشر سنين وعن اللمعة نسبته الى المبسوط وهذا القول مع احتمال ارادة الدخول في العاشر منه لم اجد له مستندا عدا رواية غياث بن ابراهيم عن الصادق ع ان امير المؤمنين صلوات الله عليه قال لا يوطى جارية لاقل من عشر سنين ثم الظاهر انه لا يكفي الطعن في الخامسة عشر وعن التذكرة والمسالك وجامع المقاصد ان عليه فتوى الاصحاب وهو صريح النبوي المتقدم وصريح قوله ع في الروايات ان الجارية اذا دخل بها ولها تسع سنين مع ان الظاهر من بلوغ خمس عشرة سنة اكمالها كما عن مصابيح العلامة الطباطبائي ره من الفرق بين بلوغ الخمس عشرة والبلوغ الى الخمسة عشر و ان الثاني يحصل بالطعن بخلاف الاول مضافا الى الاصول والعمومات المتقدمة ومن هذه الاصول والعمومات يعلم وجوب الحاق الخنثى بالذكر هنا والسن انما يثبت بالعلم وبشهادة العدلين وفي ثبوتها بقول الابوين او احدهما وجه قواه في الروضة واستقربه بخلاف السيد الاستاد في المناهل ومولا فرقه ثم ان التحديد بالسن لا يختلف في الاحكام المنوطة بالبلوغ بالاجماع الظاهر المصرح به في المصابيح على ما حكي الثاني ما يحكم معه بالبلوغ خروج المني عن مخرجه المعتاد للذكر بالكتاب والسنة والاجماع المحقق والمحكي مستفيضا وكذلك الانثى على المشهور بل عن مجمع الفائدة والرياض دعوى الاجماع على ذلك وعن التذكرة انه قول علمائنا اجمع ويدل عليه ما دل على ان انقطاع يتم اليتيم الاحتلام كما في رواية هشام بن سالم وعلى رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وتوهم ارادة خصوص الذكر من الصبي مدفوع بارادة العموم من نحو رفع عن النائم والمجنون بلا اشكال لا سيما بملاحظة ما ورد من ان عمر هم برجم مجنونة زنت فقال له علي ع اما علمت انه رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ثم ان المناط العلم بكون الخارج منيا او شهادة العدلين ومع عدمهما يرجع الى الاوصاف المذكورة لوجوب الغسل على المنزل الا ان يدعى ان الاسباب المنصوبة لوجوب الغسل لا تدل على ثبوت جميع احكام المني حتى البلوغ وفيه نظر ظاهر مع ان ثبوت الوجوب يكفي لثبوت البلوغ الا انه اراد ان مجرد السببية التي لا تنافي عدم البلوغ كما في الصغير الواطي او الموطوء وفي اعتبار خروجه من المخرج الطبيعي وجه قوي كما عن الشرائع والقواعد وشرحه لوجوب حمل المطلق على المتعارف وفي اعتبار اقترانه بالشهوة كما عن جامع المقاصد وجه للانصراف والاقوى خلافه بل الظاهر ما يوجب الغسل ولو خرج من فرجي الخنثى فلا اشكال في بلوغها وكذا لو خرج من قضيبه مع بلوغه تسعا او حيضه من الاخر ولو امنى من احدهما خاصة فلو لم نعتبر الخروج من المخرج الطبيعي فيحكم ببلوغه كما عن العلامة في التذكرة وعن الاردبيلي الميل اليه بعد الاعتراف بعدم معلومية كونه قولا لاحد والا كما هو المختار فلا وفاقا للمحكي عن الفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين وفي اعتبار انفصال المني حسا او كفاية تحركه عن موضعه الى قرب المخرج وجهان **مسئلة** لو ادعى الصبي الاحتلام فالمحكي عن المسالك هو القبول بغير بينة ولا يمين وعن غاية المراد حكاية ذلك عن الشيخ والعلامة واختاره سيد مشايخنا في المناهل في باب القضاء مدعيا ظهور الاتفاق عليه ولعله لانه لا يعرف الا من قبله ويتعسر اقامة البينة عليه وقد علم من بعض الاخبار قبول قول المدعي فيما تعذر او يتعسر اقامة البينة عليه واما لو ادعى البلوغ بالسن فالظاهر عدم القبول الا بالبينة ولو ادعى الانبات فكذلك لان موضع الانبات ليس بعورة على الاقوى **مسئلة** الاكثر على عدم التطوع في الصوم ممن عليه صوم واجب والاخبار الواردة في الباب مختصة بقضاء رمضان والتمسك بقوله لا تطوع في وقت فريضة يوهم فاسد ولذا ذهب السيد وجماعة منهم العلامة في القواعد على ما حكي الى الجواز ويمكن الاستدلال للمنع بان الصوم حقيقة واحدة في الواجب والمندوب بمعنى ان ما صام للامر الوجوبي في يوم مثلا هو بعينه ما صام موضوعا للامر الندبي في يوم آخر ليس بين فرد الواجب والمندوب الا اختلاف الزمان نعم قد يختلف حكم الواجب والمندوب بعد تحقق وصفي الوجوب والندب فيما الحكم المندوب كذا وحكم الواجب كذا مع ان غالب ادلة الندب على وجه بيان الثواب ولا يفيد المطلوبية فافهم وتامل فاذا طلبت حقيقة في يوم من الايام تخييرا على وجه لا يرضى الطالب بتركه فيستحيل ان يطلبه في بعض هذه الايام على وجه يرضى بتركه نعم لو اختلف حقيقة الواجب منه والمندوب كما في الصلوة جاز ان يصير باعتبار اختلاف الحقيقة موضوعا لحكمين مختلفين كنافلة الفجر مع قضاء الفريضة اما لو كان حقيقة واحدة وتعلق احد الحكمين به باعتبار وجوده في الخارج وجوده مغاير الوجود ما تعلق به الحكم الاخر بان يطلبه وجوبا ويطلب فردا آخر منه ندبا كما لو وجب صوم يوم غير معين وندب صوم يوم آخر كذلك فايهما حصل فقد حصل الواجب وليس له ان ينوي بالاول الندب لان ما يقع منه اولا لا يجوز تركه الا الى بدل ولا يمكن ان يقال ان الثاني كذلك لان المفروض عدم تغاير حقيقتهما حتى يكون جواز الترك في احدهما وعدمه في الاخر مستندا الى اختلاف الحقيقة مع انه لو فرض صحة الامتثال للمندوب اولا لم يعقل بقاء الوجوب للثاني لان المطلوب وجوبا ماهية حصلت بالفرد الاول والماتي به ندبا لان المفروض اتحاد الحقيقة فطلب الفرد الثاني وجوبا طلب للحاصل بخلاف ما لو امتثل الوجوب اولا فانه يتحقق امتثال الندب ثانيا وليس طلبا للحاصل لان المطلوب ندبا في الحقيقة ليس هي الماهية من حيث هي كيف وقد فرض اتصافها بالوجوب فتعين ان يكون المطلوب ندبا الفرد الزائد على الفرد المحصل للواجب وبعبارة اخرى تكرار الفرد والمفروض عدم حصوله فيطلب ولا يمكن ان يعكس الامر فيطلب ندبا الماهية ويطلب الزائد على الفرد المندوب وجوبا لانه غير معقول مع فرض اتحاد الحقيقة فتعين ان الاحتمالات المتصورة ثلثة توجه الطلبين الى الماهية من حيث هي من غير ملاحظة تعدد الوجود الخارجي وهذا محال وتوجه الندب الى الماهية والوجوب الى الزيادة على ما يحصل به امتثال الندب وقد عرفت انه غير معقول فتعين

العكس هو المطلوب ثم ان ما ذكرنا في الصوم من اتحاد حقيقة الواجب والمندوب منه لو لم يكن معلوما كفى احتماله من جهة الشك في ثبوت الطلب الندبي وعنوان الندب
لو كان لا ينافي الوجوب التخييري في حق هذا المكلف الذي وجب عليه الصوم فان قوله صم او لخميس كل شهر لا يدل الا على مطلوبية ايقاع الماهية في هذا اليوم ندبا ويمكن
للمكلف بقضاء رمضان ايقاع القضاء في هذا اليوم ليفوز بامتثال هذا المطلوب فيصير تلك الاوامر الندبية بالنسبة اليه ارشادا الى افضل الفردين من الواجب
التخييري وبالنسبة الى غيره مستحبا صرفا وليس هذا استعمالا للفظ في معنيين كما لا يخفى **مسئلة** اذا بلغ الصبي في اثناء النهار فاذا كان بعد الزوال فلا خلاف
ظاهرا في عدم وجوب الصوم ولا قضاء عليه وكذا اذا تناول شيئا مطلقا وان كان قبله فالمشهور انه كذلك وعن الشيخ في الخلاف انه لو دخل في الصوم بنية الندب
ثم بلغ امسك وجوبا وعن ابن حمزة وجوب الامساك ولم يدخل فيه وقواه المحقق في المعتبر والمدارك نظرا الى انه يتمكن من نية الصوم بحيث يسري الى اول النهار
فان زمان النية باق الى الزوال ويوضحه ان الاخبار الكثيرة دلت على جواز تجديد نية الصوم الغير المعين الى الزوال مطلقا وفي المعين للناسي ولا ريب في تحقق
حقيقة الصوم مع ذلك لانه في حكم الصائم فيكشف ذلك عن ان الصوم يصدق حقيقة على امساك مجموع النهار مع النية قبل الزوال وهذا المعنى يتأتى من الصبي
اذا بلغ في اثناء النهار ولم ينو ولم يتناول شيئا فيمكن ان يكلف بالصوم وهو الامساك المذكور مع النية قبل الزوال وجزء من الامساك وان تحقق قبل البلوغ الا ان
وجوب الصوم يدل على وجوب جعله مع الامساك الباقي الى النهار صوما بان ينوي الصوم ويمسك الى الليل ولا استبعاد في عدم اتصاف الجزء السابق بالوجوب كما في الصوم
الموسع المندوب فحقيقة الصوم يوجد من المهمل اول النهار بان يجدد النية قبل الزوال ولهذا يمتثل بذلك اوامر الصوم الايجابية والندبية واوضح من
ذلك لو قلنا بامتداد وقت النية في المندوب الى الغروب ودعوى ان ذلك في الواجب والمندوب في حكم الصوم بعد اطلاقات الاخبار بحصول الامتثال وهذا
يتضح عدم الفرق بين ما اذا دخل الصبي في الصوم عازما على الندب كما هو مورد كلام الشيخ او لم يدخل كما هو مقتضى استدلال المحقق وصاحب المدارك وما ذكروه وان كان
يتوهم جريانه في مثل الحائض اذا طهرت قبل الزوال الا ان ظاهر غير واحد من الاخبار الدالة على عدم صحة الصوم منها اذا طهرت في اول النهار معللا بان افطارها
من الدم ان وجود حدث الحيض بنفسه مفطر ومانع عن تحقق الصوم فهو بمنزلة الاكل والشرب في عدم انعقاد الصوم بعدهما واما الكافر فصحيحة العيص الدالة
على انه لا يجب عليه صوم يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يسلموا قبل الفجر تكشف عن ان الكفر ايضا مانع عن الصحة كالحيض وعن ان الاسلام يجب ما قبله حتى يكشف عن انه لا
يقبل ان يقع الجزء السابق من الامساك الذي حصل قبل الاسلام متصفا بانه جزء الواجب لكن هذا الوجه ضعيف والمعتمد الاول ولو ما ذكرنا ظهر وجوب الامساك
على المريض اذا برئ قبل الزوال كما هو المتفق عليه ظاهرا كما حكي عن غير واحد هذا ولكن الاظهر ان يقال ان مقتضى القاعدة مع قطع النظر عما دل على جواز تجديد النية قبل
الزوال هو عدم انعقاد صوم مجموع النهار بالوجوب اذ لا يعقل اتصاف الشيء بعد الوقوع والانقضاء بصفة واما تلك الاخبار فانما دلت على كون الامساك في اول
النهار القابل للاتصاف بالوجوب واجبا بشرط النية اللاحقة والقابل للاستحباب مستحبا والامساك المتحقق من الصبي قبل البلوغ لا يقبل الاتصاف بالوجوب فلا
يصير جزء واجب فلا يتصف الباقي بالوجوب فقط لان الصوم لا يتبعض والحاصل ان النية اللاحقة انما دل الدليل على تأثيرها في الامساك السابق بحيث يجعله جزء واجب اذا
كان في نفسه متصفا بالوجوب وجامعا لشرائط الصحة وكذا يجعل ذلك الجزء جزء مستحب اذا كان في نفسه محكوما بالاستحباب جامعا لشرائط الصحة والحاصل
ان الدليل دل على ان اتمام الامساك المتحقق في ما قبل الزوال يجعل ما صوما واجبا ويخرج به عن عهدة الصوم الواجب اذا تحقق الوجوب حين الامساك الخالي عن النية فان
النية لا تجعل غير الواجب المتحقق سابقا متصفا بالوجوب بعد تحققه وانما تجعل المتصف بالوجوب الخالي عن النية بمنزلة المنوي فنية الصبي لا تؤثر في ايجاد صفة
الوجوب لما تحقق من الامساك فهو باق على عدم وجوبه وتعلق الايجاب بالامساك الباقي ليس ايجابا للصوم بل هو تكليف آخر لا دليل عليه لان الصوم لا يتبعض هذا
كله مع ان الاخبار في كفاية النية قبل الزوال مختصة بغير المعين ومسئلة الصبي في رمضان الذي حكم بعدم كفاية تأخير نيته عن الليل الا للناسي والجاهل
والصبي ليس واحدا منهما فيدخل في عموم قوله لا عمل الا بنية الظاهر في المقارن وصريح لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل وحاصل هذا الجواب يرجع الى
بطلان هذا العمل من جهة فوات النية كما ان حاصل الاول يرجع الى عدم قابلية اتصاف المجموع بالوجوب لا بنفسه لعدم تعلقه ولا بتأثير النية لعدم الدليل
على تأثيرها في الايجاب اللهم الا ان يجاب عن الوجه الثاني باختصاص ادلة مقارنتها بمن يلبس باول الفعل بصفة الوجوب فيعمل بتسليم صدق الصوم مع تأخر النية
فتشمله ادلة الصوم والنية انما يشترط تقدمها لما كان العمل في اوله متصفا بالوجوب ومما ذكرنا يظهر ان حكم المريض اذا برئ قبل الزوال هو وجوب الامساك
لان الصوم واجب عليه اما في هذا اليوم او قضائه في يوم آخر فالامساك المتحقق منه انما يتحقق في زمان اشتغال ذمته بالصوم اداء وقضاء فاذا برئ ونوى
سرت نيته الى الامساك اللاحق فتم ومما ذكرنا يظهر انه اذا دخل الصبي في الصوم المستحب لم يجب عليه اتمامه لعدم الدليل على ذلك لان ادلة وجوب الصوم
انما تدل على وجوب امساك مجموع النهار لا ما يتصف نصفه بالوجوب ونصفه غير معلوم فتعلق الوجوب عليه يحتاج الى دليل يوجب عليه الامساك الباقي او يجعل
السابق جزءا للواجب المفروض عدم ثبوت الاول لان المستدل انما استدل بالاخبار الدالة على الثاني اللهم الا ان يدعى الاول ويقال ان الفعل مطلوب
عنه في بعض اجزائه بوصف الشارع بالترك وفي بعضها لا يرضى ويقوى ذلك في الصلوة وسائر عبادات الواجبة اذا دخل فيها مستحبا فبلغ فتم فانه مشكل
وقول المشهور اقوى بل عن الحلي دعوى ان ما ذكره الشيخ خلاف اجماع الاصحاب **مسئلة** الظاهر انه لا خلاف في ان من فاته صيام شهر رمضان لعذر او افسده
او تركه عمدا او سهوا فعليه القضاء الا ما خرج بالدليل ويمكن ان يستدل لهذا الاصل بوجوه الاول عموم قوله تعالى ولتكملوا العدة دلت الاية على ان الله سبحانه

يريد بكمال العدة اي عدة ايام رمضان بالصيام الثاني قوله ع اذا كان على الرجل شيء من شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء بناء على انه يصدق على تارك الصوم في كل
انه عليه شيء ودعوى ظهور ذلك مع ثبوت اشتغال الذمة والكلام فيه ممنوعة من جهة صدق ذلك عرفا ولو لم يجب القضاء ولهذا شاع في الاطلاقات انه
لا يقضي صوم كذا لان عدم القضاء انما يصدق فيما شأنه وجوب القضاء فيه مضافا الى اطلاق الدين على الصوم في بعض موارد اسؤلة الاخبار كما في قوله عن
الرجل يموت وعليه دين من صوم ومع ذلك كله ففي الاستدلال بالرواية اشكال من جهة ظهورها في صورة الاشتغال الفعلي فحاصلها ان من اشتغل ذمته بالصوم
فليقضه في اي شهر شاء فالاولى الاستدلال بقوله ع في صحيحة ابن سنان من افطر شيئا من شهر رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه
متفرقا فحسن دل على تخيير كل من افطر لعذر بين تفريق القضاء وتتابعه فدل على وجوب اصل القضاء على كل مفطر لعذر ويلحقه المتعمد في الافطار بالاجماع
القطعي وخصوص الاخبار التي تقتضي وجوب الكفارة ايضا لكن الرواية انما تدل على صورة تحقق الافطار وقد عرفت ان عنوان الافطار غير عنوان الافساد
كما اذا نوى الافطار بناء على فساد الصوم وكذا عنوان عدم الصوم او تركه لاجل الاخلال بالنية الى ما بعد الزوال نسيانا وان لم يتناول مفطرا ومثله
يرد على الاستدلال بمثل التعليل في رواية سماعة المتقدمة في مسئلة الافطار بظن دخول الليل في قوله ع على الذي افطر قضاء ذلك اليوم ان الله عز وجل
يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل عليه الليل فعليه القضاء لانه اكل متعمدا وقد يستدل هنا بقوله ع من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته
وفي شموله لفظ الفريضة للصوم نظر بل الظاهر المتبادر سيما بملاحظة تقييد القضاء بقوله كما فاتته هي الصلوة لا غير ولذا اشتهر الاستدلال بها على وجوب مراعاة
الترتيب بين الفوائت في الصلوة وصرحوا في الصوم بعدم وجوب الترتيب بل استشكل بعضهم في استحبابه ولم يلتفت احد منهم الى ملاحظة هذه الرواية
الظاهرة في وجوب الترتيب **مسئلة** الظاهر عدم وجوب الفورية في قضاء رمضان خلافا لما يحكى عن ظاهر كلام ابي الصلاح ويدل على جواز التأخير جميع ما دل على
جواز التفريق في القضاء وما دل على جواز التأخير الى ذي الحجة وعلى تأخير نساء النبي صلى الله عليه وآله صيامهن الى شعبان واما الترتيب فالظاهر عدم اعتباره ايضا وفي كلام بعض
المعاصرين لم اجد فيه خلافا ويدل على ذلك الاصل السالم عن المعارض وعموم ادلة القضاء نعم لو قلنا بالفورية توجه القول بالترتيب بناء على ان كل يوم انما يشتغل
الذمة بقضائه في اول يوم من ايام الامكان ولو نوى الترتيب فهل يؤثر ام لا ويظهر الثمرة فيما اذا انكشف صحة صوم اليوم الذي قضاه فهل يجوز انقلابه
بعد الزوال ام لا الظاهر تأثير النية لعموم ولكل امرئ ما نوى ومنه يظهر انه لا يجوز جعله ليوم آخر بعد الانكشاف ولو لم ينو قضاء ايام فاتفق بعضها
مطابقا لليوم الذي ظهر صحته فيكون بدلا عن يوم آخر فينطبق المقضي على ما في الذمة حتى على القول بالترتيب لانه يقع المطابق مندوبا او لغوا ومن فاته
شهر رمضان لمرض او دم فان مات قبل البرء والطهر فلا قضاء عنه اجماعا نصا وفتوى كما في الحدائق وعند العلماء كافة عن المنتهى ويدل عليه الاخبار
المستفيضة ولو مات بعد البرء والطهر لكن لم يتمكن لمانع آخر فالظاهر الحاقه بمن مات في المرض او الدم وفي الحدائق انه لا خلاف في ان القضاء على الولي
مشروط بتمكن الميت عن القضاء واستقراره عليه لرواية ابي بصير الموثقة او الصحيحة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت
في شوال فاوصتني ان اقضي عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله لم يجعله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم
دلت بظاهرها على سقوط القضاء عن كل من لم يجعل القضاء عليه حال حيوته سواء كان لاستمرار عذره الذي مات فيه او لطرو غيره هذا اذا مات وان لم
يمت فان استمر به المرض الى رمضان المقبل فالمشهور كما في المسالك والحدائق سقوط القضاء عنه ووجوب الفدية عليه ويدل عليه الاخبار الكثيرة كصحيحة
زرارة عن ابي جعفر ع في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان آخر قال يتصدق عن الاول ويصوم
الثاني وان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر صامهما جميعا وتصدق عن الاول ونحوها حسنة محمد بن مسلم بابن هاشم الوارد في
المقام لكن قد يعارضها رواية سماعة ان يدركه شهر رمضان آخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه صيامه وان كان لم يزل
مريضا حتى ادركه رمضان آخر صام الذي ادرك وتصدق عن الاول لكل يوم بمد من طعام على مسكين وليس عليه قضاء ونحوها غيرها خلافا لما يحكى عن
ابن بابويه وابن ابي عقيل والحلي من وجوب القضاء من غير فدية وعن المنتهى والتحرير والتقويت به لظاهر قوله تعالى فمن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر وهو ضعيف لوجوب التخصيص على تقدير صحة التمسك بالاطلاق وعدم دعوى وروده مورد حكم آخر فتدبر ثم لو برئ من المرض وحصل عذر آخر مانع
عن القضاء فلا يبعد الحاقه باستمرار المرض ويدل عليه ما عن الصدوق في العلل والعيون بسنده الحسن عن الفضل بن شاذان عن مولينا الرضا ع قال
اذا مرض الرجل او سافر في شهر رمضان فلم يخرج من سفره او لم يفق من مرضه حتى يدخل عليه شهر رمضان آخر وجب الفداء للاول وسقط القضاء واذا
افاق منها او اقام ولم يقضه وجب عليه القضاء والفداء لان ذلك الصوم انما وجب عليه في تلك السنة في هذا الشهر واما الذي لم يفق فانه لما مر عليه
السنة كلها وقد غلب الله عليه لم يجعل له السبيل الى ادائها سقط عليه مثل المغمى عليه في يوم وليلة فلا يجب عليه قضاء الصلوة كما قال الصادق ع كلما
غلب الله على العبد فهو اعذر له والخبر ومن هذه الرواية يستفاد حكم ما لو كان المسوغ للافطار غير المرض كالسفر ونحوه والضابط حصول موجب القضاء
في شهر رمضان والعذر المسقط لقضائه في السنة والظاهر ان حكم الرمضان الثاني حكم الاول في سقوط القضاء اذا استمر به المرض الى الثالث لا انه
يقضي بعد الثالث خلافا للمحكي عن المقنع ومتن عبارة الفقه الرضوي ولو برئ بين الرمضانين وتمكن من القضاء فتركه فان كان مع العزم على الترك او التردد

نية فالمشهور وجوب القضاء والكفارة لما تقدم من الاخبار خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب الكفارة لمرسلة سعد بن سعد الضعيفة سندا ودلالة لاحتمال حملها على صورة العذر والاخبار المتقدم بعضها تردّه ومن هنا حكي عن المحقق قدّه في المعتبر انه لا عبرة بهذا الخلاف وان عزم على الفعل واتفق المانع ففي وجوب الكفارة خلاف فالمحكي عن اطلاق كلام ابن بابويه والعماني وجوبها والقضاء ايضا حيث قالوا متى صحّ فيما بينهما ولم يقض وجب القضاء والصدقة ويدل عليه في التواني اذا صح ولم يصم ولو اعتمادا على سعة الوقت ولا ينافيه تعليل وجوب الكفارة في صورة التواني في رواية ابي بصير المحكية عن تفسير العياشي بقوله من اجل انه ضيع ذلك الصيام لان المراد من التضييع ما يشمل مثل افراد التاخير مع القدرة على التعجيل كالطلاق التضييع والتقصير والتفريط في تعليل وجوب القضاء للصلوة التي دخل وقتها ولم يصلها فاتفق الدم هذا كله مضافا الى ظاهر روايتي العلل والعيون المعللتين لوجوب الجمع بين القضاء والفداء بمجرد الترك ولو ابنتع عن ذلك كله وجب الرجوع الى اطلاق صحيحة زرارة المتقدمة ونحوها خلافا للمحكي في المسالك عن المشهور من تفسيرهم للتواني بغير العازم على القضاء الظاهر في ان العازم غير متهاون لقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة ورواية حماد لا الا على الرجال فان ظاهرهما انه لا يجب القضاء الا على الرجال ويحتمل ان يراد ترجيح الرجال مع وجوبه عليهن وان كن اقرب من الشيخ وهل يقضى عن المرأة قولان اقواهما نعم كما عن جماعة لصحيح ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام عن امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها فقال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ونحوها موثقة ابن مسلم وقيل بعدمه لانها لا تدل الا على الجواز الذي لا خلاف فيه ظاهرا وفيه ان الظاهر ان السؤال انما هو عن الوجوب كما لا يخفى فالجواب بنعم يدل على ثبوت الوجوب مع ان رجحان القضاء الثابت في المرض والطمث مع عدم تمكن المرأة منها قد عرفت انه اتفاقي على ما يظهر من العلامة قده في المنتهى فعدم الجواز لا معنى له مع انه لا قائل بالفصل بين الاعذار الثلثة في استحباب القضاء وما اورده صاحب المدارك من رواية ابي بصير المشتملة على انه كيف يقضي ما لم يجعله الله عليها شاملة للثلثة التي هي مورد الحديث ويمكن ايضا ان يستدل له بما عن ابن طاوس انه روى عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام انه قال الصلوة التي حصل وقتها قبل ان يموت الميت يقضي عنه اولى الناس به فان الميت يشمل الذكر والانثى مع ان الغالب اشتراك الذكر والانثى في الحكم ثم ان الظاهر جواز تبرع الغير بهذا العمل وجواز استيجار الولي من يعمله ويدل عليه مضافا الى عموم ما دل على جواز العبادة عن الميت وان الصلوة والصوم دين فيجوز التبرع بقضائه خصوص رواية عمار عن الرجل يكون عليه صلوة او يكون عليه صوم هل يجوز ان يقضيه رجل غير عارف قال لا يقضيه الا رجل عارف فان الظاهر ان الغير العارف ليس وليا والا لم يكن معنى السؤال عن غير الولي الغير العارف انه يجزي ام لا يجزي ويؤيده الخبر الآخر يقضيه افضل اهل بيته فانه محمول على الاستحباب قطعا ولا يتحقق بان يفوض الولي ذلك اليه وفي الخبر الآخر يقضيه من شاء من اهله ارسله في الفقيه **مسئلة** الاقوى عدم تحريم افطار قضاء رمضان قبل الزوال وعليه الاكثر ويدل عليه الاخبار المستفيضة ومقتضاها الجواز وان نوى الصوم من الليل خلافا للمحكي عن ظاهر العماني لصحيحة ابن الحجاج عن الرجل يقضي رمضان اله ان يفطر بعد ما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال ان كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه ويمكن حملها على الكراهة جمعا بينها وبين ما هو صريح في الجواز من المستفيضة وعن ظاهر الحلبي التحريم مطلقا ولعله لاطلاق موثقة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل يقضي رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما على الذي اصاب في رمضان لان ذلك عند الله من ايام رمضان وهي محمولة على ما بعد الزوال جمعا بينها وبين الاخبار الكثيرة منها رواية بريد العجلي في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين ولا اشكال في تحريمه بعد الزوال وفي المدارك انه مذهب الاصحاب ويجب فيه الكفارة وهو على الاشهر الاظهر اطعام عشرة مساكين كما في الرواية المتقدمة اذ المفهوم من التصدق على المساكين في الكفارات اطعامهم ويؤيده صحيحة هشام بن سالم في رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر رمضان فقال ان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه ويصوم يوما بدل يوم وان وقع بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يتمكن صام ثلثة ايام كفارة لذلك والتقييد بما بعد صلوة العصر كناية عما بعد الزوال لبعد المواقعة بين الصلوتين مع ان مورد الاستدلال هي الفقرة الثانية ولا يقدح مخالفة ظاهر الاولى للاجماع سيما بعد جواز التقييد بما قبل الزوال ومنها يظهر مستند الاكثر في الحكم بانه مع العجز عن الاطعام يصوم ثلثة ايام مؤيدا بما في بدلية صوم ثمانية عشر ايام من اطعام ستين مسكينا بقوله مكان عشرة مساكين ثلثة ايام وعن القاضي ان هذه الكفارة كفارة يمين وعن الحلبي التخيير بين الصيام والاطعام وعن الصدوقين انها كفارة افطار شهر رمضان ولم يظهر للاولين مستند ويشهد للثالث صحيحة زرارة المتقدمة الممكن حملها على الاستحباب او على الافطار تهاونا كما عن الشيخ وهو في غاية البعد ولا يحرم الافطار في صوم واجب موسع غير القضاء للاصل واطلاق الامر به وعن ظاهر الحلبي تحريم كل صوم واجب ولعله لاطلاق حرمة ابطال العمل وفيه نظر لما مر في بحث الصلوة من ان التمسك بالاية محل تامل اذ الظ اما ابطال الجميع لا يكون الا بالكفر لانه المحبط للاعمال واما عدم ايجاد العمل على وجه باطل كما في قولهم ضيق فم الركية **مسئلة** يمرن المميز شرعا على الاظهر وفاقا للمحكي عن الشيخ والمحقق والعلامة في المنتهى والتذكرة والتحرير والشهيد بل عن بعض العبائر انه المشهور بل قيل ان ظاهر المنتهى عدم الخلاف فيه الا من ابي حنيفة حيث قال ويؤخذ الصبي بالصوم اذا اطاقه قال الشيخ وحده اذا بلغ تسع سنين ويختلف حاله بحسب المكنة والطاقة وهذا على جهة الاستحباب دون الفرض والايجاب الى ان قال ولا خلاف بين اهل العلم في شرعية ذلك لان النبي صلى الله عليه وآله امر الولي الصبي بذلك ومن طريق الخاصة ثم ذكر حسنة الحلبي الى ان قال واذا

ثبت

ثبت ذلك فان صومه شرعي وينبغي ان ينوي الندب لانه الوجه الذي يقع عليه فعله فلا ينوي غيره وقال ابو حنيفة انه ليس بشرعي وانما هو امساك عن المفطرات للتاديب وفيه قوة انتهى اقول الظ ان هذه النسبة من جهة عدم ذكره خلافا في المسئلة الا عن ابي حنيفة لكن يوهنه تقويته له اخيرا واما استظهار ذلك من قوله ولا خلاف بين اهل العلم فهو توهم لان مراده من ذلك شرعيته اصل الاخذ بالصوم وامر الولي به لا شرعية فعل الصبي ولذا لم يستثن الحنيفة وكيف كان فالاقوى اتصافه بالشرعية سواء قصد به امتثال نفس الاوامر العامة المتعلقة بذلك العمل او قصد به ذلك حصول الاعتياد عليه ليسهل عليه بعد البلوغ **مسئلة** ويصح من المستحاضة بالاستحاضة القليلة مط لانه حدث اصغر لا يمنع عن الصوم وبالاستحاضة المتوسطة والكثيرة اذا فعلت ما يجب عليها من الغسل الواحد او الاغسال ولا يصح بدونها على المشهور بل في المدارك كما عن الذخيرة انه مذهب الاصحاب وفي الروض والمسالك كما عن جامع المقاصد والمسالك الجامعية لابن الجمهور وبعض شروح الجعفرية الاجماع وعن المصابيح للعلامة الطباطبائي حكاية الاجماع ايضا عن بعض حواشي التحرير ومنهج السداد والطالبية ويدل عليه مكاتبة ابن مهزيار المصحح اليه قال كتبت اليه امرأة طهرت من حيضها او من دم نفاسها في اول يوم من شهر رمضان ثم استحاضت فصلت وصامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكل صلوتين فهل يجوز صومها وصلوتها ام لا فكتب تقضي صومها ولا تقضي صلوتها ان رسول الله كان يأمر فاطمة والمؤمنات بذلك وضعف سندها بالمكاتبة ودلالتها باشتمالها على عدم وجوب قضاء الصلوة ممنوعان ومع التسليم مجبوران بالعمل خلافا لصريح المحقق وظاهر المحكي عن المبسوط وظاهر المدارك ومجمع الفائدة وكشف اللثام كما عن البحار والحدائق فتوقفوا في ذلك لضعف السند او الدلالة لما قد عرفت منعهما ثم ان ظاهر النص والفتوى توقف الصوم على فعل الاغسال التي لا بد منها في الصلوة لان الغسل يجب مستقلا لاجل الصوم كما يجب غسل الجنابة لاجله وقيل ان النص وهي المكاتبة المتقدمة لا يدل الا على وجوب القضاء على من لم تغتسل لصلوتها جهلا بوجوبه في كل يوم ثلث مرات والظ انها كانت تاركة للغسل راسا لا تاركة له لخصوص الصلوات المتنية للصوم كما لا يخفى وح فلا يعلم ان القضاء مستند الى ترك غسل الصلوات من حيث انها اغسال الصلوة او الى تركه رفع حكم حدث الاستحاضة للصوم بغسل مستقل او بغسل الصلوات واما الفتاوى فهي مختلفة في هذا المعنى فظاهر كثير من عباراتهم كالنص في كونه لاجل الصوم فعن الكافي لابي الصلاح انه عد في الامور التي يكره اهنها يكون المكلف صائما النبضح على الجنابة والحيض والاستحاضة والنفاس وهو ايضا ظاهر من اوجب تقديم الغسل كما في الذكرى عن ظاهر الذي وصاحب المنهج وكذا ظاهر كلام من جعل الصوم غاية مستقلة لوجوب غسل الاستحاضة كالمحقق في الشرائع ونحوه نعم قال في الروض واعلم ان ظاهر اطلاقهم الحكم بتوقف الصوم على الاغسال المعهودة يشعر بعدم وجوب تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعتبر منه للصلوة ما كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لجعلهم الاخلال به مبطلا للصوم ولا يبعد ذلك وان كان دم الاستحاضة حدثا في الجملة المغايرة لغيره من الاحداث على بعض الوجوه ويحتمل وجوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديمه عليه كالجنابة والحيض المنقطع وجعل الصوم غاية لوجوب غسل الاستحاضة لا يدل عليه لان ما كان غاية الفعل يتقدم عليه انتهى وعن المص في النهاية التوقف في وجوب تقديم الغسل كما عن المحقق الثاني قال في وجه التردد من كونه شرطا في الصوم فيتقدم عليه كسائر الشروط ومن ان اشتراطه في الصلوة دائر مع الصلوة وجودا وعدما وتوسعا وتضيقا وليس كغيره من الشرائط ولذا كان غسل الظهرين شرطا كما اعترفوا به مع امتناع تقديمه ولا ريب ان هذا هو الاوجه انتهى ثم الاقوى في المسئلة عدم وجوب التقديم كما اختاره المحقق والشهيد الثانيان وتبعهما في المدارك وغيره اذ لم يثبت الا توقف صوم المستحاضة على ما يجب للصلوة من الاغسال لا ان حدثها يمنع الانعقاد في الفجر ومن الاستمرار على الصحة في الظهرين ثم على وجوب التقديم فهل يجب ايقاعه في آخر الليل ليقع متصلا بالصوم عرفا كما يعتبر اتصاله بالصلوة وجهان احوطهما ذلك بل لا يخلو عن قوة بناء على وجوب التقديم ثم انه لا اشكال الظاهر في عدم توقف الصوم بعد الغسل على فعل ما عدا الوضوء من تغيير القطنة والخرقة وغسل الفرج وان حكي عن ظاهر صوم النهاية والسرائر والمبسوط فساد الصوم اذا اخلت بما عليها لكن الظ ان المراد بكلامهم ما له دخل في رفع الحدث وهل يشترط الوضوء كالغسل في صحة الصوم وجهان مبنيان على ان الحدث الاكبر في الاستحاضة يرفع بكليهما او بالغسل ويظهر من الروض في مسئلة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة الاجماع على جواز الدخول بمجرد الغسل في الصوم وجعله دليلا على عدم توقف رفع الحدث الاكبر الحاصل من الاستحاضة على الوضوء بل المتوقف هو رفع الحدث الاصغر الحادث منه وهل يتوقف صوم اليوم على غسل الليلة المستقبلة الذي قطع به غير واحد عدم التوقف كما عن المص والشهيد القطع به وعن المدارك انه المشهور وقد احتمل التوقف ايضا ولا ينافيه منه عدم تأثير اللاحق في السابق لاحتمال كونه مراعى لكن الاقوى عدم التوقف لان ظاهر الرواية توقف الصوم على الغسل لكل صلوتين وظاهر التوقف كون الموقوف عليه مقدما على الموقوف والحكم بالمراعاة والكشف خلاف الظ نعم ظاهره توقفه على غسل الليلة الماضية لان من صام بدونه يصدق عليه انه صام ولم تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لكل صلوتين ولان ظاهر الرواية ان حدث الاستحاضة ينافي الوضوء ولا يرتفع حكمه الا بالغسل نعم لو قدم الغسل للفجر عليه كفى عن غسل العشائين لو تركه ولو طرء موجب الكثرة بعد صلوة الظهرين فلا يشترط الغسل لها لان الغسل لا يجب الا للعشائين وقد عرفت ان غسل المستقبلة غير شرط واعلم انه لا اشكال في توقف الصوم على غسل المس لثبت الظ عدم الخلاف فيه للاصل والعمومات وعن بعض نسخ رسالة علي بن بابويه فيه القول بالتوقف مع اعتراف الحاكي بعدم وجدان من نسب الخلاف اليه وهو على فرض التحقق ضعيف لعدم الدليل **مسئلة** اذا رأى الهلال في بلد فلا اشكال في ثبوت حكمه لغيره من البلاد المقاربة اذا ثبت عندهم رؤية اهل ذلك البلد ويدل عليه الاخبار الكثيرة ولم يوجد على خلافه قائل منا كما اعترف به في المناهل نعم حكي عن بعض العامة

والمراد

والمراد بالبلاد المتقاربة كما عن المسالك والمدارك والكفاية ما لم تختلف مطالعها كبغداد وكوفة ونحوهما وهل يجب على البلاد المتباعدة مطلقا كما عن موضع من المنتهى والتحرير وعن التذكرة حكايته عن بعض علمائنا او لا يثبت مطلقا كما عن المحقق في المعتبر والشرائع والمنتهى هنا وفي القواعد وعن الجامع والمسالك ومجمع الفائدة وحكي عن الشيخ وفي المناهل الظاهر انه مذهب المعظم او يثبت بشرط امكان تحققه فيها وعدم العلم بعدمه وجدانه فيها فان علم بعدمه وجوه في الآفاق المتباعدة باعتبار اختلاف المطالع وكروية الارض فلا يعمهم حكم ثبوت الهلال وهو المحكي عن المصنف في المنتهى والتحرير بعد اختيار القول الاول واستجوده في المدارك كما حكي وربما ينسب الى المحقق قدس سره امره مع العلم بانه متى رأي في بلد يعلم انه مع ارتفاع الموانع يجب ان يرى في البلد الآخر كانت الرؤية رؤية لذلك الآخر واما اذا تباعدت البلدان تباعدا لا يزول معه هذا العلم فانه لا يجب ان يحكم لهما بحكم واحد في الادلة لان تساوي عروضها لا يعلم الا من اصحاب الارصاد وارباب النجوم وهو طريق غير معلوم الظاهر من التباعد في هذا الكلام هو من حيث المسافة لجامع تساوي العروض وعدمه والمراد بالتباعد على التفسير ان يحصل اختلاف العروض الموجب لاختلاف المطالع للقول الاول اطلاق ما دل من الاخبار على انه اذا ثبت الرؤية في بلد وجب على من لم يثبت الرؤية عندهم قضاء ذلك اليوم مثل صحيح هشام فيمن صام تسعا وعشرين قال ان كان له بينة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلثين على رؤيته قضى يوما ونحوها موثق اسحق بن عمار في قضاء يوم الشك قال لا تقضه الا ان تشهد شاهدان عدلان من جميع المسلمين انه متى كان راس الشهر وقال لا تصم ذلك اليوم الا ان يقضي اهل الامصار فان فعلوا فصمه الى غير ذلك من مثل هذه الاخبار وقد يضاف الى ذلك انه يصدق انه اول شهر رمضان فيجب الصوم وفيه نظر لمنع الصدق بالنسبة الى اهل هذا البلد كما لو فرض طلوع الفجر بالنسبة الى بعض وعدم طلوعه بالنسبة الى آخرين فان شهادة الرؤية في بلد انما تنفع لاهل البلد الآخر بعد مفروغية عن كون هلالهم هلال الهلال على الاولين اهلاله على الآخرين فكان الشاهد شهد باهلال الهلال على اهل هذا البلد الآخر واما الاخبار فالظاهر منها بحكم الغلبة البلاد المتقاربة مع ان الظاهر ان الاطلاق في بيان حكم انكشاف كون يوم الشك من رمضان لا في مقام بيان الكاشف وانه يحصل بمجرد رؤيته في بلد من البلاد ولو كان في غاية البعد فكما لا دلالة في هذا الاطلاق على الشروط المعتبرة في البينة فكذا لا دلالة على الشروط المعتبرة في البلد من القرب والبعد بل المراد بيان حكم الانكشاف بعد فرض ثبوت الكاشف وللقول الثاني ان التباعد يوجب العلم بعدم ثبوت الهلال للبلد الآخر او عدم العلم وهو كاف في عدم الخروج عن الاصل واطلاق الاخبار وقد عرفت بعد انهما الفراغ عن دلالة البينة على المدعى وهو اهلال الشهر على اهل البلد اللازم من اهلاله على بلد الرؤية هنا في شرح القواعد وكذا يفسد الصوم بفعل المفطر مع الغلط بالغروب للتقليد لغير المجوز له او الظلمة الموهمة اما الحكم بالفساد ووجوب القضاء في الاول فمشهور بل عن الخلاف والغنية الاجماع عليه لكن مع الشك في دخول الليل ولو اريد بالشك في كلامهما مطلق الاحتمال كما هو متعارف في الاخبار الواردة في الشكوك الواقعة في الصلوة بل وفتاوي الفقهاء كما قيل عم الاجماعان المحكيان لصورة الظن مضافا الى عموم التعليل في ذيل رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوم صاموا شهر رمضان فغشيهم سحاب اسود عند غروب الشمس فرأوا انه الليل فافطر بعضهم فقال على الذي افطر صيام ذلك اليوم ان الله عز وجل يقول اتموا الصيام الى الليل فمن اكل قبل ان يدخل الليل فعليه قضاؤه لانه اكل متعمدا وضعفها منجبر بما عرفت وقد يمنع دلالتها على وجوب القضاء باحتمال ارادة وجوب الاتمام على من افطر والكف عن الطعام من قوله عليه صيام ذلك اليوم وهو بعيد بما ذكرنا من ملول الرواية هو الذي فهمها جماعة وقد يستشهد على الاحتمال المذكور بقوله لانه اكل متعمدا اذ لولا ان المراد وجوب الكف بعد ظهور الخطاء لم يصدق الاكل متعمدا الا ان الاكل قبل ظهور الخطاء ليس متعمدا وهذا غريب اذ لا شك في صدق الاكل متعمدا نعم لا يصدق الافساد والافطار متعمدا ويؤيد ما ذكرنا من الحكم نحو ما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب القضاء اذا فعل المفطر مخلدا الى خبر الجارية فانه اذا وجب القضاء هناك مع وجود الاستصحاب المانع عن فعل المفطر اولى فان مقتضى استصحاب بقاء النهار وحرمة الافطار تحريم الفعل فقد فعل المفطر من غير اذن الشارع مع مصادفته النهار ولذا قوي في الروضة وجوب الكفارة ايضا وتبعه بعض مشايخنا وهو حسن لو لم نقل بانصراف اخبارها الى غير مثل هذا الشخص واختصاصها بمن فعل المفطر في النهار متعمدا مع علمه بالنهار او ظنه بالظن الذي يعارف الاعتماد عليه والا فالعدم احسن للاصل ولذا نعمل في وجوب القضاء على الاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر والعجب ممن عول في لزوم القضاء هنا الى الاطلاقات ونفى الكفارة تمسكا بانصراف ادلتها الى غير المقام واحترزنا بالقيد عما لو كان التقليد جائزا له لعدم القدرة على المراعاة فان الحكم بوجوب القضاء في هذه الصورة مشكل لعدم ما يطمئن به النفس سيما اذا افاد التقليد الظن لعدم معلومية شمول الشك في عبارة الغنية والخلاف للظن ولا ذهاب المشهور الى هذا الحكم فيبقى الرواية الضعيفة خالية عن الجابر والاولوية المتقدمة غير جارية هنا وشبهة انصراف اطلاقات اخبار القضاء بفعل الفعل واختصاصها بمن فعله مع العلم بالنهار هنا اقوى لكن الاحتياط لا ينبغي تركه سيما في صورة الشك بل الحكم بالوجوب لا يخ عن قوة للتعليل في الرواية المنجبر باطلاق الاجماعين المحكيين هذا كله لو قلنا بجواز التقليد لغير القادر على المراعاة وعدم وجوب الصبر عليه الى ان يتيقن الغروب ومثله شهادة العدلين واما لو قلنا بعدم جوازه لعدم الدليل فى الحكم بلزوم القضاء تردد من صدق الاكل قبل دخول الليل فيشمله التعليل مضافا الى اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر بل لا يبعد دعوى شمول اطلاقات الكفارة ومن الاصل وعدم الجابر للتعليل اللهم ان يدعى ذهاب المشهور الى وجوب القضاء في كل موضع لا يجوز للشخص الاقدام على الافطار وان لم يكن ذهاب المشهور في هذه المسئلة الى عدم

جواز الافطار ولهذا العاجز عن المراعاة معلوما فتأمل وعدم انصراف اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر لما نحن فيه كانصراف اطلاقات لزوم الكفارة لكن وجوب القضاء في صورة الشك قوي بل اولى من الصورة السابقة لما عرفت فيها واما الحكم في الثاني اعني الافطار مع الغلط للظلمة الموهمة فهو ايضا كذلك لو اريد بالوهم معناه المعروف اعني الطرف المرجوح ويدل عليه اطلاقات لزوم القضاء بفعل المفطر ولا يمكن هنا دعوى الاختصاص بغير هذه الصورة كما لا يخفى مضافا الى فحوى رواية سماعة المتقدمة المنجبرة بفحوى الاجماعين المحكيين عن الغنية والخلاف وفحوى الاخبار في مسئلة الغلط بعدم طلوع الفجر بل الحكم بوجوب الكفارة لا يخ عن قوة لاطلاقاتها الشامل لصورة الافطار مع الظن ببقاء النهار واما لو اريد به الظن كما هو الظاهر وفهمه منه جماعة في هذا المقام من هذا اللفظ فلا يبعد ان يكون كذلك ايضا لرواية سماعة المتقدمة معتضدة بالعمومات الدالة على وجوب القضاء عند حصول احد الاسباب لكن العمل بالرواية مشكل لا لما زعم من احتمال ارادة وجوب الاتمام من قوله فعليه صيام ذلك اليوم وان من اكل بعد ظهور بقاء النهار فعليه القضاء واستشهد عليه بقوله لانه اكل متعمدا لانه في غاية البعد من لولا اللفظ بل الظاهر كما فهمه الجماعة هو وجوب القضاء ولا ينافيه التعليل بقوله لانه اكل متعمد الصدق تعمد الاكل مع عدم ظهور الخطاء نعم لا يصدق الافطار متعمدا وان يبعد صدقه ايضا اذ قلنا بعدم جواز التعويل على الظن ووجوب التربص لبقاء النهار بحكم الاستصحاب ولا لما زعم من معارضتها بما هو اخص منها وهي الاخبار الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل حيث ان هذه الرواية تعم صورة الظن وغيرها الان قوله في السؤال فراوا انه الليل صريح في ان المراد الاعتقاد الراجح بدخول الليل بل خلو الرواية عن الجابر ولا دليل على وجوب العمل بها على مذهبنا نعم حكيت الشهرة العظيمة على مضمونها بل قد يدعى شمول ما سبق من الاجماعين المحكيين عن الخلاف والغنية لها بناء على عدم ارادة مطلق الاحتمال من الشك في عبارتهما لكن شيء من ذلك لم يصل الى حد يوجب الركون اليه مضافا الى معارضتها بالروايات الدالة على عدم وجوب القضاء مع الظن بدخول الليل منها رواية زرارة قال قال ابو جعفر عليه السلام وقت المغرب اذا غاب القرص فان رايته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة ومضى صومك وتكف عما في دلالته المضي الصوم على نفي وجوب القضاء لاحتمال ارادة البطلان منه ولبس في محله ومنها رواية ابي الصباح الكناني قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صائم ان الشمس قد غابت وفي السماء علة فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زيد الشحام عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل صام ثم ظن ان الليل قد دخل وان الشمس قد غابت وكان في السماء سحاب فافطر ثم ان السحاب انجلى فاذا الشمس لم تغب فقال قد تم صومه ولا يقضيه ومنها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لرجل ظن ان الشمس قد غابت فافطر ثم ابصر الشمس بعد ذلك فقال ليس عليه قضاء وقد يرجح هذه بمخالفتها المذهب العامة وموافقة رواية سماعة على ما حكي عن المنتهى اقول هذا المرجح المحكي معارض بما حكي من الشهرة العظيمة والاجماعين على احد الاحتمالين مضافا الى اطلاقات وجوب القضاء فتأمل وكيف كان فالمسئلة محل اشكال ولا ينبغي ترك الاحتياط ولو ظن من غير جهة الظلمة الموهمة لم يفطر اي لم يفسد الصوم اما لاجل اذن الشارع في العمل بالظن بناء على ما قيل من ان المرء متعبد بظنه بل ادعي في المدارك ظهور عدم الخلاف في جواز التعويل على الظن حيث لا طريق الى العلم ومن فلا يتعقبه قضاء نظرا الى ان الليل هو ما ظن انه الليل فقد اتى بالصوم الشرعي ولازمه الاجزاء واما وجوب اعادة الصلوة اذا فعلت قبل الوقت بظن دخول الوقت فللدليل الخاص مع عدم امكان الاعادة هنا والقضاء يحتاج الى فرض جديد ولم يثبت لاختصاص رواية سماعة بالظلمة الموهمة والكلام في الظن الحاصل من غيرها والاطلاقات الدالة على وجوب القضاء بوجود الاسباب منصرفة الى ما اذا لم يأذن الشارع فيها والاذن حاصل هنا بل يختص بما اذا حصل في النهار والمفروض ان زمان الافطار في حكم الليل لهذا الشخص حيث انه متعبد بظنه مطلقا بل من الواقع بجعل الشارع واما لاجل روايتي زرارة المتقدمتين ولكن في الاول نظر اما اولا فلمنع تعبد المرء بظنه وان لم يكن له طريق الى تحصيل العلم في زمان الظن لم لا يجب عليه الصبر الى حصول اليقين بالغروب كما حكي عن المفيد لعدم الدليل عقلا ولا نقلا عدا روايتي زرارة على وجوب العمل بالظن سيما مع امكان تحصيل العلم كما هو المطلوب ومقتضى اطلاق عبارة المصنف واما ثانيا فلان اذن الشارع في الافطار لا يدل على عدم وجوب القضاء غايته نفي الاثم والبسو فيما دل على جواز العمل بالظن لا دلالة على ازيد من ذلك بل يمكن ان يقال ان القطع ايضا كذلك فاذا قطع بدخول الليل فانكشف كونه جهلا مركبا فلا يبعد الحكم بوجوب القضاء اذا دل دليل نعم لا يضر في نفي القضاء من جهة ادعاء عدم الدليل لا من جهة دلالة تجويز العمل بالظن او القطع على نفيه فانه حيث تعبد المرء بظنه لا يجتمع مع التثبت بذيل اصالة البراءة وكون القضاء بامر جديد بعد ادعاء انصراف اطلاقات وجوب القضاء الى غير صورة الظن المجوز للعمل من جانب الشارع فالعمدة في الدليل على عدم وجوب القضاء بعد دعوى الانصراف اصالة البراءة وروايتان زرارة والقدح في اولهما بمخالفتها باطلاقها الشامل لصورتي الشك والوهم للشهرة العظيمة بل الاجماع فاسد لان الظاهر من قوله عليه السلام فان رايته بعد ذلك اي بعد ما غاب القرص في علمنا ولذلك لعدم جواز ارادة بعد ما غاب في الواقع وبعد احتمال ارادة بعد ما غاب بحسب احتمالك بل لا يصدق عند الرؤية بعد الشك او الوهم راه بعد ما غاب اذ ليس المراد من قوله وقت المغرب اذا غاب القرص غيبوبته عن البصر بل غيبوبته عن الافق اما واقعا او بحسب اعتقاد المكلف ولو ظنا والقول بان المراد ان وقت المغرب اذا غاب القرص عن البصر مطلقا خرج منه ما اذا غاب عن البصر وقطع بوجوده فوق الافق لا يخفى شناعته ولكن مع ذلك كله فالاحتياط مما لا ينبغي تركه لحكاية الشهرة العظيمة عليه وهل ابن امين رب العالمين فيما يوجب القضاء خاصة التقليد في علم الطلوع مع قدرته

المراعاة ويكون طالعا وقت تناوله على المشهور الظاهر عند الخلاف فيه ويدل عليه رواية معوية بن عمار امر الجارية ان تنظر طلع الفجر ام لا فتقول لم يطلع فاكل ثم انظر فاجده قد طلع حين نظرت قال تتم صومك وتقضيه اما انك لو كنت انت الذي نظرت ما كان عليك قضاؤه واخرز بالقيد عما لو لم يقدر على المراعاة فان عدم القضاء قوى للاصل وعدم الدليل الظاهر واختصاص الرواية بصورة القدرة على المراعاة فلم يبق الا اطلاق الدالة على وجوب القضاء بفعل المفطر وعرفت مرارا انصرافها بغير مثل المقام ولا فرق في وجوب القضاء مع التقليد للقادر على المراعاة بين العادل والفاسق لترك الاستفصال في الرواية ولا بين الذكر والانثى وان اختصت الرواية بالانثى لظهور عدم القول بالفصل وهل التعدد كالواحد اختار جمع منهم الشهيدان وثاني المحققين عدم الالحاق وعدم القضاء في تقليدهما اذا كانا عدلين وهو جيد لو ثبت الدليل على حجية شهادة العدلين عموما ولم اظفر به كما اعترف به جماعة قبله وعلى فرض وجوده فهو مخصص بالرواية معوية الدالة على حصر عدم وجوب القضاء في صورة مراعاته بنفسه فيقيد وجوب القضاء في غير هذه الصورة مطلقا ولو شهد عدلان بعدم الطلوع ويرد عليه اولا انه لا دلالة للرواية على عدم وجوب القضاء عند مراعاته بنفسه لو مع كشف الخطاء عن ظاهره لجواز ارادة انك لو نظرت لم تخطئ في عدم الطلوع حتى يقع عليك قضاء لانك ابصر منها في معرفة الطلوع وعدمه وثانيا لو سلمنا ذلك لكن النسبة بينه وبين ما دل على حجية العدلين على فرض وجوده عموم من وجه فلا بد من الرجوع الى الاصل وهو عدم الوجوب ومثل ذلك يجاب عن معارضة دليل قبول العدلين لعموم التعليل المذكور في رواية سماعة بن مهران المتقدمة حيث قال عليه السلام لانه بدا بالاكل قبل النظر فعليه الاعادة لكن الذي يسهل الخطب ويهون الامر كله عدم العثور على ما يدل على حجية قول العدلين على الاطلاق فيبقى عموم هذا التعليل المؤيد بل الرواية السابقة سليما عن المعارض وبهذا يظهر الجواب عما نحى اليه بعض المتأخرين على ما حكي عنه من كفاية اخبار العدل الواحد في اسقاط القضاء لعدم الدليل على وجوبه لاختصاص الرواية بخبر الجارية توضيح الجواب ان عموم التعليل مع ذيل الرواية كاف في الحكم بوجوب القضاء ومثل تقليد المخبر بعدم الطلوع ترك تقليد المخبر بالطلوع لظن كذبه حالة التناول على المشهور بل الظاهر عدم الخلاف فيه على ما يظهر من المدارك لما رواه الشيخ عن العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل خرج في شهر رمضان واصحابه يتسحرون في بيت فنظر الى الفجر فناداهم فكف بعضهم وظن بعضهم انه يسخر فاكل قال عليه السلام يتم صومه ويقضي ومثلها الرضوي ولو ان قوما مجتمعين سئلوا احدهم ان يخرج ثم قال قد طلع الفجر وظن احدهم انه مزح فاكل وشرب كان عليه قضاء ذلك اليوم مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا قلد المخبر في عدم الطلوع بل فحوى ما دل على القضاء مع عدم المراعاة اذا لم يخبره مخبر بشيء فان غاية الامر كون اخبار المخبر كعدمه وبهذا يظهر انه لا اختصاص للحكم بصورة ظن كذب المخبر وتخصيصهم العبارة بالذكر تبعا للرواية للانتقال الى حكم صورتي الشك والوهم فان القضاء واجب فيهما بطريق اولى وهل يجب الكفارة مع القضاء فيه اقوال ثالثها انها نعم مع دلالة المخبر بناء على وجوب التعويل عليه في دخول الوقت ورابعها مع العدلين دون غيرهما بناء على كونهما حجة شرعية والاول احسن لو ثبت وجوبها تماما مع ظن الكذب بل المزاح وهكذا الثاني مع وجود الدليل على كونهما حجة مضافا الى امكان دعوى انصراف ادلة وجوب الكفارة الى صورة تعمد الافطار بحيث يعتقد انه افطار وخرج فالعدم احسن وكذا يفسد الصوم بحيث يوجب القضاء تعمد القيء على المشهور بل حكي عليه الاجماع ويدل عليه ما رواه الشيخ عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا تقيأ الصائم فعليه قضاء ذلك اليوم وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه ورواية اخرى عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام اذا تقيأ الصائم فقد افطر وان ذرعه من غير ان يتقيأ فليتم صومه خلافا للحلي عن ابن ادريس حيث حرمه من غير قضاء ولا كفارة ولعله للاصل والرواية ثلثة لا يفطرن الصائم القيء والاحتلام والحجامة وفيه انها مطلقة محمولة على صورة عدم التعمد بشهادة ما ذكرنا من الاخبار وربما اعتد بنسبة بين ما حكي من وجوب القضاء والكفارة كليهما وتعليل الحكم بكونه مفطرا في الرواية السابقة فيشمله ما دل على وجوب الكفارة بفعل المفطر متعمدا وقد يجاب بان المتبادر من الافطار الموجب للكفارة مفاد لها هو افساد الصوم بالاكل والشرب وفيه بعد تسليم هذا التبادر انه لا يضر اذ غاية الامر ارتكاب التجوز في قوله فقد افطر بارادة كونه بمنزلة من افطر في الاحكام الشرعية ولا ريب ان منها هو الاثم والقضاء والكفارة ودعوى تبادر الاولين فقط من التشبيه غير مسموعة وقد يجاب ايضا عنها بمعارضة الظهور الحاصل منها بظهور عدم وجوب الكفارة من سكوت الامام عليه السلام عن الكفارة في الرواية الاولى مع كون المقام مقام الحاجة وفيه نظر والاسلم في الجواب ان يقال ان بعمومها الدال على عدم لزوم الكفارة مخالفة للشهرة العظيمة بل القائل به غير معروف الا من لا يعول عليها في مخالفة الاصل مضافا الى عموم بعض الاخبار الدالة على حصر المفطرات فيما ليس القيء منها وضعفها في المقام منجبر بالشهرة والاجماعات المحكية ثم ان الحكم المذكور مختص بالتعمد فلو ذرعه القيء اي سبقه من غير اختيار لم يفسد على المشهور بل حكي عليه الاجماع لما في روايتي الحلبي وغيرهما خلافا للاسكافي فيكفر اذا كان عن محرم ولم نعثر على مستند له وكذا يوجب القضاء خاصة الحقنة بالمايع وقد سبق الكلام فيها ودخول ماء المضمضة للتبرد الى الحلق سهوا او بغير اختيار على المشهور بل عن ظاهر المنتهى الاجماع ويدل عليه رواية سماعة قال سألته عن رجل عبث بالماء يتمضمض به من عطش فدخل حلقه قال عليه القضاء وان كان في وضوء فلا باس به وفي رواية يونس وان تمضمض في وقت فريضة فدخل الماء حلقه فليس عليه شيء وان تمضمض في غير وقت فريضة فدخل الماء حلقه فعليه الاعادة وضعفهما منجبر بالشهرة مضافا الى فحوى ما دل على وجوب القضاء اذا دخل الحلق ماء المضمضة لوضوء النافلة وقد يعارض بما دل على عدم وجوب شيء بفعل المفطر سهوا ولكن التعارض بين الدليلين من وجه اذ الروايتان عامتان لصورة الدخول لا عن قصد وبغير اختيار ولا يخفى انهما معتضدتان بالشهرة والاجماع المحكي

فيكون اولى بالتقديم دونما اذا دخل الحلق ماء مضمضة وضوء الصلوة فانه لا يجب به قضاء وعليه يحمل اطلاق رواية الساباطي عن الرجل يتمضمض فيدخل في حلقه الماء وهو صائم قال ليس عليه شيء اذا لم يتعمد ذلك بحمل المطلق على المقيد اعني روايتي سماعة ويونس المتقدمتين وهل الحكم كذلك في وضوء مطلق الصلوة ولو كانت نفلا او يختص بالفريضة لا يبعد القول بالثاني لرواية الحلبي في الصائم يتوضأ للصلوة فيدخل الماء حلقه فقال ان كان وضوؤه لصلوة فريضة فليس عليه شيء وان كان وضوؤه لصلوة نافلة فعليه القضاء وفي سند رواية يونس المتقدمة ولكن العمل بمضمونها موقوف على صحتها او ثبوت الجابر ولم اعثر على الثاني وقد قدح في الاولى بالصحة جمع وليس بعيض من كثير الرجال ما لا يتحقق به حالها مع انه حكي عن المنتهى والخلاف ظهور الاجماع على عدم الافساد ما اذا كان ذلك من وضوء مطلق الصلوة وهل يلحق بوضوء صلوة الفريضة ازالة النجاسة عن ظاهر الفم او التمضمض للتداوي اذا سبق شيء الى الحلق الظاهر نعم لا لما قيل من ثبوت الاذن فيه بل الامر به من الشارع فلا يتعقبه شيء لمنع الاستلزام بل للاصل السالم عن الوارد على الاطلاق في ذيل رواية يونس وهي مقطوعة غير مجبورة ومثل ذلك الاستنشاق اذا سبق شيء من الماء الى الحلق فانه لا يوجب قضاء للاصل خلافا لبعض فالحقوه بالمضمضة ودليله غير واضح بل قيل لعدم الدليل على كون تعمد ادخال الماء من الانف الى الحلق مفسدا للصوم وموجبا لعدم انصراف التشريع الى مثله الا ان يكون اجماعا ومما يوجب الافطار المستلزم لوجوب القضاء معاودة الجنب للنوم ثانيا بل ان يجنب ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يطلع الفجر فالنوم الذي يقع فيه الاحتلام لا يعد نوما اولا على الظاهر وهذا الحكم مشهور بل حكي عليه الاجماع مستفيضا ويدل عليه رواية معوية بن عمار عن الرجل يجنب اول الليل ثم ينام حتى يصبح في شهر رمضان قال ليس عليه شيء قلت فانه استيقظ ثم نام حتى اصبح قال فليقض ذلك اليوم عقوبة ومثلها الرضوي المنجبر ضعفه بما مر اذا اصابتك جنابة في اول الليل فلا باس بان تنام متعمدا وفي نيتك ان تقوم وتغتسل قبل الفجر فان غلبك النوم حتى تصبح فليس عليك شيء الا ان تكون انتبهت في بعض الليل ثم نمت وتوانيت وكسلت فعليك صوم ذلك اليوم واعادة يوم اخر مكانه وقد يستدل على ذلك ايضا برواية ابن ابي يعفور الرجل يجنب في شهر رمضان حتى يستيقظ ثم ينام حتى يصبح قال يتم صومه ويقضي يوما وان لم يستيقظ حتى يصبح اتم يومه وجاز له وفي بعض النسخ بدل حتى ثم يستيقظ وفيه نظر الظاهر من الرواية وجوب القضاء للنوم الاول لان المراد من الاستيقاظ الاستيقاظ عن النوم الذي فيه الجنابة وقد عرفت انه لا يعد من نوم الجنب فيتم مقتضى اطلاق الرواية والرضوي كفتاوى الاصحاب على ما حكي عدم الفرق في وجوب القضاء بين ان يقع النوم الثاني مع نية الغسل وعدمها وليس كالنوم الاول في سقوط القضاء اذا وقع مع نية الغسل اذ لو عزم على ترك الاغتسال وفي الافطار بالامناء وجب النظر المحرم اذا لم يقصده ولم يعتده عاد به اشكال قيل هذا لو من جنابة فضل محرما فانزل فاشبه بالواسطي سببه ومن اصالة صحة الصوم وعدم الدليل على شيء من القضاء والكفارة اقول لا وجه للوجه الاول لمن وجوه الاشكال والمعتمد هو الثاني لما ذكره من اصالة صحة الصوم لما عرفت سابقا من عدم اصالة هذا الاصل بل لما ذكره اخيرا من عدم الدليل على وجوب القضاء ولا الكفارة نعم في بعض الروايات يومي الى كونه مفسدا كرواية الحلبي عن الرجل يمس من المرئة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ونحوها روايات اخر فان فيها اشعارا بل دلالة على ان كراهة المس لخوف حصول الفساد بنزول المني وقريب منها غيرها ولكن التعويل على هذه الدلالة في الحكم بلزوم القضاء المخالف للاصل وعموم رواية محمد بن مسلم الحاصرة المتقدمة بل وغيرها مما يشعر بل يدل على الحصر فيما ليس هذا منه مشكل ومما يوجب الافطار ابتلاع بقايا الغذاء من بين الاسنان عمدا الصدق الاكل عليه وقد يتامل في ذلك اما لمنع الصدق واما الخصوص ما رواه الشيخ عن عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل الصائم يقلس فيخرج منه الشيء ايفطره ذلك قال لا قلت فان ازدرده بعد ان صار على لسانه قال لا يفطره ذلك والمنع في محله لان منع الصدق مكابرة ودعوى الانصراف الى غير مثله غير مسموعة ضعيفا انه كانت بالنسبة الى الماكول لجنسا او قدرا فلا وجه لها اذ لا فرق بين شيء من الخبز واللحم يبقى بين الاسنان وبين وضع شيء منهما في الفم نهارا في رمضان نعم قد يتخيل بين الاسنان بحيث لا يصدق عليه الغذاء عرفا فلو قلنا باختصاص الاكل المفطر بالمعتاد صح المناقشة لكنك قد عرفت شموله لغيره ايضا وان لم يسبق اليه اللفظ وان كانت بالنسبة الى هيئة الاكل حيث انه يتبادر منه وضع شيء في الفم ثم ازدراده فلا يخفى ان هذه القيد ايضا غير معتبر في الفم نعم في جواز ازدرادها وليس الوضع جزء من هيئة الاكل بل انه لم يتحقق ماهية الاكل بتمامها او ما يسبق الى الذهن من لفظه ولذا لو وضع لقمة خبز في فمه في الليل وامسك الى طلوع الفجر فسد صومه بازدرادها اجماعا واما الرواية فتارة يجاب عنها بالفرق بين ازدراد القلس وازدراد بقايا الغذاء فيصدق الاكل على الثاني دون الاول وفيه نظر واخرى باحتمال كون لا في قوله لا يفطره حرف جواب اي لا يزدرده يفطره ذلك وهو بعيد وثالثة بامكان الفرق بينهما في الحكم فلا يفسد الاول للنص دون الثاني لان الحاكم به ليس قياس والاسلم في الجواب عنها ان يقال بطرحها من الحجية لمخالفتها للمشهور بل لاطلاقات الاجماعات المدعاة على افساد الاكل ولو لم يكن معتادا نعم لا باس بالتوجيهات السابقة في مقام التاويل واحترز بقيد التعمد عما لو ابتلع شيئا منها سهوا او سبق الى الحلق بغير اختيار فانه لا يفطر لما دل على اختصاص الافساد بفعل المفطر عمدا ونفي الحكم عن غيره وقد يقال بالافساد اذا قصر في التخليل ولا اعثر على مستند في الحاق العابث بالمضمضة وطرح الخرز وشبهه في الفم مع ابتلاعه من غير قصد بالتبرد اشكال لان الاصل ومن فحوى ما دل على الافساد بالمضمضة لوضوء النافلة بل اطلاق ذيل رواية يونس المتقدمة لكن العمل بالفحوى موقوف على ثبوت الحكم في الاصل ولا وقد عرفت التامل فيه على حجية الاولوية ثانيا ولا دليل على اعتبارها واما رواية يونس فقد عرفت كونها مقطوعة ولا جابر لها في المقام واما طرح الخرز وشبهه فالاولى بعدم الدليل بعدم الالحاق اولى وان كان هو احوط ولعله احترز بالقيد عما لو ابتلع عمدا فانه يوجب الافساد قطعا بناء على الافساد بمطلق الاكل وان كان غير معتاد وكذا الكلام في الحاق وصول الدواء الى الجوف من الاحليل بالحقنة

بالمايع فان الاقوى عدم الالحاق للاصل مضافا الى رواية محمد بن مسلم الحاصرة للمضرات فيما ليس منها خلافا للمحكي عن الشيخ في المبسوط والمصنف في المختلف فيفسد به مستدلا عليه بانه قد اوصل الى الجوف مفطرا باحد المسلكين فان المثانة تنفذ الى الجوف فكان موجبا للافطار وفي كلتا المقدمتين نظر اما في الصغرى فلما حكاه في المدارك عن المحققين من ان قولهم للمثانة منفذ الى الجوف قلنا لا نسلم بل ربما كان ما يرد اليها من الماء على سبيل الرشح واما في الكبرى فلعدم الدليل على كون كل مفطر يصل الى الجوف باحد المسلكين مفسدا للصوم فان مناط الافساد عنوانات خاصة لا مطلق ايصال الشيء الى الجوف والظهر منه ما لو وصل بغيره كالطعن بالرمح فلا يفسد وهل السعوط بما يتعدى الى الحلق كالابتلاع الاظهر لا للاصل وعدم صدق شيء من عنوانات المفطر عليه فانه ليس اكلا ولا شربا مضافا الى الروايات الحاصرة والمعللة لعدم افساد بعض الاشياء بانه ليس بطعام يؤكل والاستدلال على الافساد بما سبق من انه اوصل الى جوفه قد عرفت جوابه ولا ينبغي ترك الاحتياط ومن هنا يعلم انه لا يبطل بالوصول الى الدماغ خاصة من دون الجوف خلافا للمحكي عن المفيد وسلار فاوجبا به القضاء والكفارة واستدل لهما للمصنف في المختلف على ما حكي عنه بان الدماغ جوف ولا يخفى ضعفه نعم في بعض الروايات اشعار به كرواية الحلبي عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل راسه فلا ينبغي ترك الاحتياط وكذا لا يفطر بالاكتحال وان وجد منه طعما في الحلق والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه الاخبار الكثيرة منها المعللة بانه ليس بطعام يؤكل وما دل على ثبوت الباس بما له مسك محمول على الكراهة مضافا الى ان الحرمة لا توجب الافطار ولا بالتقطير في الاذن لرواية ليث المرادي قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصائم يصب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط فانه يكره وقيده جمع منهم المصنف بقوله ما لم يصل الى الجوف تعويلا على الاستدلال السابق وقد عرفت ما فيه ولا بالفصد والحجامة وعن المنتهى الاجماع عليه للاصل والروايات الحاصرة وخصوص الاخبار الكثيرة الا انها خالية عن ذكر الفصد نعم يكرهان للاخبار الكثيرة وفي بعضها التعليل بحصول الغشيان او ثوران المرة ومقتضى ذلك ان الكراهة للضعف بهما فلو امنه لم يكره كما صرح بذلك في بعضها ولا بدخول الذبابة الحلق من غير قصد لما ذكر وخصوص الرواية المعللة بانه ليس بطعام ولا بابتلاع الريق وان جمعه بالعلك وتغير طعمه في الفم ما لم ينفصل عنه لعدم صدق الاكل عليه فتم الا ان يكون اجماعا وقد يستدل على الافساد في صورة تغير طعمه بالعلك بامتزاجه باجزاء العلك فان وجود الطعم في الريق دليل على تخلل شيء من اجزاء ذي الطعم فيه لاستحالة انتقال الاعراض فكان ابتلاعه مفطرا وفيه نظر لمنع تخلل اجزاء ذي الطعم واحتمال حصول التغير بالمجاورة كما في المدارك وحكي عن المصنف في المنتهى انه قال قد قيل ان من لطخ باطن قدميه بالحنظل وجد طعمه ولا يفطر اجماعا ولو سلم فلا نسلم صدق الاكل بازدياد هذه الاجزاء الرقيقة فان هذه ليست اعظم من الاجزاء الترابية المخلوطة بالهواء الواصل الى الجوف والاحتراز بقيد عدم الانفصال عما لو انفصل عن الفم فان الظاهر انه مفسد لصدق الاكل فتم وكذا النخامة اذا لم يحصل في حد الظاهر من الفم لم يفطر بابتلاعها لعدم صدق الاكل والشرب بل لا ايصال شيء من الخارج الى الجوف كذا لو انصب من الدماغ الى الثقبة النافذة الى اقصى الفم ولم يقدر على مجها حتى نزلت الى الجوف لعين ما ذكر ولو ابتلعها بعد حصولها في فضاء الفم اختيارا بطل صومه ولعله لصدق الاكل والفرق بينه وبين الريق ان الريق يتولد في نفس الفضا بخلاف النخامة فكان كدخول شيء من الخارج اليه فيفسد ابتلاعه وايضا الجوف ولكن عدم الافساد لا يخ عن قوة للشك في صدق الاكل عليه فينفى بحكم الاصل مضافا الى رواية غياث لا باس بان يزدرد الصائم نخامته الا ان مقتضى الاحتياط ظاهر ثم ان بعض القائلين بالبطلان حكم بوجوب الكفارة وتعدى بعض هؤلاء فحكم بوجوب كفارة الجمع استنادا الى تحريم ازدرادها على الصائم وفيهما نظر لعدم الدليل على الكفارة اولا لعدم انصراف ادلتها الا الى الاكل المتعارف الذي ليس هذا منه ولولا الاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاحتياط اللازم لم نقل بالتحريم في الاكل الغير المتعارف مطلقا ثم على تحريم ازدراد النخامة على غير الصائم وسبيل الشك نعم ولو قدر على قطعها من مجراها فتركها حتى نزلت فالاقرب عدم الافطار لان سبب الحكم بعدم افسادها ليس هو حصولها بغير اختيار المكلف وقصده فيكون من قبيل الاكل الغير المختار والغير المقصود بل لسبب عدم صدق الاكل عليه فلا يفرق بين صورتي القدرة على الكف عنه وعدمها وعلى هذا لو علم بنزولها الى الحلق عند رفع الراس الى العلو فلا يقدح رفع الراس والحاصل فعل ما يوجب النزول من الدماغ الى الفم ولو استنشق فدخل الماء دماغه بل حلقه على ما عرفت الا انه لا ينبغي ترك الاحتياط حين الوصول الى الحلق ولو جرى الريق ببقية الطعام في خلال الاسنان او لم يتعمد الابتلاع فان قصر في التخليل فالاقرب القضاء خاصة لعله لكونه كالمتعمد لابتلاعها بل هو لان الفعل الاختياري الناشي من فعل او ترك اختياري وقد سبق نحوه والا ان لم يقصر في التخليل فلا شيء ولو تعمد الابتلاع فالقضاء والكفارة وقد سبق ويكره تقبيل النساء والمس والملاعبة لما مر كما ذهب اليه جماعة للروايات المطلقة كرواية الاصبغ اقبل وانا صائم فقال عف صومك والمروي في قرب الاسناد عن الرجل هل يصلح ان يقبل او يلمس وهو يقضي شهر رمضان قال لا ومثله آخر ومع عدم الامن من سبق المني كما في رواية زرارة عن ابي جعفر ع انه سئل هل يباشر الصائم او يقبل في شهر رمضان فقال اني اخاف عليه فليتنزه عن ذلك الا ان يثق الا يسبقه منيه وقريب منه رواية الحلبي عن ابي عبد الله ع عن الرجل يمس من المرأة شيئا ايفسد ذلك صومه او ينقضه فقال ان ذلك ليكره للرجل الشاب مخافة ان يسبقه المني ورواية منصور بن حازم قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في الصائم يقبل الجارية والمرأة فقال اما الشيخ الكبير مثلي ومثلك فلا باس واما الشاب الشبق فلا لانه لا يؤمن والقبلة احدى الشهوتين الحديث والمراد والله اعلم انه لا يؤمن على سبق المني بقرينة قوله القبلة احدى الشهوتين اي احد الوجهين لسبق المني والاخرى المجامعة والاكتحال خصوصا بما فيه صبر او مسك

يفطر

ويدل

ويدل على كراهة الاكتحال مطلقا رواية سعد بن سعد الاشعري عن ابي الحسن الرضا ع قال سألته عمن يصيبه الرمد في شهر رمضان هل يذر عينه بالنهار وهو صائم قال يذرها اذا افطر ولا يذرها وهو صائم ورواية الحلبي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يكتحل وهو صائم قال لا اني اتخوف ان يدخل راسه ويدل على خصوص ما فيه صبر او مسك رواية محمد بن مسلم احديهما انه سئل عن المرأة تكتحل وهي صائمة فقال اذا لم يكن كحلا تجد له طعما في حلقها فلا باس ورواية الحسين بن ابي العلاء عن الكحل للصائم فقال اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا باس واخراج الدم ودخول الحمام المضعفان اما ما يدل على كراهة الاول فقد مضى واما ما يدل على كراهة الثاني فرواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه سئل عن الرجل يدخل الحمام وهو صائم قال لا باس ما لم يخش ضعفا ولذلك يفهم منها على المطلوب والسعوط بما لا يتعدى الى الحلق لرواية غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه قال لا باس بالكحل للصائم وكره السعوط للصائم ورواية ليث المرادي عن ابي عبد الله ع في الصائم يصب في اذنه الدهن قال لا باس الا السعوط فانه يكره واحترز بالقيد عما يتعدى حيث حكم فيه سابقا بالافساد وقد عرفت ضعفه وشم الرياحين وعن المنتهى الاجماع عليه لرواية حسن بن راشد قال قلت لابي عبد الله ع الصائم يشم الريحان قال لا لانه لذة ويكره له ان يتلذذ ومرسلة الفقيه عن الصادق ع انه سئل عن المحرم يشم الريحان فقال لا قيل له فالصائم قال لا وما ورد في الاخبار من نفي الباس عنه محمول على نفي التحريم وتتاكد الكراهة في النرجس لرواية الكليني عن محمد بن العيص قال سمعت ابا عبد الله ع ينهى عن النرجس للصائم ووجه تاكد الكراهة فيه تخصيصه بالذكر في الخبر والحقنة بالجامد لرواية الشيخ عن احمد بن محمد عن علي بن الحسن عن ابيه قال كتبت الى ابي الحسن ع ما تقول في اللطف يستدخله الانسان وهو صائم فكتب ع لا باس بالجامد وحرمه بعض مشايخنا لعموم اطلاق رواية البزنطي عن ابي الحسن ع الصائم لا يجوز له ان يحتقن وتضعف هذه الرواية سندا عن تقييد الاطلاق وفيه انه لو سلم ضعف المقيد فالمطلق اقصر من شموله للجامد لان المتبادر من الاحتقان ان يكون بالمايع فتم وبل الثوب على الجسد لرواية الحسن بن راشد وفيها قلت فالصائم يستنقع في الماء قال نعم قلت فيبل ثوبا على جسده قال لا ورواية الحسن الصيقل قال سئلت ابا عبد الله ع عن الصائم يلبس الثوب المبلول قال لا ورواية عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول لا يلزق ثوبك وهو رطب وانت صائم وهذه الاخبار وان كانت ظاهرة في الحرمة الا ان اللازم صرفها الى الكراهة لقصور سندها ومخالفة للشهرة فاعلم في كل موضع تمسكنا في عدم افساد الشيء للصوم بالاصل فالمراد نفي ايجابه القضاء والكفارة لاصالة البراءة وليس المراد جواز ارتكابه وصحة الصوم معه لان الاصل في العبادات الفساد والشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية فمقتضى هذا الاصل وجوب الكف عن كل ما شك في مدخليته في الصوم وفساد الصوم بدون الكف لكن لا على وجه يوجب القضاء والحاصل انا اذا شككنا في كون شيء مفسدا للصوم لا نحكم بوجوب الكف عنه ولكن لو لم يكف عنه لا يجب قضاؤه ولا كفارة اما وجوب الكف عنه فلان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية واما عدم وجوب شيء لو لم يكف فلاصالة البراءة فانا اصالة وجوب الاحتياط لا يوجب القضاء كما قد يتوهم بل القضاء بامر جديد فان قلت القضاء لازم فساد الصوم قلت نعم ولكن لم يثبت بالاحتياط الا وجوب الاجتناب عن المشكوك وهذا معنى الفساد المقتضى للاصل بمعنى ترتب جميع احكام الفاسد الا انه لو شككنا في شرطية شيء لصحة الصلوة او جزئية شيء لها نحكم بفسادها بدونه للاحتياط مع ذلك فاذا لم يتمكن منه المكلف بعد ان كان متمكنا منه نحكم بوجوب الاتيان بالصلوة بدون هذا المشكوك لاستصحاب بقاء التكليف مع ان مقتضى فساد العبادة بدونه هو عدم وجوبها حينئذ والعجز عن المشكوك وما نحن فيه من هذا القبيل

المطلب الثالث فيما يجب بالافطار يجب القضاء والكفارة بالاكل والشرب المعتادين اجماعا محققا ومحكيا وغيره بناء على صدق الاكل والشرب المحكوم عليهما بالافطار والموجب للامرين في الاخبار عليهما كما عرفت قد سابقا انهما مختصان بحكم التبادر بالمعتاد ومجرد الصدق غير كاف في افادة المطلق للعموم فلا دليل على كون غير المعتاد مفطرا حتى يدخل في الاخبار الدالة على وجوب الامرين تبناول لم مع انه لو سلم شمول لفظ الاكل له وصدق الافطار عليه لكن لا نسلم شمول الافطار له الا بعد دعوى اختصاصه بحكم التبادر بالاكل المعتاد وبالجملة فالحكم موقوف على امرين احدهما عدم اختصاص لفظي الاكل والشرب بالمعتاد والثاني عدم اختصاص الافطار بالاكل والشرب المعتادين وشيء منهما لم يثبت نعم قد عرفت ان مقتضى الاحتياط اللازم وجوب الكف عنه لكن ذلك غير كاف في صدق الافطار وكذا يجبان بحصول الجماع قبلا بالاجماع والاخبار الدالة على كونه مفطرا فيشمله ما دل على وجوب الامرين وكذا دبرا سواء كان دبر المرأة او دبر الغلام على الاقوى لما مضى سابقا من الادلة على كونه مفطرا وكذا وطي البهيمة ان قلنا بحصول الجنابة بناء على ما ذهب اليه المحقق والمصنف من كون مناط الافساد مطلق الوطي الموجب للغسل ولكن لم اعثر على مستند بحصول الجنابة مط في اثناء النهار نعم يمكن ان يستدل على كون وطي البهيمة مفطرا سواء قلنا بحصول الجنابة ام لا بالاخبار السابقة الدالة على كون النكاح مفطرا لما مر من ان المراد به هنا مطلق الوطي قطعا وان قلنا بكونه حقيقة في العقد لتعذر ارادته فاقرب مجازاته متعين حتى انه قال كثير انه المعنى الحقيقي له اللهم الا ان يقال باختصاصه بنكاح الادمي بحكم التبادر فتم مضافا الى ضعف تلك الاخبار ومع حصول الاجنبا الهما في هذا المضمار ويجبان ايضا مع تعمد البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر ومنه ومثله ايضا النوم عقيبها حتى يطلع الفجر مع العزم على ترك الاغتسال او مع اعتياد عدم الانتباه والحق به النوم من غير نية الغسل وان لم ينو عدمه ايضا وقد عرفت سابقا عدم الدليل على كونه مفسدا يوجب القضاء فضلا عن كونه مفطرا يوجب الكفارة واما النوم مع نية الغسل فلا اشكال في عدم الافساد به اذا كان في المرتبة الاولى وعرفت كونه مفسدا اذا وقع في المرتبة الثانية وسياتي حكم الثالثة وكذا يجبان بارتكاب الاستمناء وايصال الغبار الغليظ الى الحلق متعمدا اجماعا والكفارة معاودة الجنب النوم ثالثا عقيب انتباهتين بل عن الغنية والخلاف والوسيلة وشرح القواعد للمحقق الثاني الاجماع عليه

واعلم المراد اسليمان بن جعفر المروزي عن الفقيه قال اذا اجنب الرجل في شهر رمضان بليل ولا يغتسل حتى يصبح فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم
ولا يدرك فضل يومه ورواية ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض مواليه قال سألته عن احتلام الصائم نهارا في شهر رمضان قال لا ينام حتى يغتسل ومن اجنب في
شهر رمضان فنام حتى يصبح فعليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ولكن لن يدركه ابدا دلتا باطلاقهما على وجوب القضاء والكفارة على
مطلق من لم يغتسل ونام حتى اصبح جنبا خرج عنه ما دل الدليل على عدم ايجابه لشيء كالنومة الاولى في الجملة او ايجابه القضاء خاصة كالنومة الثانية كذلك
فبقي الباقي ولا يضر ضعف سندهما لانجبارهما بالاجماعات المحكية بل المحققة ظاهرا ولا اشتمال الثانية على ما لا نقول به من عدم جواز النوم مع الاحتلام نهارا قبل
الغسل لانه لا يسقط الباقي عن الحجية ولا معارضتهما باطلاق ما دل من الاخبار على عدم وجوب شيء بتأخير الغسل متعمدا الى طلوع الفجر او النوم حتى يصبح حتى خرج
منه بعض الصور التي دل الدليل على وجوب القضاء مع الكفارة فيه او القضاء خاصة وبقي الباقي لترجيحهما عليها لموافقتها للعامة ومخالفتهما اياهم كما قيل لان تلك الاخبار
بعد تخصيصها بما خصصت به ليست موافقة للعامة نعم هي كذلك قبل التخصيص ولهذا طرحناها من حيث الشمول لصورة تعمد البقاء على الجنابة في مقام تعارضها مع ما
دل على الافطار بتعمد البقاء لاختصاصهما بالاجماعات المحكية والشهرة الظاهرة عكس تلك الاخبار ثم ان الروايتين وان كانتا مطلقتين من حيث التمكن من الغسل وعدمه
الا ان اللازم في الاخبار الضعيفة الاقتصار على القدر المنجبر من مدلولها وليس في هذا المقام الا وجوب الامرين بالنوم الواقع بعد انتباهتين مع تمكنه من الغسل
فيهما فلو لم يتمكن منه لمانع فلا شيء عليه وكذا لو تمكن منه في الاولى ولم يتمكن في الثانية وهل يجب في الاخيرة القضاء خاصة وجهان من الاصل ومن عدم الفرق في
تفويت الغسل على نفسه بالنوم الثاني بين ان يصبح او ينتبه في وقت لا يتمكن من الغسل فيقضي ذلك الى ان يصبح جنبا والاول اقوى لعدم الدليل مضافا الى رواية محمد بن مسلم
عن احدهما قال سألته عن الرجل تصيبه الجنابة في شهر رمضان ثم ينام قبل ان يغتسل قال يتم صومه ويقضي ذلك اليوم الا ان يستيقظ قبل ان يطلع الفجر فان انتظر ماء
يسخن له او يستقي فطلع الفجر فلا يقضي يومه فانها باطلاقها تشمل ما لو كان الاستيقاظ المستثنى فيها واقعا بعد استيقاظ آخر عن النوم بعد الجنابة ولو عكس فلم
يتمكن في الاولى وتمكن في الثانية فنام عنها فالظاهر وجوب القضاء عليه لان غاية الامر كونها الانتباهة الاولى لعدمها فيكون النوم الثالث بمنزلة النوم الثاني يجب به
القضاء واما الكفارة فلا دليل على وجوبها الا اطلاق الروايتين لكنه موقوف على وجود الاجماعات الجابرة لهما في هذا المقام وكذا الشهرة والا فعدم الوجوب متعين
للاصل واعلم ان محل الخلاف في هذه المسئلة ما اذا كان النوم الثالث مع نية الغسل قبل الطلوع فيستمر حتى يطلع فلو كان مع نية عدم الغسل فلا خلاف في وجوب
الكفارة ح بين كل من قال بوجوبها لتعمد البقاء على الجنابة وكذا مع عدم نية شيء من الغسل وعدمه عند جماعة منهم المص وكذا لو لم يستمر النوم الى طلوع الفجر
بل استيقظ من النوم الثالث اغتسل فلا شيء عليه ولو لم يتمكن ح من الاغتسال فالظ عدم وجوب الكفارة عليه للاصل ورواية محمد بن مسلم المتقدمة بالتقريب المذكور
في صورة عدم التمكن من الغسل في الانتباهة الثانية فتدبر وما عداه من المفسدات يجب به القضاء خاصة وانما تجب الكفارة كائنة ما كانت بفعل احد موجباتها المتقدمة
في الصوم المعين الواجب باصل الشرع او بالعرض كرمضان اجماعا محققا ومحكيا وقضائه اذا افسده بعد الزوال على الاشهر الاظهر لرواية بريد العجلي عن ابي جعفر
في رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال ان كان اتى اهله قبل الزوال فلا شيء عليه الا يوما مكان يوم وان كان اتى اهله بعد الزوال فان عليه ان يتصدق على عشرة
مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع ورواية هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله رجل وقع على اهله وهو يقضي شهر
رمضان فقال ان كان وقع عليها قبل صلوة العصر فلا شيء عليه يصوم يوما بدله وان فعل ذلك بعد العصر صام ذلك اليوم واطعم عشرة مساكين فان لم يمكنه صام
ثلثة ايام كفارة لذلك وضعف الاولى لو كان فلا يضر بعد الانجبار بالشهرة العظيمة كاشتمال الثانية على التحديد بصلوة العصر مع امكان استفادة المطلب من
ذيلها اعني قوله وان فعل ذلك بعد العصر بضميمة عدم القائل بالتركيب فتأمل خلافا للمحكي عن العماني فقال بعدم الكفارة مطلقا ورواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله عن الرجل يكون
عليه ايام من شهر رمضان ويريد ان يقضيها متى يريد ان ينوي الصيام قال هو بالخيار الى ان تزول الشمس فاذا زالت الشمس فان كان نوى الصوم فليصم وان كان نوى
الافطار فليفطر سئل فان كان نوى الافطار يستقيم ان ينوي الصوم بعد ما زالت الشمس قال لا سئل فان نوى الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس قال قد اساء
وليس عليه شيء الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه وهذه الرواية وان كانت اعم من الرواية السابقة فتخصيصها بها متعين بمقتضى قاعدة الجمع بين العام والخاص
الا انها لورودها في مقام البيان والحاجة كالنص في عدم وجوب الكفارة فالجمع بحمل الاوليين على الاستحباب اولى لولا مخالفة هذه الرواية للشهرة العظيمة التي هي
من اعظم الموهنات للرجحان وكذا يجب الكفارة بافطار الصوم الواجب بسبب النذر المعين على الخلاف الآتي في مقدارها والاعتكاف الواجب كما سيجيء عن
قريب دون ما عداه من الصوم واجبا كان كالنذر المطلق وقضاء غير رمضان وقضاء رمضان قبل الزوال وصوم الكفارة او مندوبا وان فسد الصوم فان فساده
لا يستلزم ثبوت الكفارة بل القضاء ايضا لولا الفرض الجديد ويتكرر الكفارة بتكرر السبب الموجب لها في يومين مطلقا في جميع افراده اتحد جنسه او اختلف تخلل
التكفير ام لا اجماعا محققا على الظاهر ومحكيا وهل يتكرر بتكرره في يوم واحد فيه اقوال ثالثها نعم في الوطي لا في غيره رابعها مع تخلل التكفير لا مع عدمه خامسها نعم في الوطي
مطلقا وفي غيره مع التخلل او اختلاف الجنس وسادسها نعم مع التغاير او مع تخلل التكفير والاقوى العدم مطلقا للاصل وعدم دليل صالح على شيء من باقي الاقوال عدا ما يتوهم
للاخير من اطلاقات الاخبار بايجاب الافطار بل خصوص الاسباب المفطرة كالجماع والاستمناء للكفارة بقول مطلق فاذا جامع مثلا فيجب الكفارة بمقتضى ما دل على
هذا الحكم وهكذا وانت فاذا جامع وكفر ثم جامع صدق عليه انه جامع في شهر رمضان فيجب عليه بمقتضى الاطلاق نعم لو لم يكفر وفعل مرارا لم يجب الا واحدة لان

الكفارة

الكفارة منوط بمجموع هذه الافعال وهي يصلح مع الاتحاد والتعدد والاصل براءة الذمة وفيه نظر حاصله ان ما دل على وجوب الكفارة بالافطار في شهر رمضان
لا يثبت الكفارة الا لاول ما يتركب من الفعل الاثر للمفطر دون ما يقع بعده وان وقع في زمان يجب الامساك فيه لانه لا يسمى افطارا وكذا ما دل على وجوب الكفارة
لخصوص بعض الاسباب كالجماع والاستمناء فان الظ المتبادر من السؤال عنه وقوعها في شهر رمضان وقوع الافطار بها فلا يشمل المتكرر منها نعم روي عن الرضا ان
الكفارة تتكرر بتكرر الوطي لكن الرواية غير معلومة السند لا جابر لها ويعزر المفطر مع العلم والتعمد بما يراه الحاكم فان تخلل التعزير مرتين فلم ينفعه عاد مرة في الثالثة
للاكثر بل هو المش كما حكي لرواية سماعة عن رجل اخذ في شهر رمضان وقد افطر ثلث مرات وقد رفع الى الامام ثلث مرات قال فليقتل في الثالثة مضافا الى عموم الرواية
اصحاب الكبائر اذا اقيم عليهم الحد مرتين قتلوا في الثالثة وقيل يقتل في الرابعة للرواية المرسلة الدالة على ان اصحاب الكبائر يقتلون بها وهي على ضعفها و
خلوها عن الجابر مخصصة برواية سماعة المعتضدة بالرواية العامة ولو اكره زوجته على الجماع فعليه كفارتان لرواية المفضل بن عمر عن ابي عبد الله في رجل اتى
اهله وهو صائم وهي صائمة فقال ان استكرهها فعليه ضرب خمسين سوطا نصف الحد وان كانت طاوعته ضرب خمسة وعشرين سوطا وضربت خمسة وعشرين
سوطا وضعفها منجبر بعمل العلماء على ما حكي عن المحقق انه قال ان علمائنا ادعوا على ذلك اجماع الامامية خلافا للمحكي عن العماني فاوجب عليها كفارة واحدة وهو ضعيف
عدم المستند مع ان مقتضى ما ذكرناه بقاء من تعذر ورثة المكره ان لا يفسد صومها ويفسد لو طاوعته وهو واضح ولا فرق بين المطاوعة ابتداء وفي الاثناء و
يتحمل الكفارة ح كالاصل وعمومات ادلة وجوبها على المفسد خصوص رواية المفضل المتقدمة ويعزر كل واحد منهما مع المطاوعة بخمسة وعشرين سوطا ومع الاكراه
يضرب الزوج خمسين سوطا كما في الرواية والاقرب التحمل عن الاجنبية والامة لقوى تحمله عن زوجته وصدق الاهل على الامة وفيه منع اعتبار القوى بتمامه فوته لما
كون عظم الذنب مانعا عن الكفارة كما في اعادة الصيد للمحرم وصدق الاهل على الامة لو سلم فانصرافه الى غيرها واضح فلا مخرج عن الاصل ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط و
مثل الكلام فيما لو اكرهته فان مقتضى الاصل عدم تحملها الكفارة عنه ولو تبرع متبرع بالتكفير عن الميت اجزء عنه فروع الاول لو طلع الفجر لفظ ما في فيه من الطعام
فان ابتلعه كفر ووجهه قد مر الثاني يجوز لمريد صوم الغد الجماع في الليل الى ان يبقى لطلوع الفجر مقدار فعله والغسل بناء على الاظهر الاشهر من حرمة البقاء على
الجنابة فان علم التضيق فواقع كفر على ما مر ولو ظن السعة ولو بالاستصحاب فان راعى بنفسه فلم يعلم بالطلوع فجامع فتبين وقوعه في النهار فلا شيء من الاثم
والقضاء والكفارة عليه لما مر من ذيل رواية معوية بن عمار في امر الجارية فانها وان اختصت بالاكل والشرب الا ان الظ عدم القول بالفصل وفي حكم المراعاة اخبار
من يجوز التعويل على خبره شرعا وكذا لو لم يتمكن من المراعاة ففعل المفطر تعويلا على مجرد الاستصحاب على الظاهر لما عرفت من عدم الدليل على القضاء في هذه
الصورة والاوان لم يراع مع التمكن ولا اخبره من يكون قوله حجة شرعا فالواجب القضاء خاصة لما مر من الروايات ولا كفارة لعدم الدليل عليها الثالث لو افطر
المتفرد برؤية هلال رمضان في يوم شك فيه عند غيره من الناس لتعبده بمقتضى علمه وجب القضاء والكفارة عليه لانه افطر في نهار رمضان متعمدا من غير عذر
وعدم علم غيره بكونه من رمضان او علمه بعدمه لا يجدي مع علمه فان كل مكلف يعمل بعلمه والظ عدم الخلاف فيه الا عن ابي حنيفة فنفى الكفارة محتجا بوجهين سخيفين
الرابع لو سقط عن المكلف فرض الصوم بعد افساده بان ظن سلامته من موانع الصوم ووجدانه لجميع شروطه ولم يصم او افسده في اثناء النهار بعد فصل
في اوله ثم عرض له بعض مسقطات الصوم فالمحكي عن الاكثر عدم سقوط الكفارة بل حكى عن الشيخ في الخلاف دعوى الاجماع عليه وكان لاطلاقات وجوب الكفارة
بفعل المفطر مع وجوب الامساك عنه وهذا انما يتم بالنسبة الى حال التشخص وفيه انه ربما يصدق على هذا الشخص انه افطر يوما من رمضان من غير عذر
فهو مسلم الا ان الظ منها بحكم التبادر اختصاصها باليوم الذي استجمع المكلف فيه للشرائط الى آخره ولو لم يسلم الظهور في ذلك فلا اقل من كون اللفظ
مجملا بالنسبة الى اليوم الذي فقد المكلف بعض الشرائط في اثنائه فان المطلقات المشككة على قسمين قسم يتبادر منه الفرد الشايع بحيث يعلم عدم ارادة القدر
المشترك الشامل للنادر وقسم منها يتردد الامر بين ارادة القدر المشترك لكونه هو الموضوع له وبين ارادة خصوص الفرد الشايع بقرينة الشيوع نظير المجاز
المشهور بل هو موهن للحقيقة والادلة الدالة على ان من افطر يوما من رمضان متعمدا فعليه كذا وكذا لو لم نقل بكونها من قبيل الاول فغاية الامر ان يكون من
قبيل الثاني واياما كان فلا يستفاد منها حكم اليوم الذي طرء المانع في اثنائه فيرجع في حكم الافطار فيه قبل طرو المانع الى الاصل وان ربما انه يصدق عليه انه
فعل المفطر في زمان يجب الامساك وانما المستفاد منها وجوبها على من افطر يوما من رمضان وقد عرفت انها لا ينصرف الى المقام وعلى هذا فالاقرب سقوط الكفارة
ثم ان المص وولده فخر الاسلام بنيا وجوب الكفارة في هذه المسئلة وغيرها على مسئلة اصولية وهي جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط وعدمه فعلى الاول تجب
الكفارة لوجوب الصوم عليه وعلى الثاني لا يجب لعدم وجوب الصوم عليه لعلم الله سبحانه بانتفاء شرط الصوم في هذا اليوم قال في المدارك وعندي في هذا البناء نظر
اذ لا منافاة بين الحكم بامتناع التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء الشرط كما هو الظ وبين الحكم بثبوت الكفارة لتحقق الافطار في صوم واجب بحسب الظاهر
كما هو واضح انتهى اقول وللتامل فيه مجال من البناء المذكور والنظر فيه مجال اما في البناء فلانه ليس في الاخبار الدالة على وجوب الكفارة ما يدل على اناطتها بوجوب
الصوم على المكلف مثل قوله من افطر يوما من شهر رمضان فعليه كذا مطلقا بل يشمل من كان واجدا للشروط للصوم في تمام اليوم ومن كان فاقدا لها او لبعضها
كلا ومن كان واجدا لها في بعض اليوم فاقدا لها في البعض الآخر سواء افطر بعد حصول العذر او قبله عالما بانه سيطرء العذر او غير عالم به كما هو مفروض مسئلتنا
ومع عدم الدليل على خروج بعض الافراد لا بد من الحكم عليه بالبقاء تحت الاطلاق والمتيقن خروج الفرد الثاني ولا دليل على خروج غيره ومنه الفرد الاخير

ثم انه لو حكم عليه بوجوب الكفارة عليه سواء قلنا بوجوب الصوم عليه ام قلنا بعدم وجوبه لكن خروج ما اخرج من ذلك المطلق لاجل عنوان اعلم
وجوب الصوم حتى يحصل الخروج في كل مورد يعلم عدم وجوب الصوم فيه تكلم في ان هذا الشخص هل يجب عليه الصوم ام لا ومبنى على المسئلة الاصولية هذا كله مع تسليم
للاطلاقات من حيث انصرافها لهذا الفرد واما مع منعه كما نقول فلا فرق في عدم وجوب الكفارة بين القول بوجوب الصوم عليه وبين القول بعدمه فكذا
واما في النظر فان لهؤلاء ان يقولوا انا لا نقول بالتنافي بين عدم التكليف ووجوب الكفارة لمخالفة الوجوب الظاهري لكن نقول القدر الثابت من ادلة
الكفارة هو وجوبها على من وجب عليه الصوم في الواقع واما من لم يجب عليه واقعا فلم يدل تلك الادلة على وجوب الكفارة فيبقى تحت الاصل وبعبارة اخرى الكفارة
مختصة بمن تخلف عن مورد الصوم ومخالفة اوامر الصوم والشخص المذكور لم يخالفها انما خالف الادلة الدالة على وجوب العمل بمقتضى الاعتقاد حيث انه
اعتقد تناول النهار انه سالم من الاعذار الى الغروب فاعتقد وجوب الصوم عليه وقد تقرر انه يجب العمل بمقتضى الاعتقاد في الاحكام الشرعية وموضوعاتها
فلا يعاقب هذا الشخص على ترك الصوم وانما يعاقب على ترك العمل بمقتضى الاعتقاد الذي هو حكم الله الظاهري ومن هنا ظهر فساد التمسك على عدم السقوط
بالاستصحاب بان الشخص قبل طرو العذر لم تسقط عنه والاصل عدم حدوث السقوط توضيح الفساد انك قد عرفت انه لا دليل على كون الكفارة واجبة على
هذا الشخص وبعبارة اخرى كون هذا الافطار المتعقب بطرو العذر موجبا للكفارة ثم قبل طرو العذر لما ظن انه سالم من العذر ظن ان عليه الكفارة
فاذا تبين العذر وعلم انه في الزمان كان ممن هو غير جامع للشرائط الى اخر اليوم فقد قلنا ان هذا الفرد لا دليل على وجوب الكفارة فيشك انه هل يجب عليه
الكفارة من اول الامر ام لا وانما كان مظنونا بواسطة ظن السلامة عن العذر ومن البين ان الاستصحاب انما يجري اذا اختص الشك بالزمان اللاحق ولا يسري الى
السابق بان يكون في محل الشك على الثبوت المستصحب السابق وليس الامر هنا كذلك لانه بعد طرو العذر لا يقطع بان الكفارة وجب عليه سابقا في الواقع
بل الشك فيه ايضا ثم يعلم انها كانت واجبة عليه ظاهرا لكن الوجوب الظاهري لما كان دائرا مدار الظن بالسلامة ومنوطا به زال كما لو اعتقد كون الشيء
خمرا ثم شك في خمريته فشك في حرمته فانه لا يجوز استصحاب الحرمة الظاهرية السابقة حين اعتقاد الخمرية وهو واضح غاية الوضوح ومن جميع ذلك علم ان المراد
بسقوط الكفارة بطرو العذر كشف العذر عن كون الكفارة غير واجبة عليه من اول الامر لا الاسقاط الحقيقي بمعنى استقرار الوجوب عليه ثم ارتفاعه وزواله
بطرو العذر ظهر اطراد المرتبة الصامتة الظاهرة للسلامة من العذر بعينه على التكفير واعتقد فيه كفارة لافطارها بمقتضى ظن السلامة ثم حاضت
فالاقرب بطلانه اذ الحيض كاشف عن انه لم يكن عليها كفارة من اول الامر كما لو شهد عدلان عند الحاكم بما يوجب اعتاق الشخص لعبده فالزمه بالاعتاق فاعتق
ثم تبين كذبهما حيث حكم المصنف في بحث العتق ببطلانه فلو كانت الكفارة مستقرة عليها وكان طرو الحيض رافعا لها لم يكن معنى لبطلان العتق اذ لو سلمت
رافعية العذر للوجوب المستقر فانما هي قبل الامتثال واما بعده فلا وجوب حتى يرفعه العذر ومقتضى ذلك صحة العتق لحصول الامتثال به الخامس لو وجب شهران
متتابعان سواء كان بكفارة او بنذر فعجز صام ثمانية عشر يوما لرواية ابي بصير وسماعة بن مهران قالا سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون عليه صيام شهرين
متتابعين فلم يقدر على الصيام ولم يقدر على العتق ولم يقدر على الصدقة قال فليصم ثمانية عشر يوما من كل عشرة ايام ثلثة ايام لكن الظاهر ان الرواية
غير صحيحة فالتعويل عليها مشكل اللهم الا ان يكون الحكم مشهورا والا فالحكم بوجوب الصدقة بما تمكن في كفارة شهر رمضان احسن وقال صاحب المدارك و
المحكي عن ابن الجنيد والصدوق في المقنع لرواية عبد الله بن سنان الموصوفة بالصحة في كلام جمع عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل افطر في شهر رمضان يوما واحدا
من غير عذر قال يعتق نسمة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا فان لم يقدر تصدق بما يطيق وغيرها من الروايات والظاهر ان هذه اخص من السابقة
فتقدم والمحكي عن الشهيد التخيير بين الامرين وتحسن مع تكافؤ الخبرين اذ التخيير بين صوم ثمانية عشر او التصدق اصلا على الخلاف المتقدم مستغفر
لله تعالى والظاهر عدم الخلاف فيه ويدل عليه رواية ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه من صوم او عتق او صدقة في يمين او نذر او
قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة فالاستغفار له كفارة ما خلا يمين الظهار ولو قدر على اكثر من ثمانية عشر او على الاقل فالوجه عدم الوجوب
للاصل نعم لا يبعد وجوب الاقل عملا بالخبر المشهور ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اما لو قدر
على العدد دون الوصف اعني التوالي فالوجه وجوب المقدور لما عرفت من هذا الوجه بعينه لا لان الرواية على وجوب ثمانية عشر مع العجز عن صيام شهرين متتابعين
ورواية ما لا يدرك كله لا يترك كله واخبار لا يجري في الامور الشرعية والمركبات الذهنية كما فيما نحن فيه مع ان الرواية اخص منها اللهم الا ان يقال بان مدلول
الرواية حكم صورة العجز عن اصل الصيام فليتامل ولو صام شهرا فعجز احتمل وجوب تسعة لكون كل ثلثة ايام من الثمانية عشر بدلا من عشرة ايام من الشهرين
كما في الخبر في احدى النسختين ويحتمل وجوب مجموع ثمانية عشر اذ يصدق عليه انه لا يقدر على الصيام ولحوقه فيدخل في الرواية لان عدم القدرة فيها اعم
من ان يكون ابتداء او يحصل في الاثناء ويحتمل السقوط راسا لانا لا نقبل من انه عجز عن صيام ثمانية عشر لان بدليته عن صوم ثمانية عشر ليس الا اذا وقع حال
العجز لا حال القدرة كما هو الظاهر من الرواية بل الاصل ولخصوص مورد السؤال في الرواية بحكم التبادر بمن لم يقدر ابتداء ومنع الدليل على بدلية كل ثلثة
من عشرة السادس لو اجنب ليلا وتعذر الماء بعد تمكنه من الغسل حتى اصبح فالقضاء على اشكال منشاؤه الاطلاقات الدالة بصورة النسيان بحكم التبادر ومنع التفريط
وجوب الغسل فورا وهذا اقوى وان كان الاول احوط نعم لو علم انه لو تمكن بعد تمكنه بعد ساعات تمكن وجب عليه ذلك اللزوم فان اخر فالظاهر وجوب القضاء والكفارة

لانه في معنى الباقي على الجنابة متعمدا **المطلب الرابع** في بقايا مباحث موجبات الافطار يجب بالافطار في الجملة اربعة الاول القضاء وهو واجب على كل تارك
للصوم عمدا بردة او سفر مبيح للافطار او مرض كذلك او نوم او حيض او نفاس حاصلين في جزء من النهار او بغير عذر مع وجوبه عليه اما وجوب القضاء بفوت
الصوم بالارتداد فالظاهر عدم الخلاف فيه بين الاصحاب كما حكي عن الذخيرة واستدل عليه بعضهم بالعمومات الدالة على وجوب قضاء ما فات من الصيام والحق لم
اظفر بعد على مثل هذه المطلقات او العمومات نعم قد يدعى الاجماع على وجوب القضاء على كل من افسد صومه عمدا الا ما استثني وهو حسن لو ثبت عدا ما يزعم من
روايتي الحلبي وابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام الاولى قال اذا كان على الرجل شيء من صوم شهر رمضان فليقضه في اي الشهور شاء ايام متتابعة والثانية انه قال من
افطر شيئا من رمضان في عذر فان قضاه متتابعا فهو افضل وان قضاه متفرقا فحسن وليس فيهما دلالة على المطلب اما في الاولى فلانه انما يدل على التوسعة في
القضاء لمن كان عليه القضاء وليس الكلام الا فيمن عليه وليس فيه بيان لمن عليه القضاء عموما او خصوصا بل المراد بيان الحكم بالتوسعة لمن عليه قضاء فاذا وقع
الكلام في المرتد وغيره مثلا انه هل عليه قضاء وهل عليه شيء من صوم رمضان ام لا فلا تدل هذه الرواية على ان عليه قضاء نعم بعد ما ثبت ان عليه القضاء
اذا وقع الكلام في انه فوري ام لا فهذه الرواية تدل على التوسعة وكذا الرواية الثانية لاختصاصها بذوي الاعذار فلا تشمل مثل المرتد مثلا مضافا الى امكان
ان يقال ان الرواية واردة في مقام بيان الرخصة في تفريق القضاء لمن عليه قضاء لا في مقام بيان وجوب القضاء فحكم هذه الرواية بعد الفراغ عن وجوب القضاء
على الشخص اللهم الا ان يقال انها دالة على التوسعة في القضاء لكل من افطر في عذر بالتوسعة والتخيير بين التتابع والتفريق فرع وجوب اصل القضاء فيدل
عليه بالالتزام العرفي وكيف كان فلم اعثر على اجماع او دليل يدل باطلاقه او عمومه على وجوب قضاء الصوم على كل من لم يصم لعذر او لغيره لكن عليك بالتتبع لعلك
تجد ذلك ولا تعتبا بعد عثوري لقلة الكتب عندي وليس عندي من كتب الاخبار الا الاستبصار ثم لا يتوهم احد ان الاطلاقات الدالة على سقوط القضاء عن الكافر
اذا اسلم وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله يدل على سقوط القضاء عن المرتد وذلك لان المتبادر الكافر الاصلي دون غيره واما وجوب القضاء اذا فات بالسفر او المرض
المبيحين فهو ايضا موضع وفاق ويدل عليه ايضا الكتاب والسنة المستفيضة واما وجوبه اذا فات بالنوم والمراد به ان لا ينوي الشخص وينام نوما الى
زمان يخرج وقت تدارك النية وهو ما قبل الزوال او ازيد بقصد على الخلاف فهو مما لم اعثر على دليل عليه ولا يشمله ايضا اطلاق رواية ابن سنان المتقدمة اذ لا
على هذا الشخص انه افطر لعذر واما وجوب القضاء اذا فات بالحيض والنفاس فهو ايضا موضع وفاق على الظاهر ويدل عليه مضافا الى ما سيأتي من الاخبار الدالة
على اشتراط وجوبه بالخلو عنهما المشتملة على ذكر وجوب القضاء روايتا زرارة والحسن بن راشد في خصوص الحيض الاولى عن ابي جعفر عليه السلام قال الحائض ليس عليها
ان تقضي الصلوة وعليها ان تقضي صوم شهر رمضان والثانية عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له الحائض تقضي الصلوة قال لا قلت تقضي الصوم قال نعم قلت من اين
جاء هذا قال اول من قاس ابليس الرواية واما وجوبه على تارك الاداء بغير عذر فان كان بترك باحد الاسباب المفسدة التي نص على وجوب القضاء بها نصا فاللازم كفاه
الافطار عليها كالاكل والشرب والجماع ونحوها او بالخصوص كالنوم الثاني للجنب وترك الغسل للحيض فهو الدليل على وجوب القضاء واما ان كان تركه لشيء اخر مثل
ترك النية او نية الافطار بناء على حصول الافساد به فيحتاج الحكم بوجوب القضاء الى نص خاص او عام ولم اعثر على واحد منهما ولا على الاجماع المدعى سابقا
ولم يعد عن فطرة وغيرها اي عن ملة سواء في الحكم بوجوب القضاء ولا يجب القضاء لو فات الاداء بجنون او صغر او كفر اصلي او اغماء اجماعا في الاولين وفي المحجج
لما يقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق وفيه ما لا يخفى لان ان اريد به رفع القلم عنهما بالنسبة الى
القضاء فلا ريب في ان الكلام في وجوبه عليهما بعد البلوغ والافاقة وان اريد به نفي الاداء عنهما المستلزم لنفي القضاء فالملازمة ممنوعة فالعمدة هو الاجماع واما
السقوط عن الكافر بعدما اسلم فيدل عليه مضافا الى عموم قوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله روايات منها رواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل في النصف من شهر
رمضان ما عليه من صيامه قال ليس عليه الا ما اسلم فيه ومنها رواية العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قوم اسلموا في شهر رمضان وقد مضى منه ايام هل
عليهم ان يقضوا ما مضى منه او يومهم الذي اسلموا فيه قال ليس عليهم قضاء ما مضى ولا يومهم الذي اسلموا فيه الا ان يكونوا اسلموا قبل طلوع الفجر وتقييد الكفر
بالاصلي يحتمل ان يراد به اخراج المرتد فقط ويحتمل ان يراد به اخراجه واخراج من انتحل الاسلام من الفرق المحكوم بكفرهم كالخوارج والغلاة والنواصب واما المرتد
فقد مضى من المصنف الحكم بوجوب القضاء واما من انتحل الاسلام فالظاهر من بعض عدم وجوب القضاء عليهم اذا اوقعوا الاداء صحيحا بحسب اعتقادهم ووجوبه
اذا اوقعوه فاسدا كذلك وكذا حكم غيرهم من المخالفين اذا استبصروا واستند في الثاني الى العمومات الدالة على وجوب القضاء المتناولة لهم ايضا وفي الاول الى
رواية محمد بن مسلم وبريد بن الفضيل وزرارة عنهما عليهما السلام في الرجل يكون في بعض هذه الاهواء الحرورية والمرجئة والعثمانية والقدرية
ثم يتوب ويعرف هذا الامر ويحسن رايه يعيد كل صلوة صلاها او صوم او زكوة او حج اوليس عليه اعادة شيء من ذلك قال ليس عليه اعادة شيء من ذلك غير الزكوة
فانه لا بد من ان يؤديها لانه وضع الزكوة في غير موضعها وانما موضعها اهل الولاية ورواية بريد بن معوية عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل وهو في بعض
هذه الاصناف من اهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الامر يقضي حجة الاسلام فقال عليه السلام يقضي احب الي وقال كل عمل عمله وهو في حال نصبه
وضلالته ثم من الله عليه وعرفه الولاية فانه يوجر عليه الا الزكوة فانه يعيدها لانه وضعها في غير موضعها لانها لاهل الولاية واما الصلوة والحج والصيام
فليس عليه القضاء واما سقوط القضاء بالاغماء فهو مذهب الشيخ في النهاية والمبسوط وابن ادريس على ما حكي عنه والمحقق والمصنف وحكي عن عامة المتاخرين مطلقا

ولو لم ينو قبله وزاد المصنف في النعيم بقوله او عولج بالمطر و مستندهم رواية يونس بن نوح قال كتبت الى ابى الحسن الثالث ع اسئله عن المغمى عليه يوما او اكثر هل يقضى ما فاته ام لا فكتب لا يقضى الصوم ولا يقضى الصلوة خلافا للمحكى عن المشايخ الثلثه فقالوا بوجوب القضا وان لم يسبق منه النية قال في المدارك ولم اقف للقائلين بالوجوب على حجة يعتد بها اقول لو ثبت دليل دال على وجوب القضا بفوت الصوم كما ادعاه هذا المحقق في مواضع فلعله هو دليلهم نظرا الى فوات الصوم بعدم النية كما في النائم اذا لم يسبق منه النية كما لا يوجد في الاغماء دليل على وجوب القضا كذا في النوم ولو دل العموم المدعى على وجوب القضا في النوم كما استدل به عليه فيه لدل على القضا في الاغماء والفرق بين النوم والاغماء كما ادعوه لم يتحقق و سيجئ الكلام اللهم الا ان يفرق بالاجماع نعم يمكن الجواب عن هذا العموم على فرض وجوده بتخصيصه بالروايتين جميعا فالقول بالوجوب ضعيف كضعف ما احتج به لهم في المختلف على ما حكى عنه من ان الاغماء مرض فيدخل في عموم ما دل على ثبوت القضا اذا فات الصوم بالمرض و من انه يجب عليه قضا الصلوة فكذا الصوم لعدم القول بالفرق اما الاول فلعدم صدق المرض عليه او عدم انصرافه اليه و على فرض تسليمهما فعموم ما دل وجوب القضا بسبب المرض مخصصة بالروايتين لانهما خاصتان واما الثاني فلمنع الحكم في الصلوة اولا وما دل على وجوب قضائها لعله محمول على الاستحباب بقرينة الروايتين المصرحتين بعدم وجوب قضائهما ومنع عدم الفرق ثانيا وما ادعى من عدم القول بالفرق غايته ان يكون بالنسبة الى الاجماع مركبا منقولا لا يعارض الروايتين مع اشتهار مضمونهما سيما بين المتاخرين و تسليم تعارض ما ذكر من الدليل مع الروايتين و تساقطهما والرجوع الى الاصل ثالثا اللهم الا على فرض وجود عموم دال على وجوب قضا ما فات فتدبر ثم ان ما ذكره المصنف في النعيم لصورة المعالجة بالمفطر كذلك ولا يتوهم وجوب القضا للادلة الدالة على كون هذا الشئ مفطرا و موجبا للقضا لان مورد تلك الادلة حال التكليف ولذا لا توجب شيئا على الناسى و شبهه و يستحب التتابع في القضا لما فيه من المسارعة الى الخير ولرواية ابن سنان المتقدمة وحكى عن ابن ادريس انه حكى عن بعض الاصحاب انه يستحب التفريق وحكى عنه ايضا انه حكى عن بعض انه يستحب تتابع ستة و تفريق البواقى و هما ضعيفان و مستندهما ضعيف بالنسبة الى ادلة استحباب التتابع و لو سلم التكافؤ فالمرجع بعد التساقط عموم ما ثبت المسابقة الى الخير مضافا الى ما يؤيده بالاحتياط واعلم ان الظاهر عدم كون وجوب القضا فوريا و يدل عليه مضافا الى اطلاقات وجوب القضا خصوص رواية الحلبى المتقدمة فليقضه في اى الشهور شاء اياما متتابعة وكذا رواية ابن سنان المتقدمة حيث دلت على جواز التفريق المنافى لوجوب المبادرة ويدل عليه ايضا رواية جعفر بن البخترى عن ابى عبدالله ع قال كن نساء النبى ص اذا كان عليهن صيام اخرن ذلك الى شعبان كراهة ان يمنعن رسول الله ص خلافا للمحكى عن ابى الصلاح وهو ضعيف غير واضح المستند واعلم ان المصنف اكتفى من الحكم بعدم وجوب الفورية بالحكم باستحباب التتابع **مسئلة** لا خلاف في وجوب الافطار على المسافر وعدم صحة الصوم منه و وجوب القضا عليه لو صام في السفر في الجملة وانما الخلاف في مواضع الاول ان الافطار هل هو مشروط بخروج المسافر قبل الزوال فلو خرج بعده يتم الصوم مطلقا او بالعزم على السفر من الليل فان بدا له في النهار لم يفطر مطلقا او مشروط بكلا الامرين فمع عدمهما او لو بعدم احدهما يتم الصوم او غير مشروط بشئ منهما اصلا بل يفطر مطلقا ولو خرج بعد الزوال ولم يعزم عليه من الليل اقوال اوسطها اولها وهو المشهور للروايات المستفيضة منها رواية الحلبى عن ابى عبدالله ع انه سئل عن الرجل يخرج من بيته يريد السفر وهو صائم فقال ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقض ذلك اليوم وان خرج بعد الزوال فليتم يومه ومنها رواية محمد بن مسلم عن ابى عبدالله ع قال اذا سافر الرجل في شهر رمضان فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم و يعتد به من شهر رمضان دلت بمفهومها على عدم وجوب صيام اليوم وعدم الاعتداد به اذا خرج قبل نصف النهار ومنها رواية عبيد بن زرارة عن ابى عبدالله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر قال ان خرج قبل الزوال فليفطر وان خرج بعد الزوال فليصم ومنها رواية اخرى له ايضا عن ابى عبدالله ع قال اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام وان خرج قبل الزوال افطر و بها لاستجماعها المرجحات الداخلية كاخصيتها بالنسبة الى بعض الادلة الاتية و صحة بعضها و كثرتها وللمرجحات الخارجية من اشتهار مضمونها سيما بين القدماء و موافقة الحكم الاول من حكميها وهو الافطار قبل الزوال لعموم الكتاب والسنة من وجوب الافطار على المسافر مطلقا و موافقة الحكم الثانى منها للاجماع المحكى عن الخلاف يرفع اليد عن كل ما خالفها من المطلقات الدالة على وجوب الافطار مطلقا كتابا و سنة والناصة في جواز الافطار ولو خرج بقليل قبل الغروب التى هى ادلة القول الاخير كرواية عبد الاعلى في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل ومن الروايات الدالة على اشتراط العزم على السفر من الليل كما هو مختار الشيخ في بعض كتبه و المحقق كرواية على بن يقطين عن ابى الحسن ع في الرجل يسافر في شهر رمضان ايفطر في منزله قال اذا حدث نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله وان لم يحدث نفسه من الليلة ثم بدا له في السفر من يومه اتم صومه و رواية ابى بصير قال اذا خرجت بعد طلوع الفجر ولم تنو السفر من الليل فاتم الصوم واعتد به من شهر رمضان وفي اخرى اذا اردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل فان خرجت قبل الفجر او بعده فانت مفطر وعليك قضاء ذلك اليوم و الرهوي ولو انه خرج من منزله يريد النهروان ذاهبا او جائيا لكان عليه ان ينوى من الليل سفرا والافطار فان هو اصبح ولم ينو السفر فصم وافطر مضافا الى موافقتها لمذهب كثير من العامة كالاوزاعى وابى ثور والزهرى والنخعى ومكحول كما عن المنتهى واما القول الثالث المحكى عن الشيخ في المبسوط فلم نقف له على مستند وقد استدل له بعض مشايخنا بان فيه جمعا بين الاخبار الدالة على اشتراط الافطار بالخروج قبل الزوال وبين الدالة على اشتراطه بالعزم على السفر بتخصيص ما دل على الافطار قبل الزوال بما اذا عزم على السفر من الليل قال الا ان التعارض بينهما تعارض

الى هنا في شرح القواعد ومن هنا الى الخ منه رحمه

العموم والخصوص من وجه فيقيد عموم كل منهما بخصوص الاخر فان الظاهر يحمل على النص و مثل هذا الجمع لا يحتاج الى شاهد و هو اولى من الجمع بينهما بالاكتفاء باحد الامرين كما في الوسائل فانه يحتاج الى شاهد انتهى كلامه و يضعف الاستدلال به للشيخ بعض مشايخنا اقول هذا الاستدلال عجيب لان العامين من وجه اذا كانا متعارضين فالجمع بينهما بتقييد عموم كل منهما بخصوص الاخر من المحالات العقلية لانه جمع بين النقيضين فاذا ورد اكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم ولا تكرم الفساق الا العلماء منهم فمقتضى ذلك وجوب اكرام العلماء الفاسقين و حرمته وهو المحال اللازم وان لم يكونا متعارضين فهما يجتمعان فلا يحتاج الى تقييد عموم واحد منهما بخصوص الاخر لان التقييد والتخصيص فرع التعارض و الثانى فنقول ح انه لو لوحظ الادلة الدالة على وجوب الافطار اذا خرج قبل الزوال مع الادلة الدالة على وجوب اتمام الصوم اذا خرج بعد الزوال مع الادلة على وجوب الاتمام مع عدم العزم فلا يحتاج شئ منها الى التقييد بل يبقى كل على عمومه لعدم التنافى بين الحكمين فلا تعارض بينهما وليس الامر من قبيل اكرم العلماء واكرم العدول وان لوحظ الادلة الاولى مع الادلة الرابعة وكذا لو لوحظت الثانية مع الثالثة فيقع التعارض لكن تخصيص عموم كل بخصوص الاخر وحمل ظاهر كل على نص الاخر من المحالات لان معنى تخصيص عموم الادلة الاولى بخصوص الرابعة ان يقال ان من خرج قبل الزوال يجب عليه الافطار الا اذا لم يعزم الخروج من الليل فانه يجب عليه الاتمام ح ومعنى العكس ان يقال من لم يعزم على الخروج من الليل اتم صومه ولم يفطر الا اذا خرج قبل الزوال فانه يفطر ومن البين ان المعنيين متناقضان وقس على ذلك حال الادلة الثانية و الثالثة فالتحقيق ان اللازم في تعارض العامين من وجه حمل عموم احدهما وظهوره على الخصوص الذى هو نص فيه وابقاء عموم الاخر وظهوره على حاله وبعبارة اخرى ارتكاب التقييد في احد المطلقين ولذا لابد من وجود المرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح اذا عرفت هذا فنقول ان هنا تعارضين احدهما بين الادلة الاولى والرابعة والاخر بين الثانية والثالثة فوجوه الجمع المتصورة هنا اربعة احدها تخصيص الاولى بالرابعة و تخصيص الثانية بالثالثة مع ابقاء عموم الرابعة والثالثة على حالهما ومقتضاه ما قاله الشيخ في المبسوط من اشتراط اجتماع الامرين في الافطار والثانى عكس الاول اعنى تخصيص الرابعة بالاولى والثالثة بالثانية مع ابقاء عموم الاولى والثانية على حالهما ومقتضاه ما حكى في الوسائل من اشتراط احد الامرين والثالث الاول من الثانى والثانى من الاول ومقتضاه ما اخترناه من المذهب المشهور وهو اناطة الافطار بالخروج قبل الزوال وان لم يعزم والرابع عكس الثالث ومقتضاه القول الثانى المحكى عن الشيخ في غير المبسوط والمحقق من اناطة الافطار بالعزم على السفر ليلا وان خرج بعد الزوال ولا يخفى ان تقديم احد هذه الوجوه على الباقى يحتاج الى مرجح وقد عرفت ان المرجح مع الوجه الذى اخترناه فظهر من هذا ان قول الشيخ المحكى في المبسوط الموافق لاحد وجوه الجمع الاربعة ليس الا كقول صاحب الوسائل الموافق لواحد اخر منها في الاحتياج الى المرجح والشاهد و ان ما قاله بعض مشايخنا من ان الجمع الموافق لمذهب الشيخ لا يحتاج الى الشاهد بخلاف الجمع الذى قاله في الوسائل لا يخ عن تحكم بقى هنا شئ و هو ان جل المرجحات الموجبة لترجيح اخبار اناطة الافطار بالخروج قبل الزوال لعل من موافقة الكتاب و مخالفة العامة مختص باحد الحكمين المستفادين من تلك الاخبار وهو الافطار اذا خرج قبل الزوال وان لم يعزم السفر من الليل بل عزم الصوم واما الحكم الاخر المستفاد منها وهو الصوم مع الخروج بعد الزوال فلا مرجح لها بالنسبة اليه لعدم جريان عموم ما ثبت الافطار وعدم معلومية مذهب العامة فيه اللهم الا ان يكتفى فيه بالشهرة ونقل الاجماع عن الخلاف مضافا الى ظهور الاجماع المركب اذ كل من قال بوجوب الافطار بالخروج قبل الزوال و ان لم يعزم السفر ليلا قال بالاتمام بالخروج بعد الزوال وان عزم السفر ليلا فتدبر **مسئلة** الظاهر عدم صحة الصوم الواجب في السفر الا في المواضع المستثناة بل ادعى عليه الاجماع ويدل عليه الروايات المستفيضة بل المتواترة كما قيل منها رواية صفوان عن الرجل يسافر في شهر رمضان فيصوم قال ليس من البر الصيام في السفر ومنها رواية محمد بن حكيم لو ان رجلا صام في السفر ما صليت عليه ومنها رواية سماعة عن الصيام في السفر قال لا صيام في السفر قد صام اناس على عهد رسول الله ص فسماهم العصاة فلا صيام في السفر الا الثلثة ايام التى قال الله عز و جل في الحج و رواية عمار عن الرجل يقول لله على ان اصوم شهرا او اكثر من ذلك او اقل فعرض له امر لا بد له ان يسافر ايصوم وهو مسافر قال اذا سافر فليفطر فانه لا يحل له الصوم في السفر فريضة كان او غيرها والصوم في السفر معصية ومنها رواية البزنطى عن الصيام بمكة والمدينة قال فريضة قلت لا ولكنه تطوع كما تطوع بالصلوة فقال تقول اليوم وغدا قلت نعم قال لا تصم وفي رواية اخرى من سافر قصر و افطر وفي اخرى امتى الذين اذا سافروا قصروا وافطروا الى غير ذلك من الاخبار واما الصوم المندوب غير الثلثة ايام عند قبر النبى ص فالاكثر من القدماء ايضا على صحة الصوم للاطلاقات المذكورة بل النص في روايتى عمار والبزنطى عليها بقوله في الاولى فريضة كان او غيرها وكون المورد خصوص التطوع في الثانية اللهم الا ان يراد بالفريضة في الاولى خصوص صوم رمضان فيشمل غيرها للواجب فيكون كساير الاطلاقات خلافا للمحكى عن جماعة من المتاخرين فذهبوا الى الصحة اما مع الكراهة كما عن بعض او مع عدم الكراهة كما عن اخرين لروايتى اسمعيل بن سهل والحسن بن بسام الاولى خرج ابو عبدالله ع من المدينة في ايام بقين من شعبان وكان يصوم فدخل شهر رمضان وهو في السفر فافطر فقيل تصوم في شعبان و تفطر شهر رمضان فقال ع شعبان الى ان شئت صمت وان شئت لا وشهر رمضان عزم من الله على الافطار والثانية عن رجل قال كنت مع ابى عبدالله ع فيما بين مكة والمدينة في شعبان وهو صائم ثم راينا هلال رمضان فافطر فقلت له جعلت فداك امس كان من شعبان وانت صائم واليوم من شهر رمضان وانت مفطر فقال ع ان ذلك تطوع ولنا ان نفعل ما شئنا وهذا فرض وليس علينا ان نفعل الا ما امرنا و رواية الجعفرى قال كان ابى ع يصوم عرفة في اليوم الحار في الموقف الخ و رواية البزنطى المتقدمة حيث استفصل المعصوم ع في مورد السؤال ولولا الفرق بين النافلة والفريضة لم تكن فائدة في الاستفصال فلا بد من حمل قوله لا تصم على الكراهة ليحصل الفرق والمسئلة محل اشكال الا ان القول الاول لا يخ عن قوة لكثرة الاخبار الدالة

عليه وعدم صحة الاخبار وعدم الجابر لها جبرا يعتد به مع قلة المعارضة لها برواية عمار والزهري بناء على شمول الفريضة في الاولى لمطلق الواجب لكون المراد
بغيرها خصوص المندوب ولاحتمال كون الاستفصال في الثانية عن كون السؤال عن الفريضة والنافلة لغرض آخر غير اختصاص التحريم بالفريضة فان القدر
المسلم الثابت بالعقل والعرف ان ترك الاستفصال على العموم لا دلالة الاستفصال على الخصوص ثم قد يخيم منه في بعض الموارد مع انه لو كان الاستفصال
لاجل اختصاص الحرمة بالفريضة لم يكن فائدة في الاستفصال في التطوع عن اقامة العشرة بقوله تقول اليوم وغدا اذ لا فرق بين النافلة والفريضة في اختصاص
الحكم فيهما بصورة عدم اقامة العشرة فكان الواجب او لا الاستفصال عن الاقامة والعدم ثم عن كون المشروع فريضة او تطوعا فيكشف ذلك عن ان الاستفصال
الاول ليس لغرض تخصيص الحكم والاقدم على الثاني ثم الواجب بعد تعارض اخبار الجواز بالروايتين ترجيحهما من حيث السند والموافقة لشهرة القدماء ومع
التنزل فالتساقط والرجوع الى العمومات الناهية عن الصوم المطلق في السفر واما استثناء الثلثة ايام عند قبر النبي صلى الله عليه وآله فهو مقتضى رواية علي بن حكيم
المعتضدة والمحكي عن المفيد الحاق المشاهد المشرفة ولم نعثر له على مستند مسئلة يسقط الصوم عن المريض الذي يتضرر به بلا خلاف ظاهرا ويدل عليه
مضافا الى عمومات نفي الحرج والضرر خصوص الآية والاخبار قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وفي رواية حريز كل ما اضر به الصوم
فالافطار له واجب وفي صحيحة تلك الرواية الصائم اذا خاف على عينيه من الرمد افطر ولا فرق بين التضرر بزيادة المرض او بطوء برئه او عسر علاجه لاطلاق
الادلة وهل يلحق به حدوث المرض للصحيح الظاهر نعم للعمومات وصدق الرواية بضميمة عدم القول بالفصل بين الامراض وقد يستدل لذلك بقوله كل ما اضر به الخ
وفيه نظر اذ لا شك في ثبوت الحكم مع العلم بالضرر وكذا مع الظن به للاجماع ولزوم الحرج لو لم يعتبر لان الاقدام على ما يظن معه الضرر حرج عظيم ولا نسلم ان العلم
به فلو وجب الصوم مع الظن لوقع المكلفون كثيرا في الضرر ولصدق المضر عليه عرفا فيما ان يظن ان الصوم يضر به انه مضر به فيدخل في الخبر كل ما اضر به والسر في ذلك
انا وجدناهم يكتفون في الحكم بثبوت الامر التي لا طريق للعلم اليها غالبا بالظن بثبوته كل ذلك مضافا الى صدق خوف الضرر معه ولاجل ذلك تعدى بعضهم الى
الاحتمال المساوي لجعل المناط في الرواية خوف الرمد وهو يحصل مع احتمال الاحتمال الاحتمال المساوي بل وتم المطلب في غيره بعدم القول بالفصل وهو جيد اللهم الا ان يكون الاجماع
على اعتبار الرجحان في الاحتمال وهو احوط اذا برئ المريض قبل الزوال ولم يفعل شيئا من المفطر انتم صام ذلك اليوم ولم يعتد به من رمضان مسئلة الحامل المقرب
وهي التي قرب زمان وضعها والمرضعة القليلة اللبن اذا خافتا على الولد او النفس جوز لهما الافطار بلا خلاف ظاهر وعن المنتهى انه عليه اجماع فقهاء الاسلام
ويدل عليه مضافا الى عمومات نفي العسر والحرج والضرر رواية محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول الحامل المقرب والمرضعة القليلة اللبن لا حرج عليهما ان تفطرا
في شهر رمضان لانهما لا تطيقان الصوم وعليهما ان تتصدق كل واحدة منهما في كل يوم يفطران فيه بمد من طعام وعليهما قضاء كل يوم افطرتا فيه تقضيانه بعد وفي
تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه قال عليه السلام المرأة تخاف على ولدها ومثله الرضوي اذا لم يتهيأ للشيخ والشاب المعلول والحامل ان يصوم من العطش او الجوع او
تخاف المرأة ان تضر بولدها فعليهم جميعا الافطار ويتصدق كل واحد منهم كل يوم بمد من طعام وليس عليه القضاء ومقتضى اطلاق الرواية الاولى وجوب التصدق
بالمد وان كان الافطار للخوف على النفس بل ظاهر قوله لانهما لا يطيقان اختصاصه به وعلى هذا الاطلاق حكى الاجماع عن الخلاف خلافا للمحكي عن العلامة
والمحقق والشهيد الثانيين فخصاه بصورة الخوف على الولد بل حكي عن بعض انه المشهور ولعله لحمل الخبر المروي في مستطرفات السرائر الصدقة فيجب تقليبه لانه
اخص واعتبار الروايتين المتقدمتين بالاجماع المحكي معارض باعتبار هذا بالشهرة المحكية وهو اخص من الاجماع المحكي وغاية الامر الرجوع الى الاصل بعد التعارض و
التساقط لكن الاظهر هو الاول لصحة الروايتين واعتبارهما بالاجماع المحكي عن الخلاف المؤيد بعدم نقل المحقق في المعتبر على ما حكي عنه هذا التفصيل الا عن بعض
وتبرؤه من دعوى الشهرة بل لا تقوى لجبر الخبر المجهول السند مضافا الى اعتضاد الرواية باطلاق الخبر لابي الحسن عليه السلام ان امرأتي جعلت على نفسها صوم شهرين فوضعت
ولدها وادركها الحبل ولم تقو على الصوم قال فلتتصدق عن كل يوم بمد على مسكين ثم الاظهر انه يجب عليهما القضاء كما صرح به في الرواية وهو المشهور بل حكي
الاجماع عليه خلافا للمحكي عن سلار وظاهر السيد حيث لم يذكره ولا يظهر مستنده سوى الاصل والرضوي وخلو الخبر الاخير مع وروده في مقام الحاجة لكن في سنده
ما فيه كما قيل لا يقاوم الرواية الصحيحة المعتضدة بالاجماع المنقول والشهرة ورواية السرائر حيث ذكر فيها القضاء على ما حكي ومنه يظهر الجواب من الرضوي ثم
الظاهر عدم الفرق في المرضعة بين الام وغيرها كائنة من كانت مسئلة لا خلاف ظاهرا في جواز الافطار للشيخ والشيخة سواء عجزا عن الصوم اصلا او شق عليهما
ويدل عليه مضافا الى العمومات خصوص الروايات الآتية ولا خلاف ايضا على الظاهر في وجوب التصدق مع شق الصوم وانما الخلاف في موضعين احدهما وجوب التصدق
على العاجز عن الصوم اصلا فان المحكي عن المفيد والمرتضى وابن زهرة والديلمي والحلبي والحلي والعلامة في المختلف والمحقق والشهيد الثانيين عدم وجوب التصدق
في هذه الصورة وعن الانتصار دعوى الاجماع عليه وعن الغنية نفي الخلاف عنه وحكي عن الاكثر للاصل والخبر رجل شيخ لا يستطيع القيام الى الخلاء ولا
يمكنه الركوع والسجود فقال ليؤم برأسه ايماء الى ان قال قلت له فالصيام فقال عليه السلام اذا كان في ذلك الحد فقد وضع الله تعالى عنه وان كانت له مقدرة
فصدقة مد من طعام بدل كل يوم احب الي وان لم تكن له يسار فلا شيء عليه وضعفه مجبور بالاجماع وعدم الخلاف المحكيين فيخصص اطلاق روايات كما عن جماعة
من الاصحاب كالقديمين والصدوق والشيخ والقاضي والفاضلين وابن فهد والشهيد على ما حكي عنهم الى القول بوجوب الصدقة مطلقا منها رواية محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عليه السلام يقول الشيخ الكبير والذي به العطاش لا حرج عليهما ان يفطرا في شهر رمضان ويتصدق كل واحد في كل يوم بمد ولا قضاء عليهما وان لم يقدرا

فلا شيء عليهما ورواية عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة التي تضعف عن الصوم في شهر رمضان فقال تتصدق عن كل يوم
بمد من حنطة ورواية الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل كبير يضعف عن صوم شهر رمضان فقال يتصدق بما يجزي عنه طعام مسكين لكل يوم واحا
لم لكن في صحة جبر ذلك الخبر لتقييد هذه تامل لعدم احراز استناد الصدوق اليه ولا ضعفه ثابتا واما الاجماع وعدم الخلاف المحكيان فموهونان بمصير جماعة
كثيرة من اجلاء القدماء والمتأخرين على الخلاف كما عرفت مضافا الى معارضة الخبر بالخبر المحكي في تفسير قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية انه الشيخ الكبير الذي
لا يستطيع والمريض فيبقى العمومات على كثرتها سليمة عن المعارض فالقول بالوجوب لعله اقوى واحوط وان كان للتامل فيه ايضا مجال من جهة امكان دعوى ظهور
فيمن يشق عليه مع التامل في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ثم ان الاقوى عدم وجوب القضاء وان قدر عليه بعد ذلك لعدم الدليل لا خصوصا ولا عموما مضافا
الى رواية محمد بن مسلم المتقدمة وان امكن ان يتوهم ورودها مورد الغالب وهو عدم تجدد القدرة لهما واما قوله في الخبر وان لم يكن له يسار فلا شيء عليه فهو ظاهر
في نفي وجوب الصدقة واما ذو العطاش بضم العين وهو داء لا يروى صاحبه من الماء فيجوز له الافطار ايضا بلا خلاف ظاهر وحكى عليه الاجماع مستفيضا
مضافا الى عمومات جواز الافطار للمريض ونوافي العسر والحرج خصوص رواية ابن مسلم المتقدمة ولا كلام في وجوب التصدق عليه وعدم القضاء اذا لم يتمكن عليه
وانما الكلام في وجوب القضاء عليه اذا برئ فذهب الاكثر الى الوجوب بل حكي عليه عدم الخلاف ويدل عليه العمومات الدالة على وجوب القضاء على المريض اذا برئ
من الكتاب والسنة اللهم الا ان يعارض برواية محمد بن مسلم المتقدمة بالعموم من وجه فيرجع الى الاصل لكنه فرع عدم المرجح لتلك العمومات وهو موجود كما
الكلام في وجوب الصدقة عليه فان مقتضى رواية ابن مسلم وجوبها عليه مطلقا ولا مخصص لاطلاقها ولا معارض وقيل باختصاص الصدقة بما لو استمر مرضه الى
رمضان القابل حيث لا يجب القضاء وحمل الرواية عليه بالنسبة الى الصدقة ايضا ولا وجه له لان تقييدها بالنسبة الى نفي القضاء بتلك الصورة انما كان لاجل المعارض
الاقوى ولا يوجد مثله بالنسبة الى دلالتها على اثبات الصدقة والاقوى وجوبها مطلقا وفاقا للشيخ وجماعة مسئلة من فاته شهر رمضان او بعضه لمانع
في ذلك المرض لم يجب عنه القضاء للروايات المستفيضة وفيها الصحاح ظاهرا وغيرها منها رواية منصور بن حازم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المريض في شهر
رمضان فلا يصح حتى يموت قال لا يقضى عنه وعن الحائض تموت في شهر رمضان قال لا يقضى عنها ونحوها غيرها وهل يستحب القضاء حكي عن المنتهى انه ذهب
العلماء ثم استدل عليه بانه طاعة فعلت عن الميت فوصل اليها ثوابها وضعفه بعض بان الكلام ليس في جواز التطوع بالصوم واهداء ثوابه اليه بل في قضاء
الفائت عنه والحكم بشرعيته يحتاج الى دليل والاصل عدمه مضافا الى الخبر السابق لا يقضى عنه فانه ظاهر في عدم مشروعيته ونحوه غيره واصرح من ذلك
دلالة على عدم مشروعيته ما رواه الكليني عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن امرأة مرضت في شهر رمضان وماتت في شوال فاوصتني ان اقضي
عنها قال هل برئت من مرضها قلت لا ماتت فيه قال لا يقضى عنها فان الله تعالى لم يجعله عليها قلت فاني اشتهي ان اقضي عنها وقد اوصتني قال فكيف تقضي شيئا
لم يجعله الله عليها فان اشتهيت ان تصوم لنفسك فصم وما ذكره جيد مسئلة اذا استمر بالمريض مرضه الى رمضان القابل فالاكثر على سقوط القضاء عنه
ووجوب التصدق عما فاته من الايام ويدل عليه الروايات المستفيضة بل المتواترة منها رواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يمرض فيدركه شهر رمضان
ويخرج عنه وهو مريض فلا يصح حتى يدركه شهر رمضان آخر قال يتصدق عن الاول ويصوم الثاني وان كان صح فيما بينهما ولم يصم حتى ادركه شهر رمضان
صامهما جميعا وتصدق عن الاول ورواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قال سألتهما عن رجل مرض فلم يصم حتى ادركه شهر رمضان آخر فقال ان
كان قد برئ ثم توانى قبل ان يدركه رمضان الآخر صام الذي ادركه وتصدق عن كل يوم بمد من طعام على مسكين وعليه قضاؤه وان كان لم يزل مريضا
حتى ادركه رمضان آخر صام الذي ادركه وتصدق عن الاول لكل يوم مد من طعام على مسكين وليس عليه قضاؤه وفي معناها روايات اخر ورواية
ابي الصلاح الكناني ورواية علي بن جعفر عن اخيه عليه السلام وبهذه يقيد اطلاق الادلة الدالة على وجوب القضاء على المريض من الكتاب والسنة ويطرح ما يدل على
خلافها لانه موافق للعامة مخالف لعمل الجماعة خلافا للمحكي عن ابن بابويه من وجوب القضاء والتكفير متمسكا بعموم الآية فعدة من ايام اخر وهي مقيدة بما مر و
المحكي عن ابن الجنيد فاوجب الامرين عملا بالاحتياط وبرواية سماعة عن رجل ادركه رمضان وعليه رمضان قبل ذلك لم يصمه فقال يتصدق بدل كل يوم من رمضان
عليه بمد من طعام وليصم هذا الذي ادرك فاذا افطر فليصم رمضان الذي كان عليه فاني كنت مريضا فمر علي ثلث رمضانات لم اصم فيهن ثم ادركت رمضان
فتصدقت بدل كل يوم مما مضى بمد من طعام ثم عافاني الله تعالى وصمتهن وهو ضعيف بما مر لو اريد به الوجوب بالاصطلاح الحادث وحسن لو اريد به الاستحباب
كما يدل عليه صحيح رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من افطر شيئا من رمضان في عذر ثم ادركه رمضان آخر وهو مريض فليتصدق بمد لكل
يوم واما انا فاني صمت وتصدقت ثم ان الظاهر عدم الفرق بين استمرار نفس ذلك المرض او الانتقال منه الى مرض آخر كما يستفاد من الاخبار وهل يلحق
بالافطار اداء وقضاء للمرض الافطار فيهما او احدهما لعذر آخر فلو افطر الاداء لعذر آخر ثم استمر ذلك العذر او مرض بعد خروج الشهر واستمر الى القابل
فهل يسقط القضاء او يتبدل بالتصدق ام يتعين القضاء الظاهر الثاني عملا بالدليل الدال على وجوب القضاء مطلقا السالم عن المخصص نعم قد يزعم دلالة
رواية ابن سنان المتقدمة على الحاق الصورة الثانية من الصور المذكورة وليس كذلك لان الظاهر من العذر بقرينة قوله وهو مريض المرض غاية الامر حصول
الاجمال من جهة اقتران اللفظ بما يصلح ان يكون قرينة صارفة عن معناه الحقيقي فلا يدل على المطلوب مسئلة اذا برئ المريض المفطر بعد خروج

رمضان فان قضى ما فات عنه فلا كلام ولا يجب عليه شئ غيره وان لم يقض حتى ادركه شهر رمضان اخر فان كان الترك تهاونا فالاقوى وجوب القضا
اذا فرغ من الشهر المقبل والتصدق للروايات المتقدمة خلافا للمحكي عن الحلي فلم يوجب التصدق ولعله لكون الدليل على وجوبه من طريق الاحاد وهو لا
يعمل بها واما لو كان الترك لا للتهاون بل كان عازما على القضا واخره اعتمادا على سعة الوقت فلما ضاق حصل العذر فالاقوى ايضا وجوب الامرين
لاطلاق ما مر خلافا للكثير بل للاكثر على ما حكى فلا يجب التصدق لاشتراطه منضما الى القضا في الاخبار بما اذا ترك توانيا كما في رواية محمد بن مسلم المتقدمة
او تهاونا كما في رواية ابي بصير عن ابي عبد الله ع قال اذا مرض الرجل من رمضان الى رمضان ثم صح فانما عليه لكل يوم افطر فيه فدية طعام وهو مد لكل مسكين
قال وكذلك ايضا في كفارة اليمين والظهار مدا مدا فان صح فيما بين الرمضانين فانما عليه ان يقضي الصيام وان تهاون به وقد صح فعليه الصدقة والصيام
جميعا اقول اما رواية محمد بن مسلم المفيد فيها وجوب الجمع بالتواني فلا يدل على مطلوبهم اذ مع العزم على القضا والتاخير اعتمادا على سعة الوقت يصدق
التواني فيجب عليه الكفارة والحاصل ان المراد بالتواني مجرد الترك لا لعذر عزم عليه ام لا ويشهد بذلك مقابلته بقوله وان كان لم يزل مريضا
وما يقع من انه غير مفرط فيبعد التكفير للتضييع فان في التاخير آفات ومنه يظهر الجواب عن الرواية المحكية عن تفسير العياشي المعللة لوجوب الكفارة
زيادة على القضا بانه قد ضيع ذلك الصيام وجه الجواب ان التضييع صادق على التاخير عن الحظر ان في التاخير آفات وعدا لا عند ابا السلام عن الاعذار
والحاصل ان من اخر قضا يوم واحد فات عن رمضان الى يوم آخر من شعبان من السنة القابلة اعتمادا على ضيق الوقت ثم مرض في ذلك اليوم يعد مضيعا
للصيام وان كان عازما على فعله في ذلك ثم لو سلمنا ان التواني لا يجامع العزم على القضا لكن نقول انه لا دلالة للرواية على اشتراط الجمع بالتواني في
وجود المفهوم في الرواية وهو ممنوع لان مفهومها هو الذي نطق به في الذيل بقوله وان كان لم يزل مريضا فليس لها مفهوم حتى يدل على انه اذا برء
ولم يتوان فليس عليه الجمع حتى يكون مقيدا للمطلقات كرواية زرارة المتقدمة ونحوها وبمثل هذين الجوابين يجاب عن رواية ابي بصير لصدق التهاون
مع التاخير وان عزم على الفعل سيما في اخر الوقت ولو سلم فلا مفهوم لها بقرينة مقابلة قوله وان صح فالمراد والله اعلم ان الشخص اذا صح بين الرمضانين يجب
عليه القضا وان لم يقض وجب عليه الكفارة والقضا اذا فرغ من صيام المقبل اللهم الا ان يدعى ان الغرض من قوله فان صح الى اخرها بيان حكم من لم يصم مع
الصحة حتى ادركه القابل والمراد انه يجب على هذا الشخص القضا فقط بعد خروج المقبل وليس الغرض منه انشاء حكم لمن صح بعد خروج رمضان الفائت
فانه يجب عليه ان يقضيه وينفي الكفارة لفوت الاداء بل المراد بيان حكم الشخص الذي لم يصم ما فاته من رمضان الماضي حتى ادرك المقبل وانه ان كان مريضا
بين الشهرين فليس عليه الا التصدق وان كان صحيحا فليس عليه الا القضا اذا فرغ من المقبل وان تهاون فعليه الامران فالمراد بقوله ان كان صحيحا ان
كان صحيحا ولم يتهاون في الترك بقرينة قوله وان تهاون الخ لكن الانصاف ان ما ذكرنا من المعنى اقرب من هذا لان قوله وان صح الخ مقابل لقوله اذا
مرض بين رمضانين الخ بعنوان المريض اذا استمر مرضه فيجب عليه الصدقة وان صح في الاثناء فيجب عليه ان يقضي الفائت قبل مجيء شهر رمضان ولا
يقوم التصدق مقامه فان تهاون هذا الصحيح ولم يفعل ما ذكر انه واجب عليه حتى دخل القابل يجب عليه القضا اذا فرغ من القابل والتصدق وفي
ليس لقوله وان تهاون مفهوم يدل على نفي الجمع عن ترك من غير تهاون فيكون مقيدا للمطلقات الدالة على وجوب الجمع بمجرد الترك مع الصحة فيما بين
الشهرين فافهم **مسئلة** لو مات الرجل وعليه شئ من الصيام فالمروي في روايات وجوب القضا عنه على اولى الناس به منها رواية حفص بن البختري
عن ابي عبد الله ع في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال ورواية
حماد عمن ذكره عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الرجل يموت وعليه من شهر رمضان من يقضيه قال اولى الناس به قلت وان كان اولى الناس به امرأة قال لا الا الرجال
ورواية محمد بن الحسن الصفار انه كتب الى ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام رجل مات وعليه قضا من شهر رمضان وله وليان هل يجوز لهما ان يقضيا عنه جميعا خمسة
ايام احد الوليين وخمسة ايام الاخر فوقع ع يقضي عنه اكبر وليه عشرة ايام ولاء ان شاء الله تعم وحكى على هذا الحكم الاجماع في الجملة ومقتضى الاطلاق هذه
عدم الفرق بين ما فات لعذر او غيره وبه افتى بعض الاصحاب الا ان جماعة اقتصروا على ما فاته لعذر لان الروايات تحمل على الغالب من الترك وهو انما يكون
على هذا الوجه في اصل الغلبة ثم في صلاحيتها للقرينة على ارادة الغالب من المطلقات تامل وكيف كان فينبغي القطع باشتراط الحكم بالوجوب على
الولي بكون الميت متمكنا حال الحيوة عن فعل الفائت لان غير ذلك لا يكون عليه شئ يدخل في موارد السؤال في الروايات واستثنى بعضهم عن ذلك
ما فات عنه لسفر فانه يقضى عنه وان لم يتمكن من فعله حال الحيوة لاستمرار السفر تمسكا بروايات منها رواية ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال سألته عن
امرأة مرضت في شهر رمضان او طمثت او سافرت فماتت قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها قال اما الطمث والمرض فلا واما السفر فنعم ومثلها
رواية اخرى عن ابن مسلم ورواية منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع في الرجل يسافر في شهر رمضان فيموت قال يقضى عنه وهذه الروايات مضافا
الى ما في سندها مخالفة لعمل المشهور حتى قيل انه لا عامل بها عدا الشيخ في ... مع ان الروايتين الاوليين ليستا صريحتين في الوجوب اذ يحتمل ان يكون عن
جواز القضا عن المرأة اذا ماتت غير متمكنة من القضا فاجاب بعدم الجواز في المرض والطمث او بالجواز في السفر وهل يقضى عن المرأة وجوبا ما
فاتته وتمكنت عن تداركه وجهان من اختصاص الاخبار المتقدمة بالرجل ومن غلبة اشتراكهما في الاحكام لكن الاعتماد على هذه الغلبة مشكل نعم

الوجوب لا يخلو عن قوة للاصل وقد يستدل على الوجوب بروايتي ابي حمزة ومحمد بن مسلم المتقدمتين وليستا صريحتين فيه بل ظاهرتين لاحتمال كون السؤال
عن جواز القضا مع عدم تمكن المرأة من القضا فلا يفيد الجواب الا الجواز اذا كان سبب الفوت هو السفر مع ان فيهما ما عرفت من عدم القائل بعمومهما
عدا الشيخ **مسئلة** قاضي شهر رمضان بالخيار الى زوال الشمس على الاشهر الاظهر للروايات المستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع
قال صوم النافلة لك ان تفطر ما بينك وبين الليل وصوم الفريضة لك ان تفطر الى زوال الشمس فليس لك ان تفطر وقريب منه اخرى في اطلاق الحكم لكل صوم
واجب ورواية اسحق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال الذي يقضي شهر رمضان هو بالخيار في الافطار ما بينه وبين ان تزول الشمس وفي التطوع ما بينه وبين ان
تغيب الشمس ونحوها اخرى في الاختصاص بقضاء شهر رمضان وبها يقيد عموم النهي عن ابطال العمل على تقدير وجوده وكذا اطلاق رواية زرارة قال سألت ابا
جعفر ع عن الرجل يقضي من رمضان فاتى النساء قال عليه من الكفارة مثل ما اصاب في رمضان لان ذلك اليوم عند الله من ايام رمضان اما بتقييدها بما بعد الزوال
لاختصاص الجواز في الاخبار بما بعده او بتقييدها بما اذا تضيق الوقت بعد تخصيص الجواز في تلك الاخبار بصورة السعة بالاجماع فيصير اخص من الرواية وان كان
قبل هذا التخصيص مساوية لها في العموم لصورتي الضيق والسعة وبهذا الاخير يجاب عن رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يقضي رمضان اله ان
يفطر بعدما يصبح قبل الزوال اذا بدا له فقال اذا كان نوى ذلك من الليل وكان من قضاء رمضان فلا يفطر وليتم صومه خلافا للعماني والحلبي فحرما الافطار مطلقا
ولعل المذكور وفيه ما ذكر ثم ان مقتضى رواية عبد الله بن سنان اطراد الحكم في مطلق الصوم الواجب كالنذر المطلق والكفارة ونحوها الا ان يدعى انصراف
صوم الفريضة الى قضاء رمضان ولعله لذا اقتصر بعضهم على قضاء رمضان وجواز الافطار في غيره بعد الزوال ايضا كما في كلام اخرين تمسكا بعموم حرمة ابطال
العمل السالم عن المخصص اما لعدم انصراف الاخبار الى غير قضاء رمضان او لضعف المخصص وعدم الجابر له في غير قضاء رمضان لكن في كون ذلك الانصراف
بحيث يمنع عن الاطلاق لاجله تامل فاطراد الحكم في غير قضاء رمضان لا يخلو عن قوة مع انه احوط واحوط منه ما عليه آخرون وحكي ايضا عن الحلبي من
وجوب المضي في كل صوم واجب شرع فيه لعموم النهي عن ابطال العمل وفي دلالة الاية عليها تامل نعم فرق بين قضاء رمضان وغيره وهو عدم وجوب الكفارة
في غيره بلا خلاف ظاهر ووجوبها فيه واختلفوا في انها مثل كفارة شهر رمضان كما عن الصدوقين او كفارة يمين كما عن القاضي او صيام ثلثة ايام او
اطعام عشرة مساكين كما عن الحلبي او اطعام عشرة مساكين ومع العجز فصيام ثلثة ايام كما عن الاكثر وهو الاظهر لرواية بريد العجلي المنجبر ضعفها
بالعمل عن ابي جعفر ع وان اتى اهله بعد الزوال فعليه ان يتصدق على عشرة مساكين لكل مسكين مد فان لم يقدر عليه صام يوما مكان يوم وصام
ثلثة ايام كفارة لما صنع وقريب منه اخرى بتقريب لا يخلو عن تكلف ولا تكافؤها الاشتهار مضمونها رواية عمار الساباطي عن ابي عبد الله ع وفيها فان
نوى الصوم ثم افطر بعدما زالت الشمس قال قد اساء وليس عليه شئ الا قضاء ذلك اليوم الذي اراد ان يقضيه ولا رواية زرارة المتقدمة التي هي مستند
القول الاول فتحمل على الاستحباب وحملها الشيخ على من افطر تهاونا وهو بعيد واما القولان الاخران فلم نقف لهما على مستند **مسئلة** اختلفوا
في شرعية صوم الصبي المميز الى امر الشارع وتمرينه فقيل بالاول لاطلاق الامر ولان الامر بالامر امر بمعنى ان الظاهر من حال الامر كونه مريدا لذلك
الفعل من امره بامره وقيل ليس شرعيا لعدم صلاحيته لتعلق الامر به وتوجهه اليه لحديث رفع القلم مضافا الى رواية الزهري الدالة على كون
صومه صوم تاديب مقابل الصوم المندوب والواجب والمحرم كامساك الحائض بقية النهار اذا طهرت والمسافر اذا قدم والمريض اذا برئ في اثناء النهار
اقول الظاهر شرعية عبادته بمعنى استحبابها الشرعي لشمول الاوامر المتعلقة بالمستحبات له ولا يضر عدم العموم في بعض الاوامر لعدم القول بالفصل واما
حديث رفع القلم فلا يصلح مخصصا لاحتمال ارادة رفع التكليف او رفع المؤاخذة ولا يصير المطلقات والعمومات بذلك من قبيل العام او المطلق المخصص او
المقيد بالمجمل لوجوب الاخذ بالمتيقن اخراجه والرجوع في غيره الى اصالة العموم فيما كان من هذا القبيل مع انه لو قلنا بالاجمال فانما هو في العام الواحد الذي
ورد دليل على تخصيص بعض افراده المردد بين الاقل والاكثر لا في العمومات المتعددة التي ورد دليل على تخصيص بعضها المردد بين الكل والبعض كما نحن
فيه فان حديث رفع القلم مخصص للعمومات الدالة على وجوب الافعال او تحريمها قطعا وشك في تطرق التخصيص بسببه في غيرها فيبقى على عمومه
قد يستدل على ذلك بان الامر بالامر امر فاذا وجدت القرينة على نفي الوجوب حمل على الاستحباب وبلزوم الظلم على الله تعم لو خلى عمله عن الثواب وفيهما
نظر اما في الاول فلان الامر بالامر انما يدل على ان الامر مريد لوقوع الفعل عن المامور الثالث لا على طلبه منه وخطابه به الذي هو معنى الاستحباب ولذا لو امر احد
صاحب الكلب المعلم بامر الكلب باخذ الصيد لا يقال ان اخذ الصيد مستحب للكلب فتامل واما في الثاني فلان الثواب عبارة عما يترتب على الطاعة فهو فرعها
وهي فرع تحقق الامر وهو اول الكلام وان اريد من الثواب المصلحة المترتبة على نفس الفعل مع قطع النظر عن الامر به فلا نسلم انه لا تترتب على فعل الولي
ايضا اذا فعله الصبي فضلا عن المندوب مع قوة احتمال ان يقال ان المصلحة لعلها مختصة بالفعل الصادر عن البالغ لا مطلق الفعل كما ان في الخارج
من الاشياء ما ينفع الصغير دون الكبير ويضره ومنها ما هو بالعكس ومنها ما يختص بالانسان نفعا او ضررا مضافا الى احتمال المصلحة بصورة وقوع الفعل
في محل الاطاعة لا مطلقا حتى لا يختلط بين الاحتمالين هذا كله في المستحبات ويلحق بها المكروهات على الظاهر للاشتراك في الدليل واما الواجبات والمحرمات
فالحق ان فعلها كما لا يجب ولا يحرم على الصبي كذلك لا يستحب ولا يكره لعدم الدليل فان ما دل على الوجوب والتحريم مختص بالبالغين اجماعا ولحديث رفع

كما هو ظاهر كلام بعضهم وحرمته قبل الزوال ايضا

القلم فيخرج الصبي عن عمومه فثبوت استحباب ذلك الفعل بالنسبة اليه يحتاج الى دليل اخر فانا بان الصبي بالواجب لا يتصف بالاستحباب كما لا يتصف بالوجوب اللهم الا ان يقال ان امر الولي امر به لو قلنا بان المراد بالاستحباب مجرد ارادة وقوع الفعل في الخارج من الشخص وان لم يطلب الآمر بالامر ليس طلبا للمامور عن الثالث وخطابا له به على الاقوى وان كان يفهم منه عرفا ارادته لا بقاعة منه فتم اذا عرفت هذا فنقول الصوم المستحب من الصبي مستحب ايضا واما الصوم الواجب كصوم شهر رمضان فان اريد من شرعيته وموافقته للامر فلا امر الا الامر بالامر وقد عرفت انه ليس امرا الا ان يقال انه موجب لعموم ما يحبوبية الصوم كقوله نعم الصوم لي وانا اجزي عليه ونحوه مما يستفاد منه الطلب مطلق الوجوب وان اريد كونه محبوبا عند الشارع ويجزي به فالحق هو الشرعية للعمومات المذكورة وان لم يستفد منها الطلب اما الاستدلال على عدم المشروعية برواية الزهري فهو فاسد لا ان كونه صوم التاديب لا ينافي ترتب الاجر على الامتثال وان لم يسم صوما كما في نظائره من المسافر والحائض والمريض وجعله مقابلا للمندوب لانه ليس مطلوبا في

مسئلة

بالصائمين ادعى غير واحد الاتفاق على صحة صوم النائم اذا سبقت منه النية وان استمر نومه في مجموع النهار واستدل ايضا بالروايات الدالة على رجحان النوم للصائم واما المغمى عليه فقد ذهب الاكثر الى عدم صحة صومه وان عرض الاغماء لحظة واستدل عليه تارة بان التكليف فرع العقل وهو مفقود في المغمى عليه وتارة بسقوط القضاء عنه للاخبار الدالة عليه فيسقط الاداء ايضا وثالثة برواية ابن سنان كلما غلب الله عليه فليس على صاحبه فيه شيء ويرد على الاول ان اشتراط التكليف بالعقل لكن نقول انه اذا كلف الشارع بفعل له استمرار وامتداد فلا دليل على اشتراط اتصاف المكلف باهلية التكليف مطلقا او بخصوص من ذلك الشيء في جميع آنات هذا الفعل المستمر الممتد لا من العقل ولا من النقل اما من العقل فواضح اذ لا ريب انه اذا امر المولى عبده بالكون في [illegible] من الغداء الى الليل في مدة او غير ذلك فاشتغل المكلف بالامتثال فعرض له في الاثناء حالة لا يحسن فيها تكليفه بشيء اصلا او بخصوص هذا الذي كلف به من نسيان او اغماء او نوم او جنون ثم ارتفعت فانه يعد ممتثلا مطيعا في عرف العقلاء [illegible] على الامساك عن المفطرات مع صدق الاطاعة والامتثال على هذا الامساك وكون الممسك مطيعا ومثابا وهذا هو سر عدم الاعتناء بعروض السهو والغفلة والنوم في اثناء النهار مع كون كل منها من موانع التكليف لانه مشروط بالشعور كما انه مشروط بالعقل بل لا اعتناء بفعل المفطر في هذه الحالات ودعوى مقتضى القاعدة قدح عروض احد هذه في الصوم ولو اتفق لحظة وان الشخص اذا غفل لحظة من لحظات النهار عن كونه مكلفا بالامساك عن الامور المخصوصة وعن نفس تلك الامور فالاصل يقتضي ان يكون صومه غير صحيح الا ان الاجماع انعقد على الصحة لا يخفى تعسفها على احد بل السر ما ذكرنا من عدم قدح عروض امثالها في صدق الاطاعة والامتثال الذي لا دليل على اشتراط ازيد منه في جميع التكاليف ومنها الصوم مع ان الاجماع المدعى ان كان على عدم قدح عروض احد هذه في التكليف بالامساك المذكور في كل جزء جزء من اجزاء النهار حتى في الجزء الذي عرض العارض فهو فاسد اذ العقل حاكم بقبح التكليف بالامساك في هذا الجزء لانه غافل ولهذا لا يعاقب لو لم يسبق منه والدليل العقلي غير قابل للتخصيص ولا يرتفع مقتضاه بالاجماع وان سلم انه ليس مكلفا في جميع الاجزاء حتى هذا الجزء الا ان الاجماع انعقد على كفاية الامساك بنية التكليف به في بعض اجزاء النهار بل في لحظة منه بمجرد سبق النية وان لم يلتفت الى الصوم في شيء من اجزاء النهار فهذا يستلزم ان لا يمتثل احد لامر الله سبحانه بالصوم الحقيقي الذي هو عبارة عن الامساك في مجموع اليوم حتى الانبياء والاوصياء عليهم السلام غالبا اذ قلما يتفق لاحد الالتفات في كل جزء جزء الى المكلف والمكلف به ولا يخفى بشاعة التزامه فانكشف من جميع ذلك انه لا يعتبر في هذا المقام ازيد من كون المكلف حال التلبس بالمكلف به بحيث لو التفت الى التكليف يكون قاصدا الاتيان به مطيعا بل اعتبار هذا المعنى محل كلام لحكم كثير منهم بعدم قدح نية الافطار اذا لم يفطر وجدد النية بعدها ولعل ما ذكرنا يظهر الجواب عما يقال من ان التكليف بالامر المركب يستدعي كون كل جزء منه مقدورا فالمقدور بعض اجزائه لم يحسن التكليف بهذا المركب لان مقتضى عدم القدرة على هذا البعض عدم كون تركه الموجب لترك المركب سببا للعقاب ومقتضى التكليف بالمركب استحقاق العقاب على تركه واذا عرض الاغماء في الاثناء زال قدرته على الامساك في هذا الجزء فلا يحسن تكليفه بالصوم الذي هو عبارة عن الامساك في مجموع النهار فمن علم الله سبحانه بانه يغمى في اثناء النهار فليس مكلفا بالصوم في متن الواقع بناء على قبح الامر مع علم الآمر بانتفاء الشرط وان وجب عليه في الظاهر قبل حصول الاغماء الامساك عن المفطرات الا ان عروضه كاشف عن عدم وجوبه توجيه الجواب على وجه لا يبقى معه شك ولا ارتياب ان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل خطاب عام ومعناه انه يجب عليكم ايها البالغون العاقلون الملتفتون الى توجه الخطاب ان تمسكوا عن الامور المخصوصة طول اليوم فاذا عرض هذا التكليف على العقل الذي هو الحاكم بوجوب اطاعة الله سبحانه وجدناه حاكما بانه يجب عليكم ان لا ترتكبوا عمدا شيئا مما وجب امساككم عليكم فاذا فعلتم ذلك فقد اطعتم الله وامتثلتم اوامره ولا يقدح في ذلك ارتكاب شيء منها في حال عدم الالتفات فضلا عن مجرد عروض الحالة مع عدم الارتكاب هذا كله حال العقل واما الشرع فليس فيه ما يدل على انه يقدح في التكليف بالفعل ان يعرض للمكلف حال تلبسه حالة يمتنع فيها تكليفه بشيء مطلقا او بذلك الشيء بخصوصه اصلا وقاعدة ويحكم بلزوم مراعاتها الا بمايدل الدليل على الخلاف مثل صورة عروض النوم والسهو في الاثناء بل وقوع المفطر فيهما فيحكم بالصحة على خلاف القاعدة لاجل الدليل فتامل وتدبر ويرد على الثاني منع استلزام سقوط القضاء لعدم وجوب الاداء اذ ليس الملازمة بينة ولا مبينة وعلى الثالث ان مقتضى الرواية سقوط التكليف عن المعذور من قبل الله سبحانه ونحن نقول بموجبه ان المغمى عليه في حال الاغماء ليس عليه شيء لكن قد عرفنا ان مجرد عروض

مثل

مثل هذه الحالة في اثناء تلبس المكلف به لا يوجب رفع التكليف بالمركب بتاتا وبالجملة مضمون هذه الرواية ليس شيئا زائدا على ما يحكم به العقل من سقوط التكليف حال الاغماء ونحن نقول ان الاغماء ليس الا مثل السهو والنوم لا يقدح عروضه في صدق الاطاعة والامتثال ولا تدل الرواية على انه اذا وقع العذر في لحظة فيسقط التكليف طول اليوم ولا يجب الصوم والامساك في مجموع اليوم فان قلت اذا فرضنا استيعاب الاغماء لمجموع النهار فلا يصدق عرفا الاطاعة والامتثال بالصوم فاذا ثبت اشتراط الصوم بعدم استيعاب الاغماء لمجموع النهار ثبت اشتراطه بعدم عروضه لحظة منه بناء على ما ادعاه العلامة من انه كل ما افسد الصوم اذا وجد في جميع النهار افسده اذا وجد في بعضه كالحيض والجنون قلت لا اقول لا يصدق الطاعة والامتثال في الصوم لكن اقول انه مثل ما اذا استوعب النوم لمجموع النهار فلو قيل انه انعقد الاجماع على صحة الصوم مع استيعاب النوم اذا سبقت منه النية قلنا انعقد الاجماع على وجوب الصوم عليه بحيث يعاقب على تركه فباطل لانه قبيح عقلا فلا يحسن الاجماع وان اريد انه مثاب على نفس الصوم فكذلك وان اريد انه مثاب على مجرد القصد والنية فنقول بمثله في الاغماء المسبوق بالنية وان اريد عدم وجوب قضائه فكذلك وقد يفرق بين النوم والاغماء بان العقل مع الاول باق بخلاف الثاني وفيه ما لا يخفى اذ لا ريب ان العقل لا يفرق بين حالتي النوم والاغماء في قبح التكليف فيهما فلا ينفع الفرق من جهة اخرى لو سلم وجوده فعلى هذا فالقول المحكي عن المفيد والشيخ لا يخلو عن قوة

مسئلة لا يصح الصوم من الكافر بانقسامه بلا خلاف فيه على الظاهر كما في جملة من العبائر ولا من المخالف ومعنى عدم الصحة منهما عدم الامتثال واستحقاق العقاب ووجوب قضائه بمعنى استحقاق العقاب على ترك القضاء كترك الاداء نعم لو اسلم سقط عنه تفضلا وقد يقال انه لا معنى لتكليفه بالقضاء لانه لا يصح منه حال الكفر ويسقط عنه حال الاسلام فلا يقدر عليه وفيه نظر ويدل على عدم الصحة مضافا الى الاجماع الخبر المروي في العلل انما يتقبل الله من العباد العمل بالفرائض التي افترضها الله تعالى على حدودها مع معرفة من دعى اليه فان صلى وزكى وحج واعتمر وفعل ذلك كله بغير معرفة من افترض الله طاعته فلم يفعل شيئا من ذلك لم يصل ولم يصم ولم يزك ولم يحج ولم يعتمر ولم يغتسل من الجنابة ولم يتطهر ولم يحرم لله حراما ولم يحل له حلالا وليس له صلاة وان ركع وسجد ولا زكاة له ولا حج وانما ذلك كله بمعرفة رجل امر الله تعالى على خلقه بطاعته وامر بالاخذ عنه فمن عرفه واخذ عنه اطاع الله وفي معناها بل اكد منها واصرح الاخبار الآخر الى هنا جف

قلم الشريف في باب الصوم والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا

وباطنا

پوشیده ومستور نماناد که چون کتاب مستطاب طهارت از مصنفات عالم ربانی والمؤید بتاییدات السبحانی اعلم العلماء وافقه الفقهاء تاج المحققین وسند الارکان در میان الحاج شیخ مرتضی الانصاری نور الله مرقده وعطر الله مضجعه نسخه که قبل از این بحلیه طبع در آمده بود در این زمان چون در بین کتاب بالکلیه از آن اسمی مذکور و رسمی در میان نبود لهذا عالیجناب محامد آداب حاج الحرمین الشریفین حاجی ملا علی اکبر خوانساری الاصل وطهرانی المسکن همت گماشته این کتاب مستطاب از نو طبع در آورد وعلاوه بر کتاب مذکور کتاب غسل وکتاب زکوة وکتاب خمس وکتاب صوم که نیز از مؤلفات شیخ اعلی الله مقامه است بآن ضمیمه نمود وکمال سعی جهد در مقابله وتصحیح بعمل آورد مبذول است که منظور نظر ارباب دانش واصحاب بینش آید هرگاه سهو وخطائی ملحوظ افتد قلم عفو وانعامر درکشند که سهو کرام عیب جوئی طریقه لئام است واگر انشاء الله تعالی جوئی باره اند ونسخه کتاب تمم نیز بدست آید باز کتاب شریف منضم خواهد شد در یکشنبه چهاردهم شهر ذیقعدة الحرام من شهور سنه ثمان وتسعین ومائتین بعد الالف از قلم شکسته عیسی بحرکت معاد آرزو مند بخشش والطاف سبحانی ابن مرحوم میرزا سید محمد رضا احمد الطباطبائی الاردستانی حرره بآب عفر ذنوبه وستر عیوبه ذکر انما

استاد الماهر في هذا الفن عالیجناب آقا الله قلیخان

صورة انطباع بانه ١٢٩٩